قاسم العلوم

فارسی علمی مکتوبات

حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہٗ

مع اردو ترجمہ

انوار النجوم

پروفیسر محمد انوار الحسن شیرکوٹی

خیابان پریس

قاسم العلوم

انوار النجوم ـــــــ مع اردو ترجمہ

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ
بانی دارالعلوم دیوبند کے فارسی میں مجتہدانہ علمی
خطوط جو معرفت ربانی اور کشفیات الہامی کا مرقع
اور جلوۂ قدرت کا شاہکار ہیں مع اردو ترجمہ و حواشی

از

پروفیسر محمد انوار الحسن شیرکوٹی

خیابان پریس
اردو بازار / دربار مارکیٹ لاہور

• کتاب ــــــــــ قاسم العلوم
• مصنّف ــــــــــ فارسی مکتوبات
حضرت مولانا محمد قاسم
رحمۃ اللہ علیہ
• ترجمہ ــــــــــ انوار النجوم
• مترجم ــــــــــ پروفیسر محمد انوار الحسن شیر کوٹی
• مطبع خیابان پریس۔ لاہور
• ادارہ ــــــــــ ناشران قرآن لمیٹڈ
اردو بازار لاہور

انتساب

میں مکتوبات امام المتکلمین حضرت مولانا محمد قاسم صاحب
رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے اُس
ترجمہ کا جو میری کاوش قلبی و دماغی و قلمی کا نتیجہ
ہے اپنے شیخ واستاد حضرت مولانا محمد انور شاہ
صاحب رحمۃ اللہ علیہ سابق شیخ الحدیث دارالعلوم
دیوبند کی طرف انتساب کرتا ہوں اور ان کی روح
سے دعا کا طلب گار رہوں۔

محمد انوار الحسن شیرکوٹی

فہرست مضامین قاسم العلوم مکتوبات مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

پیش لفظ

احوالِ قاسمی

اس سے پہلے کہ قارئین کرام آئندہ اوراق میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہٗ کے مکتوبات کا مطالعہ فرمائیں یہ ضروری اور مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر آپ کے حالاتِ زندگی اور علمی مقام کو تعارف کے طور پر مقدمے میں پیش کر دیں تاکہ صاحبِ مکتوبات کی شخصیت سے ایک گونہ واقفیت حاصل کر کے قارئین مکتوبات کی عظمت کا اندازہ لگا سکیں۔ عظمت مآب مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتِ گرامی قدر سے ہند و پاک کا ہر پڑھا لکھا واقف ہے بلکہ ناخواندہ طبقے کے بہت سے افراد بھی ان کی ذات سے آشنا ہیں۔ جب دار العلوم دیوبند کا تخیل کسی شخص کے ذہن میں آتا ہے تو اس کے بانی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب برد اللہ مضجعہٗ کا تصور بھی لازمی طور پر اس کے ساتھ ساتھ دماغ پر چھا جاتا ہے۔ دار العلوم اور آپ کی ذات میں وہی نسبت ہے جو گل و بلبل میں واقع ہے ؎

گل و بلبل کی طرح ہے مجھے نسبت تجھ سے
لوگ لیتے ہیں مرا نام ترے نام کے ساتھ

الغرض حضرت نانوتوی کی شخصیت ایک بین الاقوامی شہرت کی مالک ہے اگر انیسویں صدی میں قدرت اس شخص کو پیدا کر کے اپنا مظاہرہ نہ کرتی تو ہند و پاک میں بالخصوص اور دیگر ممالک اسلامیہ میں بالعموم ایک ایسا خلا رہتا جس میں ظلمت کفر و شرک اور بدعات و اوہام کے گھنے اور سیاہ بادل چھائے ہوئے ہوتے جب اس ہستی کے ذریعے ربانی تاثیرات اور رحمانی انوار ارضِ پاک و ہند پر برسے تو مردہ قلوب زندہ ہو گئے

آپ کی اور آپ کے دار العلوم کی مقبولیت کا اندازہ اس حقیقت سے ہو سکتا ہے کہ آج اس آفتاب علم اور شمع علم سے ہند و پاک، افغانستان، روسی ترکستان، ایران، عراق، شام، سعودی عرب، انڈونیشیا،

کویت، بحرین، ترکی، ملایا اور ہندوپاک کے تمام صوبوں اور شہروں یعنی سرحد، بلوچستان، پنجاب، سندھ کشمیر، یو-پی، سی-پی، بہار، بنگال، مدراس، بمبئی، کلکتہ، دہلی، لکھنؤ، لاہور، امرتسر، لدھیانہ، جالندھر انبالہ، سہارنپور، مظفر نگر، میرٹھ، بجنور، مراد آباد اور تمام شہر ملک اور صوبے روشن ہیں اور ہر جگہ دارالعلوم کی شاخیں اور اسکے علمی آثار نمودار ہیں۔ ہندوپاک اور ان کی ریاستوں مثلاً بھوپال، مالیر کوٹلہ، قلات، حیدرآباد دکن بہاولپور وغیرہ کے شرعی محکموں میں دارالعلوم کے فضلا و قاضی اور مفتی کے عہدوں پر متمکن رہے۔ غرضکہ دارالعلوم دیوبند اپنی عظمت اور بلندی کے باعث اس قدر ہمہ گیر صفات کا مالک ہے کہ اس کے فضلا جہاں جہاں بھی ہیں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا بار امانت اس خوش اسلوبی سے اٹھائے ہوئے ہیں جس کو آسمان و زمین اور جبال نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا۔ یونیورسٹیوں، کالجوں، اور سکولوں اور عربی مدارس میں فضلائے دیوبند کی ایک بہت بڑی جماعت مسند درس و تدریس پر جلوہ افروز ہو کر دین کی شمعیں روشن کر رہی ہے۔

عمارات

آج دارالعلوم کی عمارات پر ایک طائرانہ نظر ڈالیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ کروڑوں روپوں کی یہ عمارتیں اپنے بانی مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی یادوں کو اپنے سینوں سے لگائے ہوئے ان کی عظمت کا نام و نشان پیش کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ یہ باب عالی، یہ دو منزلہ شاندار مسجد، یہ عظیم الشان کتبخانہ یہ نودرے کی پر شکوہ درسگاہ، اس درسگاہ پر رفیع الشان دارالحدیث، دارالحدیث کے قریب گنبد نما دارالتفسیر، شان و شوکت کا علمبردار۔ ہال کمرہ، اور اس کے مغرب میں جدید دارالطلبہ سب بانی دارالعلوم کی برکتوں اور عظمتوں کی یادگاریں ہیں۔ جو انشاء اللہ قیامت تک باقی رہیں گی اور اعدائے اسلام کی ہر قسم کی دستبرد سے محفوظ رہ کر باغ اسلام کی آبیاری کریں گی۔

ابنائے قاسمی یا ابنائے دارالعلوم:

درخت کا اندازہ اس کے ثمرات سے ہوتا ہے اگر آپ حضرت قاسم العلوم کے ابنائے علم اور ان کے علمی فرزندوں بیٹوں اور پوتوں اور باغ قاسمی کے ثمرات سے آگاہ ہیں تو آپ کے علم میں یہ بات ضرور ہے کہ حضرت قاسم کے شاگردوں میں براہ راست جناب حضرت مولانا محمود حسنؒ صاحب اسیر مالٹا، حضرت مولانا احمد حسنؒ صاحب امروہوی، مولانا عبدالغنی صاحب میرٹھی، مولانا محی الدین صاحب قاضی بھوپال مرادآبادی، مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی وغیرہم علم و عمل کے وہ آفتاب ماہتاب تھے جنہوں نے ہندوپاک کو جگمگا دیا اور پھر شیخ الہندؒ کے شاگردوں میں حضرت مولانا سید محمد انور شاہؒ صاحب محدث دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا حسین احمدؒ صاحب مدنی محدث دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا شبیر احمدؒ صاحب عثمانی محدث و مفسر دارالعلوم دیوبند، حضرت مفتی

کفایت اللہ صاحب مفتی ہند، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب مفتی اعظم ہند، حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب عثمانی، مولانا عبید اللہ صاحب سندھی، مولانا احمد علی صاحب مفسر لاہوری، مولانا غلام رسول خاں صاحب معقولی ہزاروی۔ مولانا محمد ابراہیم صاحب فلسفی بلیاوی، مولانا اعزاز علی صاحب شیخ الادب دارالعلوم دیوبند وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم جمیعاً جیسے حضرات جو علوم و فنون کے ماہر تھے پیدا ہوئے۔

اور پھر حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب اور حضرت مولانا شبیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہما کے تلامیذ میں مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم، مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مفتی پاکستان، مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی، مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی، مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی۔ مولانا حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی وغیرہم اور دور اوّل کے فضلاء میں شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ ایک اور جید وقت شیخ قوم حضرت مولانا اشرف علی تھانوی صاحب اور ان کے ہم سبق حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری، یہ سب دارالعلوم کے فضلا اور اساتذہ تھے ہم نے صرف چند مشہور ہستیوں کے اسماء پیش کیے ہیں ورنہ اس باغ قاسمی میں بے شمار پھول ہیں جنہوں نے فضاؤں کو مہکا دیا ہے۔

ان سب تفصیلات کے لیے ہماری کتاب انوارِ قاسمی جلد اوّل مطالعہ کیجئے جس میں ہم نے مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے حالات کے ضمن میں دارالعلوم کے تمام اطراف و جوانب سے بحث کی ہے آج بحمد اللہ دارالعلوم کا سالانہ بجٹ دس لاکھ روپیہ تک پہنچا ہوا ہے اچھی خاصی ایک علمی اور روحانی اسٹیٹ ہے جس کے حکمراں آج کل حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے پوتے حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ العالی ہیں جنہوں نے اور جن کے پدر محترم حافظ مولانا محمد احمد صاحبؒ نے بفضلہ تعالےٰ اس دارالعلوم کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا۔ بالخصوص مولانا محمد طیب صاحب کی خدماتِ جلیلہ تاقیام قیامت ناقابلِ فراموش ہیں۔ اسی دارالعلوم کے متعلق اکابرِ امت کے خیالات پڑھیئے۔

دارالعلوم اکابرِ امت کی نظروں میں

علامہ رشید رضا مصری مفتی محمد عبدہ کے شاگرد رشید جب ندوۃ العلماء لکھنو کی دعوت پر ہندوستان تشریف لائے تو موصوف اسلامیہ کالج لاہور، مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور ہوتے ہوئے لکھنو تشریف لے گئے۔ بعد ازاں علی گڑھ کالج اور پھر ۱۵ اپریل ۱۹۱۲ء کو صبح سات بجے حکیم محمد اجمل خاں صاحب مرحوم اور مولانا عبد الحق صاحب بغدادی کے ہمراہ دیوبند پہنچے۔ دارالعلوم دیکھا۔ ایک جلسہ منعقد ہوا جس میں حضرت مولانا سید محمد انور شاہؒ صاحب محدث دارالعلوم دیوبند نے عربی زبان میں ایک زبردست تقریر کی جس میں دارالعلوم کے حالات، بانی دارالعلوم کی شخصیت مذہب حنفیت، علمائے دیوبند کے عقائد وغیرہ پر بحث کی۔ اس وقت علامہ رشید رضاؒ

نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا۔

لَو لَمْ اَرَهَا لَرَجَعْتُ مِنَ الْهِنْدِ حَزِيناً۔ — اگر میں دارالعلوم دیوبند کو نہ دیکھتا تو ہندوستان سے غمگین ہو کر لوٹتا۔

پھر انہوں نے مصر پہنچ کر اپنے المنار رسالے میں دارالعلوم دیوبند کے متعلق تحریر فرمایا۔

ما قرت عيني في الهند كما قرت بروية مدرسة ديوبند (شعبان ۱۳۳۰ھ) — ہندوستان بھر میں میری آنکھ کو ایسی ٹھنڈک کہیں نصیب نہیں ہوئی جیسی دارالعلوم دیوبند میں حاصل ہوئی۔

شیخ الاسلام فلپائن سید محمد وجیہ ۱۹ دسمبر ۱۹۱۳ء کو دیوبند تشریف لائے تو دارالعلوم کو دیکھ کر تقریر میں فرمایا

انی رأیت فی هذه المدرسة انواراً أفوق نور فی درر تاج الملوك وانها بنیت علی التقوی و تعلیم اهل السنة والجماعة - — میں نے اس مدرسے میں ایسے انوار پائے جو بادشاہوں کے تاج کے موتیوں سے بھی زیادہ روشن ہیں اس مدرسے کی بنیاد تقوے پر ہے اور اس میں اہل سنت والجماعت کی تعلیم ہوتی ہے۔

خوب سمجھ لیجئے کہ دارالعلوم دیوبند میں اہل سنت والجماعۃ کی بنیادوں کو استوار اور مضبوط کیا جاتا ہے۔ اسی کی طرف واضح طور پر شیخ فلپائن نے اشارہ کیا ہے۔

اور حضرت اکبر الٰہ آبادی نے فرمایا تھا ؎

ہے دلِ روشن مثالِ دیوبند
اور ندوہ ہے زبانِ ہوشمند

اور مولانا ظفر علی خاں صاحب نے فرمایا تھا ؎

شاد باش و شاد زی اے سرزمینِ دیوبند
ہند میں تو نے کیا اسلام کا جھنڈا بلند

ملتِ بیضا کی عزت کو لگائے چار چاند
حکمتِ بطحا کی قیمت کو کیا تو نے دوچند

ناز کر اپنے مقدر پر کہ تیری خاک کو
کر لیا ان عاملانِ دینِ قیم نے پسند

جان کر دیں گے جو ناموسِ پیغمبر پر فدا
حق کے رستے پر کٹا دینگے جو اپنا بند بند

اس میں قاسم ہوں کہ انور شاہ کہ محمود الحسن
سب کے دل تھے دردمند اور سب کی فطرت ارجمند

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے بارے میں اکابرِ امت کی آراء

یہ تو ہم نے دارالعلوم کے متعلق چند حضرات کی رائیں پیش کی تھیں۔ ورنہ دیگر حضرات کی آراء بھی لکھی جائیں تو خود ایک کتاب بن جاتی ہے اب دارالعلوم کے بانی کے متعلق سنیئے

کہ ان کے متعلق انصاف پسند حضرات کیا کہتے ہیں۔

سید الطائفہ شیخ العرب والعجم حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک مکتوب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے متعلق ان کے والدِ محترم کو خطاب کرتے ہوئے تحریر فرمایا تھا جو مرقوماتِ امدادیہ میں درج ہے لکھتے ہیں۔

"بھائی اسد علی کو مبارک ہو کہ اللہ نے ان کو مولوی محمد قاسم جیسا ولی بیٹا عطا فرمایا۔"

صاحب ولایت حضرت مولانا رفیع الدین صاحب خلیفہ ارشد حضرت شاہ عبدالغنی صاحب محدث دہلوی نے تحریر فرمایا۔

"میں نے انسانیت سے بالا درجہ قاسم العلوم کا دیکھا۔ وہ شخص ایک فرشتۂ مقرب تھا جو انسانوں میں ظاہر کیا گیا تھا۔" (سوانح قاسمی از مولانا مناظر احسن گیلانی)

مولانا فضل الرحمن صاحب گنج مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔

"مولانا محمد قاسم صاحب مادر زاد ولی تھے"۔ (بروایت منشی تجمل حسین صاحب بہاری)

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے بانی سرسید مرحوم نے تحریر فرمایا۔

"مولوی محمد قاسم صاحب اس دنیا میں بے مثل تھے۔ در حقیقت فرشتہ سیرت ملکوتی خصلت شخص تھے۔" (علی گڑھ گزٹ اپریل ۱۸۸۰ء)

حضرت پیر سید مہر علی شاہ صاحب گولڑہ شریف جو بریلوی مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے ہیں فرماتے ہیں:

"مولانا محمد قاسم صاحب حضرتِ حق کی صفتِ علم کے مظہر اتم تھے۔"

(بروایت مولانا محمد سعید خطیب مسجد کوہ مری)

ہم صرف ان چند اقوال پر ہی اکتفا کرتے ہیں تفصیلات کے اگر آپ خواہشمند ہیں تو ہماری کتاب "انوارِ قاسمی" جلد دوم کا انتظار کیجئے مگر سید مہر علی شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت قاسم العلوم کو حضرتِ حق کی صفتِ علم کا جو مظہر اتم کہا ہے اس میں مبالغہ آرائی کو قطعاً دخل نہیں ہے ہم جب مولانا کی تحریروں کا مطالعہ کرتے ہیں تو ایک طرف انتہا درجے کی انکساری پاتے ہیں جو انکا فطری جوہر تھا اور دوسری طرف جوشِ علم میں انتہائی مجبوری کے عالم میں وقت کے تقاضے کے ماتحت الہامی اور کشفی علوم کا آپ کی زبان اور قلم پر ایسا دروازہ کھل جاتا ہے کہ اس کو اہلِ بصیرت ہی جان سکتے ہیں۔ آپ نے ان ہی مکتوبات میں مکتوب نمبر ۲ کے آغاز میں مکتوب الیہ مولانا محی الدین خان صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"روبسوئے عالم الغیب والشہادہ کردہ قلم بدست گرفتم وبنام آں خداوند مفیض الخیر والجود

نقش بندی خیالاتی کہ اناں طرف بدلم ریزند دریں اوراق آغاز نہادم"
مولوی فدا حسین صاحب کو تیسرے مکتوب کے آغاز میں لکھتے ہیں۔
ہر چہ باداباد ہر چہ بدلم ریزد بریں صفحہ میگذارم" (مکتوب سوم ص۲)
مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی رحمۃ اللہ علیہ کو قاسم العلوم کے پانچویں مکتوب میں لکھتے ہیں۔
" اکنوں وقت فرصت دیدہ بنام خدا قلم بدست گرفتہ نشستم تا ہر چہ از عالم بالا ریزند بر نگارم
(مکتوب پنجم ص۱)

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کو ان کے خط کے جواب میں لکھتے ہیں۔
" دریں مسئلہ اطمینان قلبی نصیب ایں ہیچمدان شد از دار و گیر و بر سا پرسی ہیچ نمی ترسم
باجملہ ہر چہ ایں جاست عکس عالم بالاست ۔" (مکتوب ہفتم ص۵)
مولانا احمد حسنؒ صاحب کے مکتوب کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں۔
" تا ہنوز عبور بر مسائل ضروریہ ہم میسر نیست تا تحقیق ایں مسائل کہ دریں قدر عمر رفتہ
یکروز ہم ضرورت تفتیش آں نیفتادہ چہ رسد مگر خاطر عزیز است آنچہ بصفحہ خاطرم می
نگارند من دریں صفحہ میگذارم" (مکتوب ہشتم ص۱)
خط کشیدہ جملوں پر نظر ڈالئے صاف معلوم ہوتا ہے کہ غیب سے جو مضامین دل پر اترتے ہیں ان کو حضرت قاسم العلوم تحریر فرماتے جاتے ہیں۔ اور یہ کشفی اور الہامی صورت نہایت ہی دقیق اور مشکل مسائل میں پیش آتی ہے لیکن جہاں مسائل دقیق اور سخت دشوار نہیں ہوتے وہاں آپ کا انداز تحریر یہ ہوتا ہے اور وہ نہیں ہوتا۔ مولوی محمد حسین بٹالوی کو لکھتے ہیں۔
" ہر چہ بدل دارم دریں صفحہ میگذارم اگر راست آمد اناں طرف است ورنہ نارسائی و بیہودہ
سرائی خود پیش نظر دارم"۔ (مکتوب ہفتم قاسم العلوم ص۱)
مولانا فخر الحسنؒ صاحب گنگوہی کے مکتوب کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں۔
" برادر من باایں دانشمندی کہ خدا تعالٰے شمار ارزانی داشتہ باز چہ حاجت است کہ ایں
ہیچمدان را تکلیف می دہند ناچار ہر چہ بذہن ناقص می آید تحریر می نماید۔"
(مکتوب قاسم العلوم ۱۱ ص۲)
مذکورہ بالا خط کشیدہ جملوں سے واضح ہوتا ہے کہ ان خطوط میں جن کے یہ جملے ہیں قاسم العلومؒ کو کوئی خاص دقت پیش نظر نہیں ہے۔

جہاں مکتوبات میں کسی مخالف یا اپنے کی ناصواب بات کی تردید کرنا ہوتی ہے تو وہاں قاسم العلومؒ کی علمی قوتوں میں بلا کی شدت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً علامہ طوسی کے رد میں لکھتے ہیں جس کی تفصیل آپ آئندہ مکتوبات میں سے کسی ایک مکتوب میں پڑھیں گے۔ جس کا موضوع تحقیق اختلاف امتی رحمۃ ہے۔

طوسی بایں علم و عقل بسخنان ابلہ فریب، ابلہاں را می فریبد۔ دلائل عصمت ائمہ کہ نوشتہ، دعاوی است نہ دلائل۔ ہاں اگر ایں دعاوی را کہ در پیرایۂ دلائل آوردہ۔ باثبات می رسانید دلائل دعوئ عصمت ائمہ و منصوص بودن آنہا می شد۔ نہ بینی کہ در دلیل اول (طوسی) می نویسد کہ احتیاج امام بہر ایں است کہ در رعایا احتمال خطا است اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید"

سبحان اللہ چہ دلیل است وچہ دعوے۔ اول ایں امر مسلم نیست کہ وضع امام بہر غرض مذکور است۔ بہر حال دعوے دلیلی بکار است۔ ایں کہ دعویٰ کردہ است کہ احتیاج امام بہر ایں غرض است از کجا آوردہ، از عقل ونقل شاہدی نیاوردہ بلکہ اگر در الفاظ قرآنی غور بکار بریم بدانیم کہ وضع امام فقط بہر امر بالمعروف ونہی عن المنکر است ارشاد فرمودہ اند۔

الَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ (مکتوب دہم صـ۳)

وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو زمین میں قدرت دیں تو نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں اور نیکی کا حکم کریں۔ اور برائی سے روکیں۔ (مکتوب دہم صـ۳)

دیکھئے مذکورہ بالا عبارت میں طوسی کے خلاف قوتِ علمیہ میں کس قدر جوش پیدا ہو گیا ہے ایک اور جگہ امام فخر الدینؒ رازی اور ملا سعد الدین تفتازانی کے ان خیالات کی جن میں انہوں نے یہودیوں اور نصرانیوں کے اقوال کو توریت اور انجیل کے بارے میں متواترات میں سے سمجھ لیا ہے۔ حضرت قاسم العلومؒ تحریر فرماتے ہیں۔

"چوں امام فخر الدین رازی و ملا سعد الدینؒ را اتفاق تنقیر احوال کتب یہود و نصاریٰ نشد نظر بظاہر اقوال یہود و نصاریٰ را از متواترات فہمیدند۔ اگر دریں زمانہ ایں بزرگاں می بودند کتب متعلقہ اقوال یہود و نصاریٰ کہ علماء ایں زمانہ بعرق ریزیہا فراہم کردہ اند بآغوشِ الشان می نہادیم۔" (مکتوب ہفتم قاسم العلوم صـ۲۹)

قاسم العلومؒ کی ان عبارتوں سے ان کی قوتِ علمیہ میں جوش اور رفعتِ علمیہ کا اندازہ لگائیے کہ وہ تنقید اور اجتہادی دنیا میں کتنی بلند پروازی رکھتے ہیں کہ بڑے سے بڑے مجتہد کے اجتہادی گوشوں کو ایک نظر میں

پہچان لیتے ہیں۔

قاسم العلوم کی قوتِ اجتہادی حضرت قاسم العلومؒ اپنے زمانے میں یقیناً اجتہاد کا مقام رکھتے تھے اور حضرت مولینا رشید احمد صاحب گنگوہی کا اشتاء گفتگو میں مولانا محمد قاسم صاحب کو یہ فرمانا کہ ہمیں اگر فقہ کی دو چار جزئیات یاد ہو گئیں تو آپ کو رشک آنے لگا اور اپنے آپ مجتہد بنے بیٹھے ہیں ہمیں رشک نہ آیا۔ بالکل درست اور مبالغے سے قطعاً خالی ہے چنانچہ دار الحرب میں سودی لین دین کے جواز کے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اقوال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اگر بقول ابویوسف بنگری اوشاں وہم ائمہ ثلثہ را امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ رہندگان دارالاسلام را نیز اجازت نمید ہند۔"

یعنی ہر سہ امام اور امام ابویوسفؒ جو کہ امام ابوحنیفہؒ کے خاص شاگرد ہیں انہوں نے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے اقوال کے خلاف نہ صرف یہ کہ دار الحرب میں ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان سے سُود لینے کو منع فرمایا ہے بلکہ دارالاسلام سے دار الحرب کو جانے والے شخص کو بھی وہاں سود لینے کی اجازت نہیں دی۔ چنانچہ مولانا قاسم العلومؒ اپنا محاکمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"د براہ انصاف قول اوشاں (ائمہ ثلثہ و امام ابویوسف) اقرب الی القبول است"

یہ محاکمہ کرنے کے بعد پھر مولانا محمد قاسمؒ صاحب امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اقوال کی توجیہ میں لکھتے ہیں۔

"امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ نیز حلت مال ربوا در صورت مرقومہ مبنی بر اباحت اصلیہ داشتہ اند چنانچہ در درمختار است۔ لان ماله ثمة مصباح ایں نہ فرمودہ اند لان عقد الربوٰ ثمه جائز او غیر ممنوع۔" (مکتوب ہشتم قاسم العلوم صد ۲۵)

دیکھیے حضرت قاسم العلومؒ نے اپنی قوتِ اجتہادی سے ائمہ ثلثہؒ اور امام ابویوسفؒ کے اقوال کو ترجیح دی ہے اور یہ فیصلہ کوئی قوتِ اجتہادی رکھنے والا عالم ہی کر سکتا ہے۔ ہمارے اس قول کی تائید آپ آئندہ مکتوبات قاسمی کے مضامین پڑھ کر خود بے ساختہ کر اٹھیں گے۔ بلکہ ان کی تصانیف اور تمام مکتوبات پڑھ کر مولانا کے اجتہادی مقام کے قائل ہو جائیں گے۔

امام ابن ہمام اور تراویح امام ابن ہمام مشہور حنفی امام ہیں انہوں نے تراویح کے بارے میں یہ فیصلہ دیا ہے کہ تراویح کی آٹھ رکعتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنتیں ہیں۔ اور بیس عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی خصوصاً اور خلفائے راشدین کی عموماً۔ چنانچہ امام ابن ہمام لکھتے ہیں۔

فتحصل من هذا كله ان قيام رمضان سنة احدى عشرة ركعة بالوتر فى جماعة فعله صلى الله عليه وسلم وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين ـ

تو اس مجموعۂ کلام سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ گیارہ رکعتیں وتر سمیت جماعت سے رمضان میں ایسی سنتیں ہیں جن کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا اور تراویح کا بیس ہونا خلفائے راشدین کی سُنت ہے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ لازم پکڑو تم میری سُنتوں کو اور خلفائے راشدین کی سُنت کو۔"

شیخ ابن ہمام نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے دلیل حاصل کی ہے جس میں انہوں نے فرمایا۔

قالت ماكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد فى رمضان ولا فى غيره على احدىٰ عشرة ركعة ـ الخ ـ

حضرت عائشہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم رمضان میں اور رمضان کے علاوہ گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھا کرتے تھے۔

مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ صاحب نے امام ابن ہمام کے اس حدیث سے استدلال کرنے کو مجروح کر دیا ہے لکھتے ہیں۔

" دہانم تنگ زبانم کوتاہ چگونہ ایں حرف بزرگ بر زبان رانم کہ امام ہمام ابن ہمام کہ در جودت طبع یکتائے روزگار و در تبحر مواد شرعیہ بحر زخار بودہ دریں تحقیق خطا کردہ۔ مگر اگر نگویم چکنم نگویم لفظ ماکان یزید کہ دریں حدیث عائشہ واقع ست و مدار زعم تعارض بر ہمان است لاریب بحکم انصاف از باب نغلب است و مفادش کان لا یزید است کہ بر استمرار عدم زیادت دلالت دارد نہ عدم استمرار و دوام زیادت۔"

اس بحث میں قاسم العلوم نے آگے چل کر ثابت کیا ہے کہ بیس رکعات آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی سُنت ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تو اسی کو سُنتِ رسول اللہ سمجھ کر متعین کر دیا ہے۔ رہی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا تو اس کا جواب علماء کے سمجھنے کے لیے مذکورہ بالا عبارت میں پیش کر دیا ہے۔ ہمارا مقصد یہاں صرف اشارہ کرنا ہے بقیہ تفصیلات مصابیح التراویح میں دیکھیئے۔

الغرض حضرت قاسم العلوم بڑے بڑے ائمہ کے کتنے ہی اجتہادی گوشوں پر نگاہوں میں کھٹکنے والے مقامات پر انگلی اٹھانے کی قابلیت رکھتے تھے۔ اور اپنے اجتہادی زور سے اس کی تردید اور اپنے قول کی تائید میں دلائل کے زبردست ہتھیار لے کر میدان میں اُتر آئے تھے۔ ہم یہاں صرف اتنی ہی بات پر اکتفا کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قاسم العلوم اپنے زمانے کے مجتہد تھے۔

یہ تو حضرت والا کا منقولات میں حال تھا کہ اجتہادی مقام رکھتے تھے جہاں عقلی علوم کا تعلق ہے

اس کا ذکر آپ مقدمہ کے آئندہ کے ان ہی صفحات میں پڑھیں گے۔ الغرض حضرت قاسم العلوم، بینہ باز کے بقول سرسید بے مثل تھے۔

حالاتِ زندگی پیدائش

زمانے کا یہ بے مثل عالم شعبان ۱۲۴۸ھ مطابق ۱۸۳۲ء میں نانوتہ ضلع سہارنپور میں پیدا ہوا۔ ان کے والد کا نام شیخ اسد علی ولد شیخ غلام شاہ تھا۔ آپ کے نانا مولوی وجیہ الدین صاحب سہارنپور میں وکیل تھے۔ آپ کی صرف ایک بہن تھیں جو دیوبند میں بیاہی گئی تھیں۔

طالب علمی کا دور

تھوڑی سی عمر میں نانوتے کے مکتب میں تعلیم کا آغاز ہوا۔ پھر آپ کو دیوبند بھیج دیا گیا یہاں شیخ کرامت حسین مرحوم کے مکان پر مولوی مہتاب علی صاحب پڑھاتے تھے ان سے عربی تعلیم کا آغاز ہوا۔ پھر اپنے نانا کے پاس سہارنپور رہے۔ وہاں مولوی محمد نواز صاحب سہارنپوری سے فارسی اور عربی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ ذوالحجہ ۱۲۵۹ھ میں حضرت مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی صدر مدرس عربی کالج دہلی کے ہمراہ دہلی روانہ ہوئے اور ۲ محرم ۱۲۶۰ھ کو دہلی پہنچے۔ ۴ محرم ۱۲۶۰ھ کو دہلی میں مولانا مملوک علی صاحب سے پڑھنا شروع کیا۔ معقولات اور منقولات کی تقریباً تمام کتابیں مولانا موصوف سے پڑھیں البتہ معقولات کی بعض کتابیں مفتی صدر الدین صاحب آزردہ صدر الصدور دہلی سے بھی پڑھیں۔ مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ سوانح قاسمی میں لکھتے ہیں کہ

> "یہ معقول کی کتابیں میر زاہد، قاضی، صدرا، شمس بازغہ ایسے پڑھا کرتے تھے جیسے حافظ منزل سناتا ہے۔"

بعد ازاں حضرت شاہ عبد الغنی صاحب بن شاہ محمد سعید مجددی دہلوی سے ابوداؤد کے سوا صحاح ستہ کی کتابیں پڑھیں اور حدیث میں مہارت حاصل کی۔ ابوداؤد حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری سے پڑھا۔ مولانا مملوک علی صاحب نے آپ کو دہلی کالج دہلی میں داخل کرا دیا لیکن وہاں برائے نام نام درج تھا۔ جیومیٹری کے تمام مقالے خود پڑھ ڈالے۔ منشی ذکاء اللہ صاحب نے امتحان لیا تو امتحان میں پورے اترے۔ اور سب کو حیران کر دیا۔ تمام کالج میں آپ کی دھوم مچ گئی۔ لیکن سالانہ امتحان سے پہلے کالج چھوڑ دیا۔ وہ دنیا کے لیے نہیں بلکہ دین کی خدمت کے لیے پیدا ہوئے تھے تعلیم سے فراغت کے بعد مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری کے مطبع میں کتابوں کی تصحیح کا مشغل اختیار کیا۔ اسی زمانے میں مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری نے بخاری کا حاشیہ لکھا۔ پانچ چھ پارے رہ گئے تھے جن کا حاشیہ مولانا محمد قاسم صاحب نے پورا کیا اور یہ سب سے اعلیٰ کارنامہ تعلیم کے فوراً بعد انجام دینا ان کے علمی مقامات کی بلندی کا پتہ دیتا ہے۔

روحانی تعلیم

تعلیم سے فراغت کے بعد حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ تھانوی مہاجر مکہ سے بیعت کی اور روحانیت کے اعلیٰ مقام پر پہنچے۔ ولایت کے اعلیٰ مقام پر آپکو رسائی حاصل ہوئی اور بہت سے لوگوں کو بادلِ خواستہ بیعت کیا۔

جہاد ۱۸۵۷ء

۱۸۵۷ء کے جہاد میں شاملی کے میدان میں تحصیل کے سامنے حضرت حاجی صاحب کی کمان میں حضرت حافظ محمد ضامن صاحب شہید، مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی مولانا محمد انبر صاحب، مولانا محمد منیر صاحب اور دوسرے رفقاء کے ساتھ مل کر جہاد کیا۔ کنپٹی میں گولی لگی اور معجزانہ طور پر بچ گئے۔ انگریزوں نے گرفتاری کے وارنٹ جاری کر دیئے لیکن گرفتار نہ ہو سکے تا آنکہ حج کا ارادہ کیا۔

حج

جمادی الاخریٰ ۱۲۷۷ھ میں پہلا حج فرمایا۔ راہِ سفر میں قرآن کریم حفظ کیا۔ واپسی سے پہلے حکومت نے عام معافی کا اعلان کر دیا تھا۔ ربیع الاول ۱۲۷۸ھ میں واپس ہوئے۔ واپسی پر منشی ممتاز علی کے مطبع میں میرٹھ میں دس روپیہ کے ملازم ہوئے۔ اسی دوران قیام میرٹھ میں پڑھانے کا سلسلہ جاری کیا۔

دار العلوم دیوبند

محرم ۱۲۸۳ھ میں دار العلوم دیوبند کی بنیاد ڈالی۔ اور اس کی خدمت میں لگ گئے۔

دوسرا حج

۱۲۸۵ھ میں دوسرا حج کیا اور ۱۲۹۴ھ میں تیسرا حج کیا۔

شادی

تعلیم سے فراغت کے بعد دیوبند میں شیخ کرامت حسین صاحب کی لڑکی سے شادی ہوئی جن سے دو لڑکے حافظ محمد احمد صاحب اور میاں محمد ہاشم اور کئی لڑکیاں پیدا ہوئیں۔

تلامیذ اور عقیدت مند

آپ کے شاگردوں میں مشہور تلامیذ شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن اسیرِ مالٹا، مولانا احمد حسن صاحب امروہوی اور مولانا فخر الحسن گنگوہی وغیرہم ہیں مریدین اور عقیدتمند بھی آپ کے بے شمار ہیں۔

مناظرے

آخر عمر میں عیسائیوں، آریوں اور شیعوں سے مناظرے اور بحثیں ہوئی ہیں سب میں کامیاب نکلے۔ مباحثۂ شاہجہانپور میں عیسائیوں اور آریوں سے مشہور مباحثے کیے۔ جو دو مرتبہ ہوئے اور آپ کے ذریعہ اسلام کی سربلندی ہوئی۔ آریوں میں دیانند سرسوتی کا ناطقہ بند کر دیا۔

تصنیفات

آپ کی تصانیف میں تقریر دلپذیر، آب حیات، ہدیۃ الشیعہ۔ حجۃ الاسلام، قبلہ نما، تحذیر الناس، مصابیح التراویح، انتصار الاسلام، لطائف قاسمی، جمال قاسمی، مناظرۂ عجیبہ،

جواب ترکی بہ ترکی، وغیرہا بہت سی کتابیں اور رسالے ہیں جن میں اعدائے اسلام سے اسلام کے دفاع کا پورا سامان موجود ہے۔

وفات

آخری حج کی واپسی میں جہاز میں آپ سخت بیمار ہوئے۔ بچنے کی اُمید نہ رہی تھی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے فضل فرمایا۔ مگر کھانسی رہ گئی جس نے دمے اور ضیق النفس کی صورت اختیار کر لی۔ ہر طرح کے علاج کئے گئے۔ ڈاکٹر عبد الرحمٰن مظفر نگری، مولانا رشید احمدؒ صاحب گنگوہی، مولانا محمد یعقوبؒ صاحب، حکیم مشتاق احمد دیوبندی اور دوسرے ڈاکٹروں، حکیموں اور ویدوں کے علاج کرائے گئے لیکن بے سود۔ آخر سہ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۵ اپریل ۱۸۸۰ء بروز جمعرات بعد نماز ظہر دیوبند میں دنیا سے رخصت ہوئے۔ مغرب کی نماز کے بعد دار العلوم دیوبند کے مشرق شمال میں قریب ہی دفن کر دیئے گئے۔ آج تک ان کا مزار دیوبند میں کچا موجود ہے اور سرہانے سنگ مرمر پر ایک کتبہ لکھا ہوا ہے جس پر آپ کا نام نامی اور سن وفات درج ہے انا للہ وانا الیہ راجعون

آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے

مکتوباتِ قاسم العلوم

زندگی کے ان مختصر حالات کے بعد اب ہم مولانا کے فارسی مکتوبات کی طرف جو قاسم العلوم کے نام سے مشہور ہیں اپنی عنانِ قلم موڑتے ہیں اور ان مکتوبات کے پسِ منظر اور تاریخی خاکے کی طرف لیے چلتے ہیں جن کے لیے ہم نے اس مقدمے کی بنیادیں اٹھائی ہیں۔

حرفِ حقیقت

قاسم العلوم کا پس منظر
ایک تاریخی خاکہ

سو سال پہلے کی بات ہے کہ ایک صاحب منشی ممتاز علی صاحب میرٹھی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دار العلوم دیوبند کے خاص عقیدتمندوں میں سے تھے۔ انہوں نے میرٹھ میں مطبع مجتبائی جاری کیا تھا اور بعد ازاں اسے دہلی منتقل کر لیا تھا۔ ۱۸۷۶ء میں انہوں نے یہ مطبع پانچسو روپیہ میں مولانا عبد الاحد صاحب کو فروخت کر دیا تھا۔ جنہوں نے اس کو بام عروج تک پہنچایا۔ بہر حال مطبع مجتبائی کے اصل بانی منشی ممتاز علی تھے۔ انہوں نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کے کچھ فارسی مکتوبات قاسم العلوم کے نام سے ۱۲۹۲ھ میں چار نمبروں میں شائع کئے جن کی تفصیلات ہم آئندہ سطور میں پیش کر رہے ہیں۔ پہلے نمبر کے ٹائٹیل کی عبارت سے طباعت کا مہینہ، سال اور اس کی تصحیح جو خود حضرت مولانا نے فرمائی، واضح ہوتی ہے۔ عبارت یہ ہے۔

نمبر اوّل

من یرد اللہ بہ خیراً یفقھہ فی الدین المنۃ للہ کہ بزبان سعید وادان حمید رسالہ عجیب و غریب کہ در تحقیق مضامین دلچسپ و تدقیق نکات دلنشیں فرد فرید است مطبوعہ تاریخ پانزدہم ۱۵ ماہ ربیع الاوّل ۱۲۹۲ھ موسوم برسالہ

قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی محمد قاسم صاحب سلمہ

بتصحیح مولانا ممدوح کہ در علم و عمل خویش بقیۂ سلف صالحین ہستند و بجودت طبع و ذکاوت ذہن خود یادگار علماء محققین۔

در مطبع مجتبائی دہلی باہتمام محمد ممتاز علی طبع گردید

اس کے اول میں منشی ممتاز علی صاحب نے جو ایک صفحہ کا تعارفی مقدمہ لکھا ہے اس میں تحریر فرماتے ہیں۔

"یہ خادم ازلی محمد ممتاز علی مہتمم و میرزا عبدالرزاق بیگ منصرم مطبع مجتبائی عرض کرتے ہیں کہ فخر الاماثل و مرجع الافاضل حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب مد فیوضہم کی بعض تصنیفات اپنی نظر سے گذریں جن کے دیکھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہے تحقیق بیان تدقیق مضامین سے سلف صالحین اور علماء محققین کے علم کا مزا ملتا ہے۔ لہذا ہم نے بنظر خیر خواہی خلائق چھاپنا ان کا مناسب جانا تاکہ ہر شخص کو فائدہ حاصل ہو اور اس نمونۂ قدرت خداوندی کو دیکھ کر ہر ایک کا ایمان کامل ہو اور نام اس مجموعہ کا رسالہ قاسم العلوم رکھا۔"

اشتہار قاسم العلوم

اس نمبر کے ٹائیٹل کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تصحیح حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے خود فرمائی ہے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام "قاسم العلوم" منشی ممتاز علی صاحب نے خود رکھا ہے۔ ان نمبروں کے شائع کرنے سے پہلے منشی ممتاز علی صاحب نے ایک اشتہار چھاپ کر شائع کیا جس کی عبارت ان ہی کے الفاظ اور رسم الخط میں حسب ذیل ہے۔

اشتہار قاسم العلوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

"جناب مولوی محمد قاسم صاحب کو اکثر صاحب جانتے ہوں گے۔ مناقشہ، مجادلہ سے حذر کرتے ہیں۔ اور عالم بے تعلقی میں آزادانہ بسر کرتے ہیں۔ اگر کسی صاحب نے کبھی بلاد دور دست سے کسی مسئلہ مشکل و امر لاینحل میں کچھ استفسار کیا تو اس کا جواب لکھ دیا ورنہ کسی سے کچھ کام نہیں اور کیوں کر ہو نفسانیت کا نام نہیں بندہ ان کی وضع آزادانہ کا عاشق اور ان کے کلام محققانہ کا شائق ہے۔ مدت سے اس فکر میں تھا کہ کسی طرح آپ کا کلام حاصل کیجئے اور چھاپ کر عام طبعان روزگار کو تماشا قدرت کا دکھا دیجئے مگر کچھ بن نہ آتی تھی حسرت باقی تھی آخر حسن اتفاق سے مولانا دہلی میں کیوں نہ تشریف لے آئیں اور غریب خانہ ہی میں کیوں نہ قیام فرمائیں۔ نہایت

خوش ہوا آپ کا کلام حاصل کیا چنانچہ تمام خطوط کو جن کی تفصیل ذیل میں درج ہے جمع کر کے ایک رسالہ لکھا ہے اور اس کا نام "قاسم العلوم" رکھا۔ یہ رسالہ تخمیناً چھ جزو کا مطبع احقر میں بتصحیح و مقابلہ مولوی صاحب ممدوح کے ماہ بماہ ایک مرتبہ چھپ کر شائقین و شائق علم دین دعاشقین جناب محبوب رب العالمین کی خدمت میں ارسال کیا جایا کرے گا۔ اہل شہر کو فی روپیہ ۲۰ جزو اور صاحبان بلاد دور و درست کو فی جزو ایک آنہ مع محصول ڈاک دیا جایا کرے گا اور قیمت رسالہ کی مشتریان سے ماہ بماہ لی جائے گی۔ جن صاحب کو خریدنا اس رسالہ کا منظور نہ ہو وہ صاحب براہ عنایت رسالہ مرسلہ کی قیمت ارسال فرما کر اپنی مافی الضمیر سے بذریعہ تحریر بلا ٹکٹ بیرنگ مطلع فرمائیں اور مشتریان اگر ٹکٹ مرسل فرمائیں تو مع فیس بھجوائیں۔"

المشتہر محمد ممتاز علی مہتمم مطبع دہلی ساکن بازار چاوڑی دہلی

مذکورہ اشتہار سے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا ربیع الاول ۱۲۹۲ھ سے کچھ پہلے دہلی میں آکر مقیم ہونا۔ خود منشی صاحب کے مکان پر مولانا کا قیام پذیر ہونا۔ قاسم العلوم کے مکتوبات مولانا سے حاصل کرنا۔ مولانا کا مکتوبات اور کتابت کردہ کاپیوں پر نظر ثانی اور ان کی تصحیح کرنا ثابت ہوتا ہے یہی وہ زمانہ ہے جب مولانا کے دہلی میں پادری تارا چند سے مناظرے ہوئے ہیں اور پادری کو شکست فاش دی ہے۔

پھر بھی غلطیاں رہ گئیں

اگرچہ مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے کتابت کردہ کاپیوں کی خود تصحیح کی ہے لیکن کاتب کی ستم ظریفی نہ کہئے تو کیا کہئے کہ:

۱۔ پہلے نمبر کے آخر میں پچیس کتابت کی غلطیوں کی تصحیح چھاپی گئی ہے۔

۲۔ دوسرے نمبر کے آخر میں بھی "غلط نامہ۔ رسالہ قاسم العلوم" کے ضمن میں کتابت کی اسّی غلطیوں کی تصحیح طبع کی گئی ہے۔

لیکن چوتھے نمبر کے آخر میں صحت نامۂ الفاظ یا غلط نامہ کہہ لیجئے موجود نہیں ہے۔ حالانکہ اس میں بھی کتابت کی کئی غلطیاں ہماری نظر سے گذریں۔ بلکہ پہلے تین نمبروں میں بھی تصحیح اور مقابلے کے باوجود پھر بھی کتابت کی غلطیاں رہ گئی ہیں۔ جن کو ہم نے اپنی نقل میں درست کیا ہے۔ غلطیوں کا تصحیح اور مقابلے کے باوجود رہ جانا طباعت وکتابت کی کرامتوں میں سے ایک کرامت نہ کہیں تو کیا کہئے کہ یہ رہ ہی جاتی ہیں جن کا ہمیں خود بارہا تجربہ ہوا ہے۔

مذکورہ بالا اشتہار کی عبارت سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ قاسم العلوم گویا ایک ماہوار رسالہ ہے جو ماہ بماہ قارئین کے پاس پہنچا ہے گا اور اس میں حضرت قاسم العلوم کے خطوط یا دیگر فیوض علمیہ کی اشاعت ہوا کرے گی۔ ان نمبروں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ:۔

۱۔ پہلا نمبر:۔ ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو شائع ہوا۔

۲۔ دوسرا نمبر:۔ اس پر کوئی تاریخ طبع و اشاعت درج نہیں۔

۳۔ تیسرا نمبر:۔ اس کے اندرونی ٹائیٹل پر ۱۵ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔

۴۔ چوتھا نمبر:۔ اس کے اندرونی ٹائیٹل پر ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اور تیسرے نمبروں کی تاریخوں میں غلطی ہو گئی ہے۔ کیونکہ جب رسالہ قاسم العلوم ماہ بماہ شائع ہو رہا ہے تو

پہلا نمبر:۔ ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو

دوسرا نمبر:۔ ۱۵ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ کو

تیسرا نمبر:۔ ۱۵ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۲ھ کو

چوتھا نمبر:۔ ۱۵ جمادی الآخر ۱۲۹۲ھ کو

شائع ہوا۔ لہٰذا پہلے اور چوتھے نمبروں کی تاریخہائے طباعت تو درست ہیں مگر دوسرے نمبر پر تاریخ کا اندراج نہ ہونا اور تیسرے پر ۱۵ ربیع الثانی کا درج کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔ بہر حال یہ آپ کے فہم پر چھوڑتا ہوں۔

ایک اور اشتہار جو چوتھے نمبر کے آخر میں چھپا ہے: چوتھے نمبر کو دیکھا گیا تو اس کے آخر میں ایک اور اشتہار منشی ممتاز علی مالک مجتبائی دہلی کی طرف سے چھپا ہوا ملا جس کا مضمون یہ ہے۔

اشتہار قاسم العلوم

جن صاحبان نے آج تک قیمت قاسم العلوم کی عنایت نہیں کی لہٰذا اب بذریعہ اشتہار مطلع کیا جاتا ہے کہ مہربانی فرما کر قیمت حسب تفصیل ذیل ہر چہار جلد کی علیحدہ علیحدہ ملاحظہ فرما کر قیمت ہر ایک جلد کی صفحہ اول یعنی ہر جلد مذکور پر مع نمبر کے تحریر ہے معائنہ کر لیں اور اب نمبر چہارم ارسال خدمت ہوتا ہے آئندہ جس قدر تیار ہو گی پھر اطلاع مع قیمت کے دی جاوے گی۔ فقط

تفصیل ہر چہار جلد

جلد اول	جلد دوم	جلد سوم	جلد چہارم
۴ر	۵ر	۴ر	۳ر
		۲ پائی	۱ پائی

ہم نے بعینہ ان ہی کے رسم الخط اور الفاظ میں اشتہار کی نقل ہدیۂ قارئین کر دی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسالوں کو چھاپ کر لوگوں کے پاس بھیج دیتے تھے اور پھر قیمت کے وصول ہونے کی امید رکھتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ چوتھے نمبر کے بعد بھی جو وہ کچھ چھاپیں گے اس کی طباعت اور اس کی قیمت کی بھی اطلاع دیں گے۔ اس اشتہار سے مطبع کے مالک ہونے کا بھی صاف پتہ چلتا ہے۔

مگر ان چار نمبروں کے بعد یہ سلسلہ جاری نہیں رہا۔ غالباً لوگوں سے قیمت وصول ہونے میں مایوسی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ گو یہ قیمت تو معمولی قیمت تھی مگر

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

تفصیل مکتوبات

قاسم العلوم کے اشتہار کے ساتھ منشی ممتاز علی صاحب نے جن مکتوبات کے چھاپنے کا اشتہار دیا تھا وہ اس کے آخر میں درج ہیں اور نمبروں کے ٹائیٹلوں پر بھی مضامین مکتوبات کے عنوان درج ہیں۔ پہلے نمبر میں دو مکتوب ہیں ایک مولوی محمد فاضل کے نام اور دوسرا مولانا محی الدین صاحب کے نام۔

مکتوب اول (فارسی)

در جواب شبہ بعض فضلا کہ در بارہ عدم مملوکیۂ فدک در رسالہ ہدیۃ الشیعہ تحقیق کردہ شد بدل اوشاں از روایت واقدی افتادہ بود

پہلا خط

بعض فضلاء کے شبہ کے جواب میں ہے جو شبہ کہ ان کو واقدی کی روایت سے ہدیۃ الشیعہ (مصنفہ مولانا محمد قاسم صاحب) کے رسالے میں باغ فدک کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے نہ ہونے کے بارے میں تحقیق کے خلاف ان کے دل میں پیدا ہوا۔

یہ مکتوب مولانا محمد قاسم صاحب نے مولوی محمد فاضل صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولوی محمد فاضل صاحب مولانا محمد قاسم کے خدام میں سے تھے اور انہوں نے حضرت مولانا سے علوم کا استفادہ بھی کیا ہے۔ حضرت مولانا نے اپنی تصنیف "ہدیۃ الشیعہ" میں فدک نامی گاؤں کو جو خیبر کے رقبے میں تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت سے خارج ثابت کیا ہے اور واقدی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک آپ کی

علیت بن تھا۔ مولوی محمد اسمٰعیل صاحب نے اپنے خط میں اس شبہ کو ظاہر کیا تھا۔ مکتوب ان ہی کے جواب میں ہے جو چھپے ہوئے اٹھارہ صفحات میں ہے روایت واقدی کے متعلق اس مکتوب میں مولانا لکھتے ہیں۔

حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارہ بآں کردہ اند اول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجملہ وضاعین او شاں را شمردہ اند آنانکہ توثیق وشاں کردہ اند فقط توثیق او شاں کردہ اند توثیق جملہ رواۃ ایشاں نکردہ اند تا وقتیکہ حال جملہ رواۃ معلوم نشود نتواں گفت کہ ایں حدیث او شاں چہ حالی دارد صحیح است یا ضعیف (قاسم العلوم ص)

مرفوع حدیث کہ واقدی کے حوالے سے آپ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اول تو اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہے کہ محدثین نے ان کو منجملہ جھوٹی حدیثوں کے گھڑنے والوں میں شمار کیا ہے اور جن لوگوں نے ان کو معتمد قرار دیا ہے تو انہوں نے صرف واقدی کو معتمد کہا ہے ان کے تمام راویوں کی توثیق نہیں کی ہے جب تک کہ تمام راویوں کے حالات معلوم نہ ہوں اس وقت تک نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی یہ حدیث کیا حالت رکھتی ہے صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ (قاسم العلوم ص۱)

آخر میں خلاصے کے طور پر لکھتے ہیں۔

الغرض موجب ملک کہ قبض است بطور استحقاق فعلی در مرتبہ تحتانی نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را بہ نسبت اموال فے حاصل ابد نہ دیگر را و در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلی آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ مسلم مگر در آں مرتبہ بیع و شرا و ہبہ و میراث وغیرہ تصرفات را رسائی نیست۔

الغرض ملک کا سبب جو کہ قبضہ ہے۔ مرتبہ تحتانی میں استحقاق فعلی کے طور پر نہ تو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اموال فے کی یہ نسبت حاصل تھا اور نہ اوروں کو اور مرتبہ فوقانی میں قبضہ اور ملک اور استحقاق فعلی تمام امور آں سرور صلی اللہ علیہ وسلم کو مسلم لیکن اس مرتبے میں بھی خرید و فروخت اور مال فے کا ہبہ کرنا اور میراث وغیرہ کے تصرفات اور حقوق تصرفات تک آپ کی بھی رسائی نہیں ہے۔

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین قَالَ قُلْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَیْنَ کَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ یَّخْلُقَ خَلْقَہٗ قَالَ کَانَ فِیْ عَمَاءٍ

دوسرا خط

ابو رزین کی اس حدیث کی شرح میں ہے انہوں نے کہا کہ میں نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا وہ

مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ ۔ کہ در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است ۔

ایک بادل میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا تھی اور اس کے اوپر بھی ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا یہ حدیث مشکوٰۃ میں ترمذی سے لی گئی ہے۔

یہ فارسی مکتوب مولوی محی الدین خانصاحب شاگرد رشید کے نام ہے جو چالیس مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے گویا پہلے نمبر کے ان دونوں خطوط کے کل صفحات باسٹھ ہیں۔ تمہیدات کے بعد کی تشریح اور متشابہات پر قلم فرسائی کرتے کرتے حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب عماء کی لفظی اور معنوی تحقیق کے بارے میں لکھتے ہیں۔

عماء بالمد ابر را گویند۔ مگر پیشتر گفتہ ام کہ ؎

عماء مد کے ساتھ بادل کو کہتے ہیں مگر میں نے پہلے کہہ دیا ہے کہ

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتابی دیگر است

غیب کا بادل اور پانی اور ہے
اور اسکا آسمان اور آفتاب اور ہے

دریں عالم اگر ابر نیست کہ زیر آسمان و بالا زمین است در عالم غیب و بطون کہ موطن وجوب است، آں وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبۂ ذات است کہ منبع صفات فاعلات باشد و بالاء مرتبۂ منفعلات اعنی ممکنات است۔ ہر صفتی وجودی کہ باشد لازم اوست و ہر حقیقتی عدمی کہ بینی یکے از آثار اوست۔ چناں کہ نشو و نما ر نباتات بآمیزش تنزل آں ابر خیرات و برکات و چوں باشد الوجود خیر کلہ چنانکہ اولیں سامان کائنات ایں وجود است کہ باں اشارہ کردہ ام چہ صادر اول ہموں است و ہمہ صادرات از اتباع او۔" (قاسم العلوم مکتوب دوم ص۶)

اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہے تو غیب اور اسرار کی دنیا میں جو اللہ تعالیٰ کے رہنے کی جگہ ہے ابر اس پھیلے ہوئے وجود کو کہنا چاہیئے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے رتبے کے نیچے ہے جو کہ عمل کرنے والی صفتوں کا منبع ہے اور کائنات کے مقام سے اوپر ہے۔ ہر وجود رکھنے والی صفت جو بھی ہو اس کی ذات کے لیے لازم ہے اور ہر نہ ہونے والی حقیقت جو تم دیکھتے ہو اس کے آثار میں سے ایک اثر ہے جس طرح نباتات کی نشو و نما اس بادل کے پانی کے ملنے سے ہوتی ہے اسی طرح تمام کائنات جو ہم دیکھتے ہیں اس بھلائیوں اور برکتوں والے ابر یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمت کی بارش سے ہے اور کیوں نہ ہو وہ ذات تو سراپا خیر ہے۔ جس طرح نباتات کے اگنے کا سب سے پہلا ذریعہ ابر باراں ہے اسی طرح اس کائنات کے وجود کا سب سے پہلا ذریعہ یہی پھیلا ہوا وجود ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ سب سے پہلا صادر یہی وجود ہے اور باقی تمام صادرات اس کے تابع ہیں۔" (قاسم العلوم ص۶)

دیکھئے حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نے اس متشابہ حدیث کو کس خوبصورتی سے حل کیا ہے کہ علمائے فحول کی گردنیں اس امامِ زمانہ کے سامنے شکریئے میں جھک جاتی ہیں۔ یہ تو ہم نے ان کے طویل خط میں سے مختصر سی عبارت آپ کی تسکینِ ذوق کے لیئے پیش کی جاتی ہے پورا خط آپ خود پڑھیئے۔

اب قاسم العلوم کے دوسرے نمبر کی طرف آیئے اس نمبر میں تیسرا، چوتھا اور پانچواں تین مکتوب ہیں۔ تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین کے نام ہے جو مطبوعہ پینتالیس ۴۵ صفحات پر ہے۔ چوتھا مکتوب بھی انہی مولوی فدا حسین کے نام ہے اور یہ مطبوعہ دس ۱۰ صفحات میں ہے اور پانچواں مکتوب مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی کے نام ہے جو حجۃ الاسلام کے ارشد تلامذہ میں سے تھے۔ یہ مطبوعہ مکتوب بتیس ۳۲ صفحات کا ہے۔ گویا اس مجموعہ نمبر کے کل صفحات ستاسی ۸۷ ہیں۔ ان تینوں خطوط کے عنوانات مضامین حسبِ ذیل ہیں۔

مکتوب سوم

در تحقیق مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهٖ۔
ایضاح معنی قید عند الذبح کہ اکثر مفسرین افزودہ اند۔

تیسرا خط

وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے اس میں مفسرین نے ذبح کے وقت کی قید جو لگائی ہے اس خط میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

حضرت شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهٖ کی فہرست میں وہ جانور بھی شامل کرتے ہیں جو کسی کی نذر کے طور پر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا کہ شیخ سدو کا بکرا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے اپنے اس مکتوب میں دونوں تفسیروں پر مجتہدانہ رنگ میں جو بحث کی ہے وہ دونوں کی جان ہے نیز اس سلسلے میں انہوں نے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ کی حدیث پر جو کلام کیا ہے وہ بھی اپنی نظیر آپ ہے سچ تو یہ ہے کہ یہ حجۃ الاسلام کا ہی حصہ ہے ما اهل لغیر اللہ بہ پر محاکمہ کرتے ہوئے حجۃ الاسلام لکھتے ہیں۔

محاکمہ حجۃ الاسلام

امیگوئیم مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهٖ ہماں باشد کہ وقت ذبح نام غیر بر زبان برند و تشہیر سابق و نیت اولی را دریں باب ہیچ مدخلت نباشد مگر احصل ایں جملہ بجز ایں چہ باشد کہ ایں قسم المطور اصطلاح شرعی مجملہ

ہم کہتے ہیں کہ ما اہل لغیر اللہ بہ وہی ہوتا ہے کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام زبان سے کہیں اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کا اس بارے میں کوئی دخل نہیں لیکن اس جملہ کا ماحصل اس کے سوا اور کیا ہے کہ اس قسم

ما اُهِلَّ لِغَیرِ اللّٰهِ بِهٖ نباید گفت۔ مگر ازیں قدر حلال نتواں گفت کہ ایں خیال آرزوی است محال۔ آری اگر حرمت منحصر در ما اُهِلَّ لِغَیرِ اللّٰهِ بِهٖ بودی چشم محللاں خنک گردیدی و شایقان ذبیحہ شیخ سدو وغیرہ را در خوردن آں تردّدی پیش نیامدی و چونکہ اسباب حرمت کثیر باشند فقط ازیں قدر شاد نباید شد۔ باقی ماند اینکہ اینجا ازاں اسباب کدام است البتہ ایں سخن گفتنی و شنیدنی است۔ میگویم سرمایہ حرمت ایں جانوراں ہماں نیت لغیر اللہ است۔"

(قاسم العلوم مکتوب سوم نمبر۲ ص۴۴، ۴۵)

کو اصطلاح شرعی کے طور پر منجملہ ما اُهِلَّ لِغَیرِ اللّٰهِ بِهٖ نہ کہنا چاہیئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہ کہنا چاہیئے کیونکہ یہ خیال ایک محال آرزو ہے ہاں اگر ما اھل لغیر اللہ بہ میں ہی حرمت منحصر ہوتی ہے تو حلال کہنے والوں کی آنکھ ٹھنڈی ہو جاتی اور شیخ سدو کے ذبیحہ کے شائقین کو اسکے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ آتا مگر جب کہ حرمت کے اسباب بہت سے ہوں تو صرف اتنی بات سے خوش نہیں ہونا چاہیئے باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان اسباب میں سے کون سے اسباب ہیں تو یہ بات کہنے اور سننے کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کی وجہ وہی لغیر اللہ کی نیت ہے

ہم نے اس مختصر سی عبارت میں پورا محاکمہ تو درج نہیں کیا لیکن اہل علم کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینے اور غیر اللہ کے نام پر کسی جانور کو نامزد کر دینے میں حضرت حجۃ الاسلام نے جو قدر مشترک معلوم کی ہے وہ دونوں تفسیروں کے لیے مطابقت کا سامان پیدا کرتی ہے اس لیے اس آیت کے ضمن میں اگر حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے کسی غیر اللہ کے نامزد جانور کو حرمت میں شامل کر لیا ہے تو کیا مضائقہ ہے۔

مکتوب چہارم

در معصومیۃ انبیاء علیہم السلام و ہم تحقیق حقیقت کلی طبعی۔

چوتھا خط

انبیاء علیہم السلام کے گناہوں سے معصوم ہونے اور کلی طبعی کی حقیقت کے متعلق ہے

معصومیت انبیاء کے بارے میں حجۃ الاسلام تحریر فرماتے ہیں :-

بزعم احقر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام از صغائر و کبائر قبل النبوۃ و بعد النبوۃ بہر طور کہ باشد معصوم اند۔ در کلام اللہ میفرمایند: قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰهُ و ہمچنیں لَقَدْ کَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فرمودہ

احقر کے گمان میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد چھوٹے اور بڑے گناہوں ہر صورت میں معصوم ہیں ..... کلام اللہ میں فرماتے ہیں کہدیجئے اگر تم اللہ کو محبوب رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو اللہ تمہیں محبوب رکھے گا، اور اسی طرح "البتہ تمہارے

اند۔ ایں دو آیت باتباع مطلق ہدایۃ میفرمایند"

(قاسم العلوم ص٣ م٣)

لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اسوۂ حسنہ موجود ہے" فرمایا ہے یہ دونوں آیتیں اتباع کی طرف رہبری کرتی ہیں۔

حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کے مقام اجتہاد کا ان عبارتوں سے پتہ چلتا ہے انہوں نے مذکورہ بالا دو آیتوں سے کہ ان میں مطلق اتباع پایا جاتا ہے یہ نتیجہ نکالا کہ اتباع مطلق اسی شخصیت کا کیا جاتا ہے جو صغائر و کبائر سے پاک ہو لہٰذا انبیاء صغائر و کبائر سے پاک ہوتے ہیں۔

کلی طبعی کی حقیقت

دوسری چیز جس کی تحقیق اس مکتوب میں سائل کے سوال کی بناء پر کی گئی ہے وہ کلی طبعی ہے۔ اس کے متعلق کچھ لکھنے سے پہلے حجۃ الاسلام تحریر فرماتے ہیں۔

اکنوں حال کلی طبعی باید گفت۔ برادر من ہر چند ایں ہیچمدان از ہر دو کوچہ منقول و معقول نابلد است مگر بہ نسبت معقول اگر دعویٰ ناآشنائی محض کنم زیبا است مگر بایں نظر کہ قدوہ و امام دریں فن عقل است نہ نقل اگر براقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشان خبر نیست گو مباد آخر کم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری ایں راہ کافی است"۔ (قاسم العلوم م٢ ص٨-٩)

اب کلی طبعی کا حال کہنا چاہیئے۔ میرے بھائی ہر چند یہ ناچیز علم منقول و معقول دونوں سے ناواقف ہے لیکن علم معقول کے متعلق اگر محض ناآشنائی کا دعویٰ کردوں تو زیبا ہے مگر اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ اس فن (منطق و فلسفہ) میں عقل امام ہے نہ کہ نقل تو اگر پہلے معقولی علماء کے اقوال پر میری نظر نہیں ہے ان کی قیل و قال سے آگاہی نہیں ہے تو نہ سہی آخر تھوڑی بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے عنایت فرمائی ہے، اس راہ کی رہبری کے لیے کافی ہے۔

اس عبارت میں واقعی عاجزی و انکساری کی ایک طرف جھلک ہے اور یہ تحریر فرمایا گیا ہے کہ علم منقول یعنی تفسیر و حدیث و فقہ سے میں ناواقف ہوں تو دوسری طرف علم معقول یعنی عقلیہ علم منطق و فلسفہ کے کوچے سے بھی ناواقف ہوں۔ اس حقیقی انکساری کے باوجود ایک طرف وہ علوم منقولات میں زمانے کے مجتہد نظر آتے ہیں اور دوسری طرف منطق و فلسفہ کے بھی وہ امام معلوم ہوتے ہیں

ہم نے حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی سوانعمری میں جو "انوار قاسمی" کے نام سے زیر طبع ہے آپ کے علوم عقلیہ اور نقلیہ میں مجتہدانہ رنگ اور امامانہ مقام سے سیر حاصل بحث کی ہے اس سے آپ اندازہ لگا سکیں گے کہ حجۃ الاسلام کیا تھے۔ میاں سچ کہہ دوں اور حق کہہ دوں کہ آپ کے زمانے میں آپ سے بڑھ کر اور آپ کے مقام جیسا اونچا اور بلند پایہ عالم کوئی نہ تھا۔ یک طرف ان کی عقل سلیم تھی جو قدرت نے ان کو عطا کی تھی اور دوسری طرف انکے

دل و دماغ پر تفسیر و حدیث، فقہ اور تصوف کا منجانب اللہ فیضان ہوتا تھا اور اس کی روشنی میں وہ دیکھتے تھے اور دوسروں کو دکھاتے تھے۔

مذکورہ عبارت میں بھی انہوں نے فرمایا ہے کہ اگرچہ اگلے زمانے کے منطق کے اماموں نے کلی کے متعلق جو کچھ کہا ہے ان کے اقوال پر میری سر دست نظر نہیں ہے لیکن چونکہ کلی، عقلی علم سے تعلق رکھتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے مجھے خود اتنی عقل عطا فرمائی ہے کہ میں ذاتی طور پر کلی کے بارے میں اس کی حقیقت کا انکشاف کر سکتا ہوں اس لئے انہوں نے اس کے بارے میں اپنی ذاتی رائے پیش کی ہے۔

شاہ جہانپور کے مناظرے میں دیانند سرسوتی نے منطق بگھارنی شروع کی اور غلط اصطلاحات پیش کیں اور کہا کہ ایک مطلک (مطلق) ہوتا ہے جو قید ہو اور ایک مکید (مقید) ہوتا ہے جو آزاد ہو۔ غرض الٹا جاہل الٹی ہی بات کہہ گیا۔ اس پر حجۃ الاسلام کی عقلی قوتوں میں جوش آگیا اور مقابل کے مقابلے میں ایسے مواقع پر جوش آ ہی جایا کرتا ہے لیکن ایک جوش بے ہوش ہوتا ہے جو جاہل کیا کرتے ہیں اور ایک جوش باہوش ہوتا ہے جو دانشمند کیا کرتے ہیں حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسمؒ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جوش باہوش ہوتا تھا اور پھر انکے سامنے نہ کوئی ٹھہرا اور نہ ٹھہر سکتا تھا چنانچہ دیانند کی اس "منطق بگھارنی" پر فرمایا۔

"تم نے منطق جاننے والے دیکھے ہی نہیں۔ خدا کے فضل سے اب بھی منطق جاننے والے ایسے موجود ہیں جو از سر نو منطق ایجاد کر ڈالیں"۔ (میلہ خدا شناسی)

اس مقولے میں حضرت حجۃ الاسلام کا اشارہ اپنی طرف تھا کہ خدا کے فضل و کرم سے میں نئے علم منطق کو ایجاد کر سکتا ہوں۔ مطلب یہ تھا کہ جن مناطقہ نے اپنے ذہن رسا سے علم منطق مدون کیا اور اس کی اصطلاحات اور مقدمات مدون کئے اور کلی، جزئی، جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام، موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ اصطلاحیں ایجاد کیں اسی طرح مطالب (مفاہیم ذہنی کو ثابت کرنے کے لیے اس کے مقابلے میں منطق کی ایک نئی طرز نکال کر اس کی اصطلاحات وضع کی جاسکتی ہیں جس طرح سائنس جو لوگوں نے وضع کی ان کے نظریات کچھ اور تھے رفتہ رفتہ جب مشاہدات اور تجربات کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا تو آج کا سائنسدان چاند[1] اور زہرہ پر کمندیں ڈالنے میں کامیاب ہو گیا۔

یونان کے سائنسدانوں نے آب و باد و خاک و آتش چار عناصر ایسے پیش کئے تھے جو مفردات ہیں اور ان

---

[1] امریکہ نے انسان کو چاند پر اتار دیا۔ پہلا شخص جس نے ۲۰-۲۱ جولائی ۱۹۶۹ء کو اتوار اور پیر کی درمیانی شب ایک بج کر ۱۷ منٹ پر چاند پر قدم رکھا۔ امریکہ کا آرمسٹرانگ ہے (مترجم)

میں کوئی چیز اور نہیں ہے لیکن آج کے سائنسدانوں نے ثابت کر کے دکھا دیا کہ ان کو مفرد کہنا غلط ہے خود پانی میں کتنے اجزاء و دوسری اشیاء کے موجود ہیں اس لیے پانی ان کے نظریے کے مطابق مرکبات میں شامل ہو گیا۔

ٹھیک اسی طرح منطق کا علم بھی جدید طور پر مدون کیا جا سکتا ہے اور حضرت حجۃ الاسلام میں واقعی یہ قوت عقلیہ موجود تھی کہ وہ از سر نو منطق کی تدوین کر ڈالیں۔ حجۃ الاسلام کے شاگرد رشید مولانا حکیم منصور علی خان مراد آبادی جو بعد میں نظام حیدر آباد دکن کے یہاں ملازم ہوئے اور بڑے طبیب بن کر اونچے مقام پر پہنچے اور حیدر آباد دکن کے ہو رہے اور جن کے بیٹے حکیم مقصود علی خان صاحب عرصے تک دار العلوم دیوبند کے مخلص اور پرجوش رکن مجلس شوریٰ رہے وہ مولانا منصور علی صاحب حضرت حجۃ الاسلام یعنی اپنے استاد کی مجلس درس میں بیٹھ کر ان سے علوم کا استفادہ کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچے کہ علوم عقلیہ میں بھی ان کا مقام بہت اونچا تھا۔ چنانچہ اپنی ایک تحریر میں وہ صاف لکھ گئے۔

"میں نے جناب مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی کو خوب دیکھا ہے اور ان کی تقریر بھی سُنی ہے اور ان کے خیالات اور اوصاف پر غور کیا ہے۔ ان کا ذہن مصنفین فلسفہ کے ذہن سے بھی عالی تھا۔ وہ ہر مسئلہ شرعی کو دلائل سے ثابت کرنے پر اور مسئلہ فلسفی مخالف شرع کو دلائل سے رد کرنے پر ایسے قادر تھے کہ دوسرے کسی عالم کو میں نے ایسی قوتِ علمیہ اور قوتِ بیانیہ والا نہیں دیکھا۔" (مذہب منصور حصہ دوم)

ایک اور جگہ مولانا حکیم منصور علی خان صاحب مذہب منصور کے ابتدائی صفحات میں جو حضرت حجۃ الاسلام کے علوم عقلیہ سے متعلق ہیں لکھتے ہیں۔

"(مولانا محمد قاسمؒ صاحب) نے تمام احکام شرعی کو معقولات کر دیا ان (مولانا محمد قاسمؒ صاحب) کا مقولہ تھا کہ:۔ "تمام احکام الٰہی و رسالت پناہی عقلی ہیں مگر ہر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں" اور فی الواقع وہ جب کسی مسئلہ کو دلائلِ عقلی سے ثابت کرتے تھے تو اہل علم بھی حیران رہ جاتے تھے ظاہر میں کوئی حکم اگرچہ خلافِ قیاس معلوم ہوتا تو مولانا (محمد قاسم) صاحب کی تقریر سے بالکل عقل کے مطابق معلوم ہوتا تھا۔ اصول فلسفہ کو جو شرع شریف کے خلاف ہیں جب دلائل عقلیہ سے رد کرنا شروع کرتے تھے تو ایسا یقین ہوتا تھا کہ ارسطو و افلاطون ان کے مقابلے میں طفل مکتب تھے۔ احکام شرعیہ میں اگر کوئی شخص اعتراض کرتا تو ایسی تقریر معقول فرماتے تھے کہ معترض کو اطمینان ہو جاتا تھا فرمایا کرتے تھے کہ:۔

"مجھ کو اعتراض کا جواب دینے میں تامل نہیں ہوتا بلکہ جواب میں اس قدر دلائلِ عقلی پیش نظر

آتے ہیں کہ ان کو انتخاب کرنے میں ذرا تامل کرنا پڑتا ہے"۔ (مذہب منصور جلد دوم)

حضرت حجۃ الاسلام کے اس جملے نے کہ تمام احکام الٰہی و رسالت پناہی عقلی ہیں مگر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں ہمیں اس راہ میں ڈال دیا ہے کہ حضرت حجۃ الاسلام کو عقلی طور پر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ تک رسائی تھی۔ حجۃ الاسلام نے یہ وہ بات فرمائی ہے۔ کہ جس سے ہمارے لیے ان کے علوم عقلیہ کے بارے میں بے شمار دروازے کھل گئے ہیں۔

یہی مولانا حکیم منصور علی مرادآبادی حضرت حجۃ الاسلام کے ساتھ ایک دفعہ بریلی کے سفر میں ہیں چونکہ مولانا محمد احسن صاحب اور مولانا محمد منیر صاحب بریلی کالج میں پروفیسر رہے ہیں اور وہیں انہوں نے اپنا "مطبع صدیقیہ" بھی جاری کر لیا تھا اور یہ دونوں حجۃ الاسلام کے خاندانی بہت قریب کے بھائی تھے جو نانوتے کے رہنے والے تھے اس لیے حجۃ الاسلام کا کئی دفعہ اثنائے سفر میں بریلی بھی قیام رہا ہے۔ مولینا منصور علی خان لکھتے ہیں۔

"جب مولانا مرحوم (مولانا محمد قاسم صاحب) نے (ایک دفعہ مرادآباد پہنچکر وہاں سے) قصد بریلی کیا تو میں بھی بریلی کو چلا گیا۔ مولوی غلام مصطفٰے صاحب شاگرد مولوی نقی علی خان صاحب معقولی مباحثہ کے واسطے تشریف لائے اور پیام استاد سنایا کہ مولوی صاحب کو آپ کی کتاب تحذیر الناس پر ایک شبہ قوی ہے اگر آپ تشریف لادیں تو بہتر ہے۔ مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا ؎

اگر صلح خواہی نخواہیم جنگ　　　　وگر جنگ جوئی ندارم درنگ

(اگر تم صلح چاہتے ہو تو ہم جنگ نہیں چاہتے اور اگر جنگ چاہتے ہو تو بالکل دیر نہ کروں گا تیار ہوں)۔

غلام مصطفٰے صاحب نے کہا کہ :۔

"میری سمجھ میں نہیں آتا کہ واسطہ فی العروض میں ذی واسطہ کیونکر موصوف ہوتا ہے کشتی کو حرکت بالذات ہے اور جالس کو بالعرض مگر در اصل وہ حرکت نہیں لہٰذا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نبوت میں واسطہ فی العروض ہوئے تو دوسرے انبیاء سے سلب نبوت لازم آیا۔"

مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا۔

" سفینہ کو حرکت سے متصف نہ کہا جاوے تو وہ مغرب سے مشرق کیسے پہنچا۔ اور محاذات اور الوان اس کے کیونکر بدلتے رہے۔"

انہوں نے (یعنی مولانا غلام مصطفیٰ نے) کہا کہ :-

"شیخ نے تو یہی لکھا ہے کہ صرف واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے اور ذی واسطہ نہیں ہوتا۔"

(مولانا محمد قاسم صاحب نے) فرمایا۔

"شیخ (بوعلی سینا) نے غلط لکھا۔ اگر آپ کلام شیخ کو سمجھے ہیں تو سمجھا دیجئے۔"

غرض بعد چند رد و بدل کے غلام مصطفیٰ صاحب مولانا (محمد قاسم) صاحب کے بہت معتقد ہو گئے آپ مع خدام مولوی نقی علی خانصاحب کے مکان پر حسب استدعا ان کے تشریف لے گئے بہت دیر تک مولانا صاحب دھر ادھر کی معمولی باتیں کرتے رہے۔ مگر جس واسطے انہوں نے بلایا تھا وہ مباحثہ نہ کیا بعد رخصت (مولانا محمد قاسم صاحب) کے احباب نے کہا آپ نے بحث کے لیے مولانا محمد قاسم صاحب کو بلایا تھا۔ کیوں خاموش رہے۔ کہا مناسب نہیں کہ جو شخص اپنے مکان پر آوے اس سے مباحثہ کیا جاوے۔ آپ نے مذکورہ بالا مولانا منصور علی خان صاحب مرادآبادی کا عینی شہادت سے لبریز بیان پڑھا کہ یا تو مولانا نقی علی خان صاحب حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کو اپنے مکان پر بحث کرنے کے لیے بلاتے ہیں اور خود حجۃ الاسلام کے پاس جانا شان کے خلاف سمجھتے ہیں حالانکہ ایک مہمان کی مہمانی کے ماتحت مولانا نقی علی خان صاحب کا یہ اخلاقی فرض تھا کہ وہ خود میزبان کے پاس پہنچتے۔

حجۃ الاسلام کے اخلاق کا فاتح ثبوت

لیکن اس کے برعکس وہ اپنے شاگرد مولوی غلام مصطفیٰ کو بھیج کر چیلنج دے رہے ہیں اور جب مولانا غلام مصطفیٰ حجۃ الاسلام کو اپنے استاد کا پیغام دیتے ہیں تو حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب اپنے ہتھیاروں کے ساتھ جن سے وہ ہر وقت لیس رہتے تھے کس طرح میدان میں اترے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ میں جنگ کرنے والا آدمی نہیں ہوں لیکن اگر کوئی جنگ کے لیے آمادہ ہی ہو جائے تو پھر بے درنگ اور بے خوف علمی میدان میں کود پڑتے تھے۔ اور یہ فرماتے نظر آتے تھے۔ ؎

اگر صلح خواہی نہ خواہیم جنگ دگر جنگ خواہی ندارم درنگ

پھر آپ نے دیکھا کہ مولوی غلام مصطفیٰ کیسے چاروں خانے چت گرے اور حجۃ الاسلام کے معتقد ہو گئے۔ اور جب قاسم العلوم حجۃ الاسلام خود مولانا نقی علی خان صاحب کے مکان پر تشریف لے گئے۔ تو اخلاقی طور پر انہوں نے مولانا نقی علی خان کو ان کے مکان پر پہنچ کر پچھاڑ دیا اور علمی طور پر تو وہ میدان میں آئے ہی نہیں اور یوں لوگوں کے سامنے خاموش ہو کر اور "مہمان" کا لفظ کہہ کر حاضرین کو اپنی باعزت شکست باور کرا دی۔

ہم عرض یہ کر رہے تھے کہ حضرت حجۃ الاسلام علم معقولات میں بھی اپنے زمانے کے امام تھے اور ان کے سامنے منطق کیا اور فلسفہ کیا کسی علم میں کوئی مقابلہ نہ کر پاتا تھا۔ اس طرح کی یقینی روایت رام پور ضلع مراد آباد کے بارے میں حجۃ الاسلام سے متعلق ہے۔ مذہب منصور میں مولانا منصور علی خان نے یہ روایت لکھی ہے اور ارواح ثلاثہ میں بھی موجود ہے۔ یہ واقعہ بالکل عینی ہے اور منشی حمید الدین صاحب رئیس سنبھل نے اپنا چشم دید واقعہ بیان کیا ہے۔ کہ حجۃ الاسلام اپنی مصنفہ کتاب "تحذیر الناس" کی اشاعت کے بعد جبکہ عام طور پر علمائے بریلی حجۃ الاسلام کے خلاف زہر اگل رہے تھے رام پور پہنچے تو باوجود اخفا کے آپ کی آمد کی شہرت ہوگئی۔ مولوی ارشاد حسین صاحب شاہ عبد الغنی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد (حجۃ الاسلام کے استاد بھائی) اور ایک اور منطقی مشہور عالم مولوی عبد العلی ملنے کے لیے آئے۔ مولوی ارشاد حسین صاحب نے زینے پر چڑھتے ہوئے اپنے شاگردوں اور دیگر علما سے کہا۔

"اگر رام پور کی عزت رکھنا چاہتے ہو تو اس شخص کو مت چھیڑنا"

اُدھر خود حجۃ الاسلام بھی بعض حضرات سے ملنے کے لیے شہر میں نکلے۔ مولانا فضل حق خیر آبادی کے شاگردوں نے مولانا احمد حسن صاحب کو جو حجۃ الاسلام کے شاگرد آپ کے پیچھے پیچھے پیسا تھے تحذیر الناس کے مسائل میں چھیڑا۔ مولانا احمد حسن صاحب نے ہلکی آواز میں انہیں جواب دیا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے سن لیا اور فرمایا اپنے استاد کو بلا لاؤ ان سے بات ہو جائے گی۔ پھر اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت حجۃ الاسلام نے منظور کر لی منشی حمید الدین صاحب سنبھلی کہتے ہیں

"اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت نے منظور فرمائی۔ شب کو مجلس وعظ کھچا کھچ بھری ہوئی تھی۔ شہر کے امراء، روساء، علما، عمائد شہر، طلباء غرضکہ ہر طبقے کے لوگ بھر گئے تھے اور لوگوں کا ایک میلہ سا لگ گیا۔ حضرت مولانا نے تقریر فرمائی بس اس دن شاید بچے اور عورتیں گھروں میں رہ گئی ہوں گی ورنہ کل شہر مجلس وعظ میں آگیا تھا اور اس آیت کا وعظ فرمایا:۔

اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَۃُ لَیْسَ لِوَقْعَتِہَا کَاذِبَۃٌ"

اور اس آیت کے تحت میں فلسفہ کے ان تمام مسائل کا جن پر منطقیوں کو ناز تھا رد فرما دیا۔ اور اسی آیت سے جزو لا یتجزیٰ کا اثبات، قیامت کا ثبوت، حدوث عالم وغیرہ امور مہمہ ثابت فرمائے۔ مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی (استاذ دہلی کالج دہلی) نے (جو مولانا محمد قاسم صاحب کے رشتے کے تایا بھی تھے) اقلیدس کا ایک ترجمہ کیا تھا جس پر مولوی عبد الحق صاحب خیر آبادی (مشہور منطقی مولانا فضل حق خیر آبادی کے بیٹے) نے (اس ترجمے پر) رکیک الفاظ میں اعتراض کیے تھے۔ ان سب کا جواب بھی اس تقریر میں ارشاد فرمایا اور نہایت جوش میں فرمایا کہ "یہ کیا بات ہے کہ لوگ گھر میں بیٹھ کر اعتراض کرتے ہیں اگر کچھ

حوصلہ ہے تو میدان میں آجائیں مگر ہرگز یہ توقع لے کر نہ آئیں کہ وہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ میں کچھ نہیں ہوں مگر میں نے جن کی جوتیاں سیدھی کی ہیں وہ سب کچھ تھے۔

غرضیکہ مسائل مناظرہ اور فلاسفہ کا نہایت زبردست رد اس وعظ میں فرمایا شہر کے تمام مشاہیر علماء سوائے مولوی عبدالحق خیر آبادی کے اس وعظ میں موجود تھے مگر بولنے کی جرأت کسی کو نہ ہوئی۔"

(ارواح ثلاثہ صفحہ ۲۷۸ تا ۲۸۰) (مذہب منصور جلد دوم)

مذکورہ بالا حالات سے آپ نے اندازہ لگایا کہ اس وعظ میں حضرت حجۃ الاسلام نے کس شان سے منطقیوں اور فلسفیوں کی دھجیاں اڑا کر رکھ دیں جن پر مولانا عبدالحق خیر آبادی اور دوسرے علماء بریلی و رامپور کو ناز تھا اور پھر مولانا عبدالحق خیر آبادی کو کس شان سے چیلنج کیا کہ باہر میدان میں آکر بات کریں لیکن یہ امید نہ رکھیں کہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ ان واقعات سے آپ کو ہم نے اب ایک ایسی فضا میں پہنچا دیا جس میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کا علوم عقلیہ میں تمام علمائے عصر سے فائق اور برتر ہونا واضح ہو جاتا ہے اور یہی بحث لے کر ہم نے مکتوب چہارم میں کلی طبعی کے متعلق بات کا آغاز کیا تھا۔

آمدم بر سر مطلب

ہم کہہ یہ رہے تھے کہ قاسم العلوم کے چوتھے مکتوب میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ صاحب نے جہاں عصمتِ انبیاء علیہم السلام پر بحث کی ہے وہاں کلی طبعی پر جو خالص عقلی مسئلہ ہے اور علم معقول سے تعلق رکھتا ہے اس میں اپنی ذاتی رائے جس انداز سے پیش کی ہے اس کو پیش نظر رکھ کر انہوں نے درست فرمایا ہے کہ:-

"واما م دریں فن عقل است نہ نقل۔ اگر بر اقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار الیشاں نیز نیست گو مباد آخر کم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری ایں راہ کافی است"

لہٰذا حجۃ الاسلام کی عقلِ سلیم جس مقام پر ہے وہ فنون معقولات میں امامت کا مقام رکھتی ہے۔

وضاحتِ کلی طبعی

یہاں پہنچ کر ہم آپ کا سلسلۂ فکر قاسم العلوم کے چوتھے مکتوب سے جس کا ہم مکتوبات کے ضمن میں ذکر کر رہے تھے ملاتے ہیں۔ حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے متعلق دو جگہ اپنے مکتوبات میں قلم اٹھایا ہے ایک تو اسی چوتھے مکتوب میں اور دوسرے موقع پر دوسرے مکتوب میں جو حدیث ابی رزین کی شرح میں ہے دوسرے مکتوب میں کلی طبعی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں۔

ما اصل مادہ را کلی طبعی نام می نہیم و صورت آں را کلی جنسی بہ وجہ تسمیہ خود ظاہر است چہ کلیت کہ مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی

ہم (کسی چیز کے) اصل مادے کا کلی طبعی نام رکھتے ہیں اور اس کی صورت کا کلی جنسی، اور ان کے یہ نام رکھنے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ کلیت جس کا نتیجہ کثرت ہوتا ہے

بالعرض۔ از تعدد مرایا و مناظر تعدد بالعرض بادلاحق و عارض شود ورنہ فی حد ذاتہ ہماں واحد است کہ بود و ازینجا است کہ تصویر مدد دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاہی نمیکند اگر تعدد در ذات صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تباین محض بودی ور تغائر بحت دبایں وجہ انطباق کہ مدار دلالت بر آن است یک لخت مفقود می شد۔ بالجملہ اینجا تکثر در ذات کلی در مرایا و مظاہر باشد و ایں کوتاہی و کلانی در صغر و کبر در مرایا و مظاہر بود نہ در ظاہر و مرئی مگر مظاہر و مرایا باوجود تعدد و تباین بوجہ وحدت صورت متجانس یکدیگر باشند و در کلی طبعی قابلیت تکثر خود در ذات او بود۔ اندریں صورت مادہ کلی طبعی باشد و صورت کلی جنسی ؛" قاسم العلوم ۱؎ مکتوب دوم ص ۲۱-۲۳۔

اور کلی جنسی میں بالعرض۔ تعدد مرایا اور تعدد مناظر سے اس کو تعدد بالعرض لاحق اور عارض ہوتا ہے ورنہ خود اپنی ذات میں جیسا کہ وہ تھی وہی ایک ہے اور یہیں سے ثابت ہے کہ تصویر صاحب صورت کی صورت پر دلالت کرنے میں کوئی کمی نہیں رکھتی۔ اگر صورت کی ذات میں کثرت ہوتا تو تصویر اور صاحب تصویر کی صورت میں محض تباین ہوتا اور تغایر بحت ہوتا۔ اور اس وجہ سے انطباق کہ دلالت کا مدار اس پر ہے یک لخت مفقود ہو جاتا۔ بالجملہ یہاں پر کلی کی ذات میں تکثر نہیں ہوتا بلکہ مرایا اور مظاہر میں ہوتا ہے اور یہ چھوٹائی اور بڑائی صغر و کبر میں مرایا اور مظاہر میں ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور مرئی میں۔ لیکن مظاہر اور مرایا تعدد اور تباین کے باوجود، صورت کی وحدت کے باعث ایک دوسرے کے ہم جنس ہوتے ہیں۔ اور کلی طبعی میں کثیر ہونے کی قابلیت خود اس کی اپنی ذات میں ہوتی ہے اس صورت میں مادہ کلی طبعی ہوتا ہے اور صورت کلی جنسی ہوتی ہے۔"

مذکورہ بالا عبارت میں کلی طبعی اور کلی جنسی کے متعلق جو خیالات حجۃ الاسلام نے پیش فرمائے ہیں ان کی معیاری بلندی کا اندازہ اہل فن ہی کر سکتے ہیں یہ ہم ضرور دیکھتے ہیں کہ ان کی طرز تحریر ان کے منطق و فلسفہ میں بھی امام ہونے کی طرف صاف دلالت کرتی ہے

اپنے چوتھے مکتوب زیر بحث میں کلی طبعی کے متعلق حجۃ الاسلام لکھتے ہیں۔

مفہومات را ذہن و مصادیق را خارج ظرف است۔ در کلی مفہوم کلی منطقی و مصداق کلی طبعی است۔

معانی کے لیے ذہن ظرف ہوتا ہے اور وہ معانی جن چیزوں پر صادق آتے ہیں ان کے لیے خارج ظرف ہوتا ہے (کہ خارج میں ان کا وجود ہوتا ہے) کلی میں کلی منطقی کا مفہوم اور کلی طبعی کا مصداق ہوتا ہے۔

آگے چل کر تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

کلی طبعی پارۂ کبیر از وجود منبسط می باشد کہ

کلی طبعی وجود منبسط کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ

بلباس خاص، یعنی پیکر مخصوص آراستہ۔ غرض کلی طبعی چیزے دیگر است و پیکر آں چیز دیگر۔ کلی طبعی بذاتِ خود در خارج موجود است۔ و جزئیات و اشخاص پارہائے آں و وجود اشخاص ہماں وجود کلی طبعی است و وجود کلی طبعی ہماں وجود اشخاص و پیکر کلی طبعی کہ آنرا جنس باید دانست۔ بالجملہ ہر کہ بوجود کلی طبعی در خارج گفتہ ہم غلط نگفتہ و ہر کہ بانتزاع آں از جزئیات رفتہ ہم از حق نگذشتہ۔ مسقط اشارہ ہر یک چیزِ دیگر است کسی مصداق و معروض را پیشِ نظر داشتہ و کسی عارض و پیکر را قبلہ خود ساختہ۔ ہاں بوجہ قلت تدبر احکام یکے را بدیگری آمیختند و فتنہا انگیختند والحمد للہ علی ما ہدانا الی الصواب۔

(قاسم العلوم ج۲ مکتوب چہارم ص۱۰۹)

خاص لباس یعنی مخصوص ڈھانچے میں آراستہ ہوتا ہے۔ غرض کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا ڈھانچہ دوسری چیز ہے۔ کلی طبعی بذاتِ خود خارج میں موجود ہے۔ اور جزئیات و اشخاص اس کے حصے ہیں اشخاص کا وجود وہی وجود کلی طبعی ہے اور وجود کلی طبعی وہی اشخاص کا وجود ہے اور کلی طبعی کے ڈھانچے کو اس کی جنس جاننا چاہیئے۔ بالجملہ جس شخص نے کہ کلی طبعی کے وجود کو خارج میں کہا اس نے بھی غلط نہیں کہا اور جس نے اس کے انتزاع کو جزئیات سے کہا وہ بھی حق سے آگے نہیں بڑھا۔ ہر ایک کے اشارے کی جگہ کوئی اور ہی چیز ہے کسی نے مصداق اور معروض کو پیشِ نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلۂ خیال بنایا ہاں قلت فہم کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے کے احکام سے خلط ملط کر دیا اور فتنے برپا کر دیئے اور تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں کہ اس نے ہمیں صحیح سمجھ عطا فرمائی۔

حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے بارے میں جن دو مکتبہ ہائے فکر میں اختلاف ہے ان دونوں کو درست کہا ہے اور یہ ظاہر فرمایا کہ اس کے بارے میں کسی نے مصداق اور معروض کو پیشِ نظر رکھ کر قیاس آرائی کی ہے اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا مطمح نظر سمجھا ہے۔

حجۃ الاسلام کی معراجِ خیال

لیکن آخر میں حجۃ الاسلام نے یہ فیصلہ دیا کہ ان دونوں گروہوں نے ایک دوسرے کے احکام کو خلط ملط کر کے کلی طبعی کے اصل منشا کو الجھا کر رکھ دیا۔ اور اس سے آپ حضرت حجۃ الاسلام کے معقولی علوم میں معراجِ کمال کا اندازہ لگا لیجئے کہ دونوں میں تدبر کی قلت کے باعث ایسا ہوا لیکن یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اس نے ہمیں ان دونوں معقولی جماعتوں سے بہتر فکر عطا فرمائی جو کلی طبعی کو صحیح معنی میں سمجھنے کی طاقت رکھتی ہے۔ اللہ اکبر یہ ہیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب جن کا علومِ عقلیہ میں آپ پر مقام واضح ہو گیا ہوگا۔ جہاں تک علوم شرعیہ میں آپ کا مقام ہے وہ آئندہ صفحات میں آپ انشاء اللہ دیکھیں گے اور کچھ گذشتہ صفحات میں بھی آپ دیکھ چکے ہیں۔

اب ہم پھر مکتوباتِ قاسم العلوم کی تفصیلات کی طرف آپ کو لیے چلتے ہیں۔

مکتوب پنجم

در تطبیق حدیث:-

اَلْمُکَاتَبُ عَبْدٌ مَا بَقِیَ عَلَیْہِ مِنْ مُکَاتَبَتِہٖ دِرْھَمٌ۔

وحدیث

اِذَا اَصَابَ الْمُکَاتَبُ حَدًّا اَوْ مِیْرَاثًا وَرِثَ بِحِسَابِ مَا عُتِقَ۔ (رواہ ابوداؤد)

پانچواں خط

حسب ذیل بظاہر دو متضاد حدیثوں میں موافقت ظاہر کرنیکے بارے میں ہے۔

۱۔ مکاتب غلام اسوقت تک غلام ہے جبتک اسکے ذمہ مکاتبت کا درہم بھی ہے اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کیا۔

اور حدیث

جب مکاتب حد یا میراث کو پہنچے تو اپنی آزادی کے مطابق وہ حد یا میراث کا وارث ہوگا۔ (ابوداؤد)

یہ دونوں حدیثیں بظاہر ایک دوسری کے متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن حضرت حجۃ الاسلام نے ان دونوں حدیثوں سے تعارض کو جس طرح اٹھایا ہے وہ ان کی محدثانہ ژرف نگاری کا ایک ادنٰی نمونہ ہے ورنہ انہوں نے اپنی تصنیفات میں زیر بحث آنے والی حدیثوں میں جو مضامین آفرینی کے دریا بہائے ہیں ان کے علم کو کوئی شناور حدیث ہی پہچان سکتا ہے۔ اتنا عرض کر دوں کہ مکاتب وہ غلام ہوتا ہے جو ٹھہرا ہوا روپیہ مالک کو دیکر آزاد ہونا چاہتا ہے اور مالک بھی راضی ہو جاتا ہے کہ اگر تم اتنا روپیہ ادا کر دو تو تم آزاد ہو۔

یہ مکتوب دراصل حجۃ الاسلام نے اپنے شاگرد عزیز مولانا سید احمد حسن رح صاحب کے استصواب پر لکھا ہے کہ انہوں نے ان دونوں حدیثوں کے تعارض کے بارے میں ان سے استفادہ چاہا ہے۔ یہ مکتوب بتیس مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہے۔ قاسم العلوم کا دوسرا نمبر انہی تین مکتوبات یعنی تیسرے، چوتھے اور پانچویں پر مشتمل ہے۔

مختصر مضمون تطابق

ان دونوں مذکورہ بالا حدیثوں میں مطابقت کا تفصیلی جائزہ تو آپ سارا مکتوب پڑھ کر ہی لگا سکیں گے۔ لیکن وہ مختصر سی عبارت جو ہم نے اس میں سے منتخب کی ہے اس جز میں آپ کو کل کا نقشہ نظر آجائے گا۔ گویا کوزے میں آپ کو دریا مل جائے گا۔

تحریر فرماتے ہیں۔

اکنوں فہمیدہ باشی کہ المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم اعنی بجہت آنکہ نہ ملک قابلِ تقسیم است ونہ حقیقت رقیق قابل انقسام چنانکہ رقیق مشترک ہمہ

اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی رہے یعنی اس سبب سے کہ نہ تو ملک قابل تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام)

مملوک ہر کس از شرکا باشد مکاتب نیز قبل ادار بدل کتابت ہمچناں برا شتراک سابق بود چنانکہ تمام مملوک روح است ہمچناں بتمامہ مملوک مولیٰ باشد (قاسم العلوم مکتوب پنجم ص۲۷)

کی حقیقت تقسیم ہونے کے قابل جس طرح سب کا مشترک غلام شرکا میں سے ہر ہر آدمی کا مملوک ہوتا ہے اسی طرح مکاتب غلام بھی کتابت کی رقم ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق اشتراک پر ہوتا ہے جس طرح کہ پورے کا پورا روح کا مملوک ہے اسی طرح پورے کا پورا آقا کا مملوک ہوتا ہے۔

تیسرا نمبر قاسم العلوم کے تیسرے نمبر میں پہلا مکتوب جو ترتیب کے اعتبار سے مکتوبات میں چھٹے نمبر پر ہے فارسی زبان میں اہل حدیث مکتبۂ فکر کے مشہور عالم مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی کا بنام مولانا محمد قاسم صاحب ہے جس میں انہوں نے حضرت مولانا سے معجزات کے بارے میں بعض شبہات کے جوابات چاہے ہیں۔ نیز امام رازیؒ اور علامہ تفتازانیؒ نے معجزات کے بارے میں جو کچھ اپنی تصنیفات میں لکھا ہے اس پر جو شبہات منکرین نے پیش کئے ہیں مولوی محمد حسین صاحب نے ان کا تسلی بخش جواب چاہا ہے۔

مکتوب ہفتم:۔ بنام مولوی محمد حسین صاحب در جواب شبہات ملحداں بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ وحصول یقین از خبر متواترہ گویا حجۃ الاسلام کے اس مکتوب میں معجزات پر ملحدین کے شبہات کا جواب ہے اور معجزے سے نبوت کا ثبوت کس طرح ہوتا ہے اور یہ کہ متواتر خبر سے یقین کا فائدہ پہنچتا ہے ان تین امور پر بحث کی ہے۔ یہ مکتوب بتیس چھپے ہوئے صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔

مکتوب ہشتم:۔ در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلماناں را در ہندوستان وہم در بیان عدم جواز آمدنی اراضی مرہونہ وغیرہ۔

یہ مکتوب مولانا احمد حسنؒ صاحب امروہوی کے نام ہے جس میں ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے عدم جواز پر اور رہن رکھی ہوئی زمینوں کی آمدنی کے بحق مرتہن ناجائز ہونے پر مجتہدانہ بحث کی گئی ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ پینتیس صفحات پر مشتمل ہے۔ غرض تیسرا نمبر ان ہی تین مکتوبات کا مجموعہ ہے جن میں ایک خط مولانا محمد حسین صاحب کا اور دو مکتوب گرامی حضرات قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہما کے ہیں۔

قاسم العلوم کا چوتھا نمبر یہ نمبر تین مکتوبات پر مشتمل ہے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

مکتوب نہم:۔ (در تحقیق واثبات شہادت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ موافق قواعد سنیاں)۔

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خاص تلامذہ میں سے تھے اس خط میں حضرت والا نے سنیوں کے اصول کے موافق حضرت سید الشہداء امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی

شہادت کو ثابت فرمایا ہے یہ مکتوب حضرت والا کی اجتہادی شان کا ایک خاص نشان ہے جس میں نہایت محتاط طریقے سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پوزیشن واضح کی گئی ہے اور حضرت شہید کربلا کی شہادت پر مجتہدانہ رنگ میں قلم اٹھایا گیا ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ اٹھارہ صفحات تک پھیلا گیا ہے سچ تو یہ ہے کہ حضرت قاسم العلوم نے شہادتِ امام ؓ پر امام الکلام کی حیثیت سے آخری اور قطعی بحث کی ہے جس کے بعد فقہی حیثیت سے اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہتی اور جس میں یزید کا کردار متعین ہو کر واضح صورت میں سامنے آجاتا ہے۔

مکتوب دہم :- درجواب استدلالات علامہ طوسی دربارہ امامۃ وبیان معنی اختلاف امتی در حدیث مختلف۔

اس مکتوب میں جو مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے "اختلاف امتی رحمۃ" کی صحیح حقیقت کی طرف رہنمائی فرمائی ہے علامہ طوسی جو اپنے زمانے کے مشہور محقق اور فلسفی ہیں شیعہ فرقے سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی امامت اور امام معصوم کی ضرورت پر جو دلائل پیش کئے ہیں حضرت مولینا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے معتقدات، خیالات، اور استدلالات کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑا کر رکھ دی ہیں اور علامہ طوسی اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کو پڑھ کر ادنیٰ بصیرت رکھنے والا اہلِ علم صاف سمجھ سکتا ہے کہ علامہ طوسی مولانا کے سامنے ایک طفلِ مکتب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

مثلاً علامہ طوسی امام کی ضرورت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

احتیاج امام بہر آنست کہ در رعیۃ احتمال خطا است۔ اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید۔

امام کی ضرورت اس لیے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے۔ اگر امام میں بھی غلطی کا احتمال ہوگا تو تسلسل لازم آتا ہے۔

یعنی دین کے سمجھنے میں رعایا سے غلطی کا امکان ہے۔ امام میں بھی اگر غلطی کا امکان ہوگا تو پھر اس کی اصلاح کے لیے اور کوئی امام درکار ہوگا اور یہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری ہو جائے گا جو منطق کی رو سے غلط ہے لہٰذا امام کی اس لیے ضرورت ہوئی کہ وہ رعایا کی غلطی کو درست کر سکے اور اسی وجہ سے اس کا غلطی سے معصوم ہونا ضروری ہے۔

دلیل طوسی کا رد

اس کے برعکس حضرت قاسم العلوم فرماتے ہیں

اگر در الفاظ قرآنی غور بکار بریم بدانیم کہ وضع امام فقط بہر امر بالمعروف ونہی عن المنکر است۔ ارشاد فرمودہ اند۔ اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ

اگر ہم قرآن کے الفاظ میں غور کریں تو جان لیں گے کہ امام کی وضع صرف نیکی کے حکم کرنے اور برائی سے روکنے کے ہے ارشاد فرمایا ہے " وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو زمین میں تمکین وقدرت عطا فرمائیں تو وہ نماز قائم کریں اور

وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ...

زکوٰۃ ادا کریں۔ اور نیکی کا حکم دیں اور برائی سے لوگوں کو روکیں۔

القصہ در ماہیت اقامۃ الصلوٰۃ و امر بالمعروف اگر بنگریم امری نمی برآید کہ باعصمۃ ہم آغوش بود بلکہ ایں ہم ضروری نیست کہ امر بالمعروف وغیرہ وقت تمکن او عالم بجمیع علوم باشد۔ آری ایں قدر ضروری است کہ قبل از امر بالمعروف و نہی عن المنکر از معروف و منکر آگاہ شود۔ گرچہ از زبان دیگر علما باشد چنانچہ پیدا است ورنہ امامت دیگراں در کنار خود امامت حضرت پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم محل تامل خواہد بود۔ چہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تدریجی است۔

القصہ نماز قائم کرنے اور امر بالمعروف کی حقیقت کے بارے میں اگر ہم غور کریں تو کوئی بات ایسی نہیں نکلتی جو عصمت سے وابستہ ہو۔ بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ امام کو قدرت کے وقت امر بالمعروف کے لیے تمام علوم کا عالم ہونا ضروری ہو ہاں اسقدر ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ذرا پہلے معروف اور منکر سے واقفیت ہو خواہ وہ دوسرے علما کی زبانی ہی کیوں نہ ہو چنانچہ یہ بات صاف ہے ورنہ دوسروں کی امامت خود برطرف حضرت پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت بھی قابلِ تامل بن جائے گی کیونکہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بتدریج حضور کو حاصل ہوئے ہیں۔ (جو ۲۳ سال تک اترتے رہے۔

اگر فہم کلام ربانی سوا معصوم دیگراں را محال بود ایں خطابات "یَا اَیُّهَا النَّاسُ" "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" و ہمچنیں "لَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ الخ" و ہمچو آیات از قسم تکلیف ما لا یطاق است. ورنہ امام را کلام ربانی کافی است۔ آخر در شان ہمیں کلام "تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّبُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ" "وَهُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ" فرمودہ اند۔ وقتیکہ امام را فہم کلام است و کلام "تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" باز چہ حاجت کہ امام معصوم باشد آری اگر "تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" نبودی ضرورت وحی افتادی۔ آں وقت اگر عصمت شرط می فرمودند کہ نزد ما بہر وحی ضروری نیست ضروری می گفتیم ہاں مثل انبیاء اگر پیروی افعال ائمہ ہم از ہر قسم کہ باشد فرض

اگر خدا کے کلام کا سمجھنا معصوم کے سوا دوسروں کو محال ہوتا تو پھر "اے لوگو" "اے ایمان والو" اور اسی طرح "ان کے ہر فرقے میں سے کیوں نہ ایسی جماعت سفر کرے کہ وہ دین میں سمجھ حاصل کرے" اور اسی طرح کی دوسری آیات تکلیف مالا یطاق کی قسم سے بن کر رہ جائیں گی ورنہ امام کو کلام ربانی کافی ہے آخر اسی کلام کی شان میں "ہر چیز کو بیان کرنے والا ایمان والوں کے لیے کلام اللہ ہدایت اور خوشخبری ہے۔" "اور متقین کے لیے ہدایت ہے" فرمایا ہے جب امام کو کلام الٰہی کا سمجھنا حاصل ہے اور کلام اللہ ہر چیز کو بیان کرتا ہے تو پھر کیا ضروری ہے کہ امام معصوم ہو۔ ہاں اگر کلام الٰہی اگر "ہر چیز کو بیان کرنے والا" نہ ہوتا تو پھر وحی کی ضرورت پڑتی اس وقت اگر عصمت کی شرط لگاتے جو کہ ہمارے نزدیک

بودی آنوقت البتہ بحکم برہان عصمت ائمہ ضروری بود۔ واینکہ عَلَیۡکُمۡ بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی فرمودہ اند۔ اطاعت واتباع مطلق افعال لازم نفرمودہ اند۔ بلکہ سنن معتادہ کہ پیش نظر آئندہ وروندہ از اصحاب وعلما کردہ باشند۔ زیرا کہ خلفاء راشدین بحکم عموم خطاب اِتَّبِعُوۡا مَاۤ اُنۡزِلَ اِلَیۡکُمۡ مِّنۡ رَّبِّکُمۡ وَلَا تَتَّبِعُوۡا مِنۡ دُوۡنِہٖۤ اَوۡلِیَآءَ وہم چنیں بارشاد عموم مَنۡ اَحۡدَثَ فِیۡ اَمۡرِنَا ھٰذَا مالیس منہ فہو رد۔ مامور بآں اند کہ عمل بما انزل بکنند وپیروی ماسوا نکنند۔" (قاسم العلوم مکتوب دہم ص۳۰۲)

وحی کے لیے ضروری نہیں ہے۔ تو پھر ہم ضروری کہتے۔ ہاں اگر انبیاء کی طرح اماموں کے ہر قسم کے افعال کی پیروی ضروری ہوتی تو البتہ اس وقت دلیل کے بموجب ائمہ کی عصمت ضروری ہوتی۔ رہی یہ بات کہ "تم پر میری اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے" جو فرمائی ہے تو مطلق تمام افعال کی پیروی اور اطاعت کو لازم قرار نہیں دیا ہے بلکہ ان معتاد سنتوں کی پیروی ضروری قرار دی ہے جو اصحاب اور علماء میں سے ہر آنے اور جانے والے کے پیش نظر انہوں نے کی ہے کیونکہ خلفاء راشدین عام حکم کے ماتحت "تم اسکی پیروی کرو جو تمہارے رب کی طرف سے تمہاری طرف نازل کیا گیا ہے اور اس کے سوا اور مددگاروں کی پیروی مت کرو"۔ اور اسی طرح عام حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق "ہمارے اس دین کے معاملے میں جو کوئی ایسی نئی بات نکالے گا جو اس میں نہیں ہے تو وہ مردود ہے" وہ صحابہ اس بات پر مامور ہیں کہ وحی پر عمل کریں اور ماسوا کی پیروی نہ کریں۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ نے علامہ طوسی کے استدلال کی جو دھجیاں اڑائی ہیں وہ ہم نے پوری نقل نہیں کی ہیں بلکہ اس کا ایک حصہ پیش کیا ہے اس لیے مذکورہ بالا عبارت کو نمونے کے طور پر ہم نے پیش کیا ہے جس میں ہمیں یہ بتانا مقصود ہے کہ حضرت مولانا کے عقلیہ اور نقلیہ اجتہادی دلائل کے سامنے غلط منزل کی طرف چلنے والا بڑے سے بڑا محقق اور علامہ بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتا تھا اور وہ قرآن وحدیث کی روشنی میں اپنی اجتہادی قوتوں کو اس طرح استعمال فرماتے تھے کہ اہل علم حیران رہ جاتے تھے اور کسی سے بھی جواب نہ بن پڑتا تھا۔ امام کے بارے میں آگے چل کر حضرت مولانا تحریر فرماتے ہیں۔

اصل دین کلام مبین است کہ تبیاناً لکل شیٔ براں شاہد است واحادیث بحکم یعلمھم الکتٰب شرح آں۔ ہر کہ ایں متن وآں شرح را یاد کرد، حافظ دین شد فہمیدہ باشد کہ نفہمیدہ باشد آری وقت تنفیذ احکام کہ ہماں امر بالمعروف ونہی عن المنکر است فہم دین ضروری است آں را خود فہمی امر ضرور نیست

دین کی بنیاد قرآن کریم ہے کہ تبیاناً لکل شیئ اس پر گواہ ہے اور حدیثیں یُعَلِّمُھُمُ الۡکِتٰبَ کے مطابق اس کی شرح ہیں۔ جس نے اس متن اور اس شرح کو یاد کر لیا وہ دین کا حافظ ہو گیا خواہ وہ اس کو سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہو۔ ہاں احکام نافذ کرتے وقت جو کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہوں دین کا فہم ضروری ہے

چناں کہ دانستہ شد از ہمیں جا است کہ طالوت امام بود و نبی نبود اما یک نبی در برابر می داشت تا ہر چہ بفرماید ایں نیز ہماں بفرماید۔ و اگر مرادش انیست کہ اقامت دین بنماید ما نیز میگوئیم کہ امام مقیم دین و حامی شرع متین کہ ہمانا مرادف اقامۃ الصلوٰۃ و ایتاء الزکوٰۃ و امر بالمعروف و نہی عن المنکر است می باشد لیکن ایں قدر را علم ہم ضرور نیست تا بعصمت از خطاء فہم چہ رسد۔ آری افضل ہمیں است کہ اعلم از دیگراں باشد مگر نہ آنکہ احتمال خطا ممکن نباشد چہ ایں خود سوائے ذاتِ کبریائی ممکن نیست۔

اور اس کے لیے آمر کی خود فہمی ضروری نہیں ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور یہیں سے ہے کہ طالوت امام تھا اور نبی نہ تھا۔ اپنے ساتھ ایک نبی رکھتا تھا تاکہ جو کچھ وہ حکم دے یہ بھی وہی حکم دے۔ اور اگر کوئی کی مراد یہ ہے کہ اقامت دین کرے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ امام دین کا قائم کرنے والا اور شرع متین کا حامی ہوتا ہے کہ وہی مطلب نماز قائم کرنے، زکوٰۃ دینے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ہم معنی ہے لیکن اتنی بات کا علم ہونا بھی ضروری نہیں ہے کجا یہ کہ فہم میں بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔ ہاں زیادہ بہتر یہی ہے کہ امام دوسروں سے زیادہ عالم ہو مگر نہ یہ کہ غلطی کا احتمال ہی ممکن نہ ہو کیونکہ یہ خود ذاتِ خداوند تعالیٰ کے سوا کسی کے لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔

ان عبارتی ٹکڑوں پر غور کیجئے اور دیکھئے کہ حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ کا انداز صاف اجتہادی ہے اور قرآن و سنت پر ان کی اتنی گہری نظر ہے جو ایک مجتہد کی ہو سکتی ہے وہ کسی کا سہارا لے کر نہیں چلتے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے تمام تحریری کارناموں کا یہی انداز ہے۔ خاص طور پر قاسم العلوم کے مکتوبات میں مجتہدانہ قوتیں پوری شانِ بصیرت کی غماز ہیں۔ ہم نے اپنے اس مقدمے میں ان کے کشفی اور اجتہادی علوم کے چند نمونے قارئین کے لیئے صرف اس لیئے پیش کئے ہیں کہ وہ مقدمہ پڑھ کر ہی مکتوبات کا اندازہ لگا سکیں۔

مکتوب یازدہم :- ہم گذشتہ سطور میں قاسم العلوم کے مکتوبات کے چوتھے نمبر کے ضمن میں کہاں سے کہاں جا پہنچے۔ اب چوتھے نمبر کا تیسرا مکتوب ہمارے پیش نظر ہے۔ یہ مکتوب انہوں نے مولانا فخر الحسن رح گنگوہی کو ان کے خط کے جواب میں لکھا ہے۔ انہوں نے حسب ذیل حدیث کی تحقیق دریافت کی تھی۔

مَنْ لَمْ یَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِہٖ فَقَدْ مَاتَ مِیتَۃً جَاھِلِیَّۃً۔

جس نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا وہ جاہلیت کی موت مرا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کا یہ مکتوب مطبوعہ صفحات پر سات صفحوں پر پھیلا ہوا ہے جس میں مذکورہ حدیث کی تحقیقات کا رنگ غضب کا عالمانہ ہے اور اس میں بھی وہی اجتہادی شان اپنا سر ابھارتی

نظر آتی ہے۔

غرض یہ وہ دس مکتوبات ہیں جن کا نام قاسم العلوم ہے جن کی تفصیلات سے آگاہ کرنا ضروری تھا۔

توفیق ترجمہ

الحمدللہ علی احسانہٖ کہ سو سال کے بعد ان خطوط کا اردو میں ترجمہ کرنے کی اس ناچیز کو توفیق ہوئی۔ علمائے دیدہ ور جانتے ہیں کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علوم و فنون کو علمی دنیا سے روشناس کرانا معمولی بات نہیں ہے یہ کام تو انکے جلیل القدر تلامیذ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب، حضرت مولانا فخرالحسن صاحب، اور مولانا احمد حسن صاحب رحمہم اللہ علیہم اجمعین کا تھا یا پھر ان کے علمی جانشین حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا تھا جو علمائے دیوبند کے حلقوں میں حکمت قاسمیہ کے سب سے بڑے امین اور شارح سمجھے جاتے تھے اور مسلم طور پر جانشینِ قاسمی اور ترجمانِ قاسم مانے جاتے تھے۔ یا یہ کام اور دوسرے فضلاء کا تھا۔

جن حضرات نے حضرت نانوتویؒ کی تصنیفات یا خطوط پڑھے ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ ان کے علوم ایک طرف بلندیوں میں آسمانوں سے باتیں کرتے ہیں اور دوسری طرف گہرائی اور عمیق ہیں ان کی جڑیں تحت الثریٰ تک چلی گئی ہیں۔ اصلها ثابت وفرعها فی السماء۔

ہم نے "انوار قاسمی" جلد دوم میں علوم قاسمیہ سے نہایت تفصیلی طور پر نقاب کشائی کی ہے۔ خدائے کریم وہ دن جلد لائے جب ہماری تصنیف کردہ انوار قاسمی جلد دوم جلد شائع ہو جائے جو مسودے کی شکل میں اپنے طبع ہونے کی منتظر ہے۔ خدائے کریم وہ دن بھی جلد لائے جب وہ زیور طبع سے آراستہ ہو کر قارئین کی نگاہوں کے سامنے در آنحالیکہ جلد اول شائع ہو چکی ہے۔ یہی انوار قاسمی کی دو جلدیں جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی علمی اور عملی زندگیوں کو بہت سی نئی معلومات کے ساتھ تصنیف کرنے کا اس راقم الحروف کو شرف حاصل ہوا قاسم العلوم کے ترجمے کا باعث بنیں۔

جب میں حضرت والا کی تصنیفات کی تفصیلات میں غوطہ زن ہوا تو قاسم العلوم کے چاروں نمبروں کی جستجو پیش آئی۔ حضرت محترم حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند جنہوں نے انوار قاسمی کی دونوں جلدوں کے سلسلے میں میری بڑی مدد فرمائی ان ہی سے میں نے "قاسم العلوم" کے بارے میں لکھا تو حضرت والا نے کمال شفقت سے اپنے ذاتی کتب خانے سے یہ نایاب نسخہ بھیج دیا۔ جب مجھے یہ مکتوبات موصول ہوئے تو میں خوشی میں پھولا نہ سمایا۔ چنانچہ انوار قاسمی کی تصنیف کے اثناء میں ہی اس کے مطالعہ میں اتنا

مشغول ہوا کہ ختم کئے بغیر چین نہ آیا۔

مطالعہ کے بعد دل نے ایک شدید تقاضہ مجھ پر شروع کر دیا کہ اردو میں ان خطوط کا ترجمہ ضرور ہونا چاہیے ایک طرف دلِ ناصبور کی بے صبری اور دوسری طرف عقل بے شعور کی بے خبری کے درمیان میں گھر کر رہ گیا عقل بے شعور گھبراتی تھی کہ اس میں اتنی بضاعت نہ تھی لیکن دل ناصبور کی بے چینیاں اور بے تابیاں غالب آئیں۔

عاشقی صبر طلب اور تمنا بے تاب
دل کا کیا رنگ کروں خونِ جگر ہونے تک

جرأت بے باکانہ نے گستاخی کی طرف منہ پھیرا بالآخر خدائے کریم پر بھروسہ کر کے ترجمہ کے لیے قلم اٹھایا اور جیسا کچھ ہو سکا اس ناچیز نے قاسم العلوم کے ان فارسی مکتوبات کا اردو میں ترجمہ کر ڈالا۔ غرض ہے کہ میں نے پہاڑ سے سر ٹکرایا ہے مگر خدا کا شکر ہے کہ سر ریزہ ریزہ ہونے سے بچ گیا ہے۔

خصائص ترجمہ کسی دوسری زبان سے اپنی زبان میں ترجمہ کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ ترجمے میں مصنف کے مافی الضمیر کو ادا کرنا، اصل ترجمے کا حق ادا کرنا ہے پھر جہاں جہاں مصنف اپنی عبارتوں میں زورِ بیان، تاکید مضامین، عظمت معانی اور الفاظ میں مد و جزر کو پیش نظر رکھتا ہے مترجم کا بھی یہ فرض ہے کہ وہ ترجمہ میں اسی انداز اور زور کو پیش نظر رکھے ورنہ ترجمہ کا حق ادا نہیں ہوتا۔

یں ۔۔ ترجمے میں ان ۔۔ رکو پیش نظر رکھا ہے۔

۱۔ اس ۔۔ کا ۔۔ خیال کیا گیا ہے کہ ترجمہ ایسا با محاورہ ہو کہ ترجمہ کا گمان نہ رہے بلکہ یوں معلوم ہو کہ اردو ہی میں خطوط لکھے گئے ہیں۔

۲۔ اصطلاحات کا ترجمہ نہیں کیا گیا البتہ ان کو آسان الفاظ میں بریکٹوں میں واضح کیا گیا ہے اور کہیں قاری کی فہم پر چھوڑ دیا ہے کیونکہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتنے ہی مواقع پر اپنی اصطلاحات خود وضع کی ہیں اور کتنی ہی اصطلاحات متعلق اصحاب فن کی استعمال کی ہیں۔

۳۔ ہر مکتوب کے اوّل میں مکتوب الیہ کا بقدر ضرورت تعارف کرایا گیا ہے۔

۴۔ ہر مکتوب کا اس کے اوّل میں خلاصہ مضمون بھی پیش کیا گیا ہے الا ماشاء اللہ۔

۵۔ اصطلاحات اور مشکل الفاظ کی حواشی میں تشریح کی گئی ہے

۶۔ حضرت مولانا نے اپنے مکتوبات میں کہیں پیرے قائم نہیں کیے۔ مسلسل مکتوب ہے کہ لکھتے چلے گئے ہیں حد یہ ہے کہ جملوں کے آخر میں ڈیش تک نہیں۔ بلکہ اگر کوئی نیا مضمون بھی شروع ہوتا ہے تو وہ بھی علیحدہ قطعۂ عبارت یعنی جدا پیرا قائم کر کے نہیں لکھا۔

ہم نے مکتوبات کو پیروں میں تقسیم کر دیا ہے تاکہ قارئین کو سہولت ہو۔ نیز مکتوبات میں مضامین کے اعتبار سے سرخیاں بھی قائم کر دی ہیں لیکن مولانا کی عبارتوں میں کوئی خلل نہیں ڈالا بلکہ سرخیوں کو نظر انداز کر کے آپ عبارتوں کو ملاتے چلے جائیے۔ انہی کی عبارتیں ہیں جو آپ کو مربوط ملیں گی۔ یہ بھی کیا گیا کہ ہر جملے کے آخر میں ہم نے ڈیش لگا دیئے ہیں۔ واوین اور قوسین کی ضرورت پڑی ہے تو ہم نے بعض کتابوں کے اقوال، اسماء، اصطلاحات وغیرہا کو قوسین میں کر دیا ہے تاجدا اور ممتاز نظر آئیں۔

۷۔ کتنی ہی جگہ آں کے الف پر مد نہیں ہے جو فارسی کا اسم اشارہ بعید ہے ہم نے کتنی ہی جگہ مد لکھ دیئے ہیں تاکہ قاری کو دقت نہ ہو اور بعض جگہ ویسے ہی رہنے دیا گیا ہے۔

۸۔ مولانا کے تمام مکتوبات میں آیاتِ قرآنی اور احادیث فارسی رسم الخط میں لکھی ہوئی ہیں اور ان پر اعراب تک نہیں ہیں ہم نے ان کو عربی رسم الخط میں جدا کر کے لکھا ہے۔ اور ان پر زبر، زیر، پیش، حرکات و سکنات بھی لگا دیئے ہیں۔ اور حسب ضرورت حوالے حواشی میں درج کر دیئے۔

۹۔ وہ عام طور پر ت کو رسم الخط میں ۃ کی شکل میں لکھتے ہیں۔ مثلاً عبادت کو عبادۃ، امت کو اُمۃ وغیرہ البتہ گاہے گاہے لمبی ت بھی لکھ دیتے ہیں۔ بہت سے مواقع میں اَست کے ساتھ الف ہے اور بہت سے مواقع میں الف کے بغیر ست لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱۰۔ عام طور پر ی یائے معروف لکھتے ہیں مگر کہیں ے یائے مجہول سے بھی کام لیتے ہیں۔

۱۱۔ ہم نے پوری کوشش کی ہے کہ مکتوبات کی طرز تحریر اور رسم الخط کو بعینہ جیسے ان کے مکتوبات میں ہے نقل کر دیا جائے چنانچہ ایسا کیا ہے البتہ کتنی ہی جگہ بے خبری میں ہم نے اپنے الفاظ میں ان کے الفاظ کو لکھ دیا ہے۔

۱۲۔ کئی جگہ قاسم العلوم کے جملوں کے آخری الفاظ ایسے ہیں جو اگلے جملوں سے متعلق ہونے کا شبہ پیدا کرتے ہیں اور پہلے جملوں سے وابستہ معلوم ہوتے ہیں ہمیں اس سلسلے میں جملوں کے اختتام پر ڈیش نہ ہونے کے باعث بڑی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا ہے تاہم ایسے جملوں کو ڈیش کے ذریعے جُدا اور ممتاز کر دیا گیا ہے۔

۱۳۔ ہم نے قاسم العلوم کے نام سے معنون ان مکتوبات کو جلد اول قرار دیا ہے اور دوسری جلد میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے دوسرے تمام مکتوبات کو ایک جا کر کے قاسم العلوم جلد دوم کے نام سے معنون کیا ہے جو انشاء اللہ تعالیٰ اس کے بعد آپ کی نظر سے گذرے گی۔

۱۴۔ ہم نے قاسم العلوم کے مکتوبات کی اصلی ترتیب کو جو پرانے مطبوعہ نسخے میں ہے بدل دیا ہے جو آپ کی نظر سے گذرے گی۔ کیونکہ مختصر مکتوبات کو ہم نے اول میں مگر طویل اور مشکل مکتوبات کو آخر میں رکھ دیا ہے۔

۱۵۔ ان مکتوبات کی فارسی ادبی قدروں کو ہم نے قارئین کے ذوق پر چھوڑ کر تعرض نہیں کیا ہے۔

۱۶۔ مولانا کو چونکہ معقولات اور منقولات میں اجتہادی مقام حاصل ہے اس لیے اپنے اظہار مدعا کے لیے بہت سی اصطلاحات خود وضع کرتے ہیں مثلاً تکثر انطباعی، تکثر انعکاسی، تکثر انضمامی، تکثر انقسامی، اوصاف انتزاعی، اضافت انتزاعی، اوصاف انتزاعی اضافی، تکثر انتزاعی، جہت قابلہ، نسبت واحدہ چنانچہ اپنی اصطلاحات کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں۔

مقصود بدو قسم است۔ مقصود بالذات و مقصود بالغیر۔ و مرادم از مقصود بالذات آنست کہ خود مقصود باشد نہ واسطہ دگر مقاصد۔ پس ہر کیفیتے کہ مرکب باشد بمعنی مذکور مقصود بالذات بود آنرا حسن نام می نہیم ولامشاحۃ فی الاصطلاح وہر کیفیتے کہ بسیط است اما مقصود بالذات آنرا خوب می گویم و آنکہ بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آں را خیر می گوئیم"۔ (قاسم العلوم مکتوب ہفتم صـ۲۳-۲۴) اس عبارت سے مولانا کا اپنی اصطلاحات وضع کرنا صاف واضح ہے پھر مولانا نے وضع کردہ اصطلاحات کی تشریحات بھی خود کر دی ہیں۔

اعتراف بے مائگی

الغرض ہم سے بقدر بساط و استعداد جو کچھ ہو سکا ہو گیا لیکن ان سب امور کے باوجود نہ معلوم کتنی کچھ کوتاہیاں ترجمے میں اور کتنی کچھ غلطیاں تشریحات میں ہوئی ہوں گی، جن کی معذرت کے لیے ہم آپ کی خدمت میں حاضر ہیں اور ان اغلاط کی مکافات کی صرف یہی صورت ممکن ہے کہ ہمیں آپ براہ راست مطلع فرمائیں تاکہ ان کی تصحیح کی جا سکے۔

حالات مترجم

بعض احباب کا اصرار ہے کہ میں اپنے حالاتِ زندگی بھی پیش کروں، تو اے حضرات میں کیا اور میرے حالات کیا۔ بات صرف اتنی ہے کہ دو چار لفظ جو اساتذہ سے پڑھے ہیں ان سے جو کچھ سدھ بدھ ہوئی ہے انہوں نے زندگی میں میری رہنمائی کی ہے اور انہی الفاظ کی بدولت پڑھنے پڑھانے اور لکھنے لکھانے کا کام چلاتا رہا ہوں۔

آباؤ اجداد اور وطن

میرا آبائی وطن اور جائے پیدائش شیرکوٹ ضلع بجنور ہے یہ شیر شاہ سوری کا آباد کیا ہوا ہے یہاں بڑے بڑے اہل علم شاعر و ادیب اور اصحاب فن پیدا ہوئے۔ میرے والد صاحب مرحوم شیخ احمد حسن صاحب متوفی ۱۳ رمضان ۱۳۴۸ھ جنوری ۱۹۳۱ء بن شیخ محمد حسن صاحب متوفی ۱۹۰۳ء بن شیخ محمد داؤد بن شیخ محمد ملن شیرکوٹ کے معززا اور صاحب وجاہت رؤسا میں شمار ہوتے تھے۔ والد صاحب کی شادی خاندان میں ہی شیخ غلام مرتضےٰ صاحب مرحوم کی بڑی صاحبزادی شبیر النساء سے ہوئی جن کی وفات ۱۶ اگست ۱۹۵۵ء بروز سہ شنبہ بعد دوپہر دو بجکر پچیس منٹ پر ہوئی۔ میری نانی صاحبہ کا نام عمری تھا اور دادی صاحبہ کا نام امتیاز النساء متوفیہ جنوری ۱۹۳۶ء جو شیخ امداد حسین ساکن نگینہ ضلع بجنور محلہ منہاری سرائے کی دختر نیک اختر تھیں۔ ایسی ہمدرد بنی نوع انسان خدا ترس مخیرہ اور بیٹوں پوتوں کی بے حد شفیقہ عورت کم ہی دیکھنے میں آتی ہیں۔

برادران و خواہر

ہم بالترتیب چھ بھائی تھے۔ حفیظ الحسن[1]، مسٹر مبارک حسن[2] (علیگ)، محمد انوار الحسن[3] یعنی راقم الحروف، فیض الحسن[4]، نصیر الحسن[5]، متوفی ۱۹۴۷ء، ریاض الحسن[6] متوفی ۱۹۵۲ء اب میں پاکستان میں اور مبارک حسن صاحب اور فیض الحسن ہندوستان میں بقید حیات ہیں۔ سات آٹھ سال کی ایک بہن مصطفائی بچپن میں انتقال کر گئی تھی۔

تعلیم

میری بسم اللہ مولوی عبد الرحمٰن صاحب شیرکوٹی نے کرائی، انہی سے اردو، حساب، قرآن شریف اور فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں، پھر ان کے چھوٹے بھائی مولانا عبد القیوم صاحب سے فارسی کی اونچے درجے کی کتابیں اور عربی کی ابتدائی شرح مأتہ عامل تک پڑھیں، بعدہ دار العلوم دیوبند میں چھ سات سال رہ کر صرف[1]، نحو[2]، ادب[3]، منطق[4]، فلسفہ[5]، معانی[6] و بیان[7]، فرائض[8]، ہیئت[9]، عقائد[10] و کلام[11]، فقہ[12]، اصول فقہ[13]، حدیث[14]، اصولِ حدیث[15]، تفسیر[16]، کی کتابیں پڑھ کر فضیلت کی سند حاصل کی۔ دار العلوم دیوبند کے اساتذہ میں مولوی افتخار علی[1] صاحب برادرزادہ مولانا اعزاز علی صاحب، بھائی سعید احمد[2] صاحب گنگوہی، مولانا محمد علی[3] حیدرآبادی، مولانا

یعقوب[4] الرحمٰن صاحب عثمانی دیوبندی، مولانا محمد طیب[5] صاحب سلمہ موجودہ مہتمم دار العلوم دیوبند، مفتی محمد شفیع[6] صاحب دیوبندی سلمہ، مفتی اعظم پاکستان مولانا بدر[7] عالم صاحب میرٹھی مہاجر مدینہ، مولانا محمد ادریس[8] صاحب سلمہ کاندھلوی حال شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ لاہور، مولانا عبد السمیع[9] صاحب دیوبندی، مولانا گل محمد[10] خان صاحب منگوری، مولانا محمد ادریس[11] صاحب سکروڈھوی، مولانا نبیہ حسن[12] صاحب دیوبندی، مولانا احمد شیر[13] صاحب ہزاروی، مولانا اعزاز علی[14] صاحب شاہجہانپوری شیخ الادب، مولانا محمد ابراہیم[15] صاحب بلیاوی، مولانا رسول خان[16] صاحب سلمہ حال صدر مدرس جامعہ اشرفیہ لاہور، مولانا شبیر[17] احمد صاحب عثمانی، مولانا سید محمد انور[18] شاہ صاحب کشمیری، مولانا سید اصغر حسین[19] میاں صاحب دیوبندی، مولانا مفتی عزیز[20] الرحمٰن صاحب، مولانا سراج احمد[21] صاحب اور مولانا حکیم محمد حسن[22] صاحب برادرِ خورد حضرت شیخ الہند رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین وسلمہم اللہ تعالیٰ۔ ان کے علاوہ قاری محمد یامین[23] صاحب سے تجوید وقرأت اور مولانا اشتیاق احمد[24] صاحب سلمہ سے خوشخطی سیکھی۔

شادی

تعلیم کا آخری سال تھا کہ میری پھوپھی صاحبہ اعجاز النساء زوجہ شیخ محمد اسحاق کی دختر زبیدہ خاتون سے میری شادی ہوئی۔ ثریا انوار ایف۔ اے منشی فاضل۔ ڈاکٹر انصار الحسن، فرحانہ انوار بی۔ اے، صالحہ انوار طالبہ بی۔ اے کلاس بالترتیب میرے بچے میری زندگی کا سرمایہ ہیں۔

ٹریننگ کالج لاہور

دار العلوم سے فراغت کے بعد پنجاب یونیورسٹی سے مولوی فاضل کا امتحان دیا۔ اس میں کامیابی کے بعد ٹریننگ کالج لاہور میں داخل ہوا۔ وہاں پروفیسر مولانا ظفر اقبال ایم۔ اے سے اصولِ تدریس وتعلیم، پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم امرتسری سے اردو، پروفیسر محمد منیر ایم۔ اے سے تاریخ، پروفیسر سوہن لال ایم۔ اے سے جغرافیہ، ایک ہندو پروفیسر سے سائنس، ماسٹر فیروز الدین سے ڈرائنگ اور کارپینٹری اور نوہر یارام ڈرل ماسٹر سے ڈرل سیکھی۔ اسی سال منشی فاضل اور ادیب فاضل کے امتحانات دیئے گویا ایک سال میں تین امتحانات پاس کئے۔

ملازمت

سب سے پہلے مشن ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ عربک ٹیچر کی اسامی پر بمشاہرہ پینتالیس روپیہ تقرر ہوا۔ پانچویں کلاس سے دسویں تک عربی اور اردو پڑھاتا رہا۔ نو دس ماہ پڑھانے کے بعد ہیڈ ماسٹر محمد خلیل صاحب اسلامیہ ہائی اسکول جالندھر کے اصرار پر مشن ہائی سکول سے مستعفی ہو کر اسلامیہ ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ پرشین ٹیچر کی پوسٹ پر تقرری ہوئی۔ ۲۲۔ اپریل ۱۹۳۵ء سے پروفیسر کی پوسٹ پر رندھیر کالج کپورتھلہ میں اردو، فارسی اور عربی مضامین پڑھانے پر مقرر ہوا۔ تینوں مضامین کا ہیڈ رہا۔ بزم ادب اردو کا صدر، وکٹوریہ ہاسٹل کا چار پانچ سال سپرنٹنڈنٹ بھی رہا۔ کالج میگزین کے اردو مضمون کے حصے کا چیف ایڈیٹر تھا۔ مہاراجہ جگت جیت سنگھ کپورتھلہ کی الماسی جبلی پر عربی میں قصیدہ لکھا جس کے انعام میں مہاراجہ

نے قیمتی گھڑی عنایت فرمائی۔ جالندھر اور کپور تھلہ کے دوران قیام میں بارہ سال شہریوں کو قرآن کریم کا درس دیتا رہا۔ اور جامع مساجد میں خطبات بھی دینے کا موقع ملا۔ جالندھر اور کپور تھلہ کے مشاعروں میں شرکت کی اور غزلیں پڑھیں۔ کپور تھلہ کے آل انڈیا مشاعروں میں بھی غزلیں پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ اسی اثناء میں میٹرک، ایف۔ اے اور بی۔ اے کے امتحانات دیئے۔ میٹرک کی تیاری ماسٹر رام سروپ مشن ہائی سکول جالندھر ملک ماسٹر فضل قادر صاحب جالندھری بی۔ اے۔ بی۔ ٹی ماسٹر شیخ عبدالحق صاحب بی۔ اے۔ بی۔ ٹی، ماسٹر غرائب علی بی۔ اے ہر سہ اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اساتذہ تھے بالخصوص ہیڈ ماسٹر محمد خلیل صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر سے تیاری کی۔ ایف۔ اے کا امتحان خود ہی پڑھ کر دیا۔ بی۔ اے کی تیاری ماسٹر حاجی ولی اللہ صاحب کپور تھلوی اور ماسٹر عبدالحمید کپور تھلوی اور پروفیسر دینا ناتھ رندھیر کالج کپور تھلہ سے کی۔

کپور تھلہ سے پاکستان

۶ ستمبر ۱۹۴۷ء کو کپور تھلہ سے روانہ ہو کر جالندھر سے ہوتا ہوا۔ ۱۱ ستمبر ۱۹۴۷ء کو لاہور پہنچا۔ چند سال لاہور رہا۔ ۱۹۴۸ء کے ستمبر میں گورنمنٹ کالج کی ایم۔ اے اردو کلاس میں داخلہ لیا۔ دو سال مکمل پڑھتا رہا۔ گورنمنٹ کالج کے اساتذہ میں ڈاکٹر محمد صادق پی۔ ایچ۔ ڈی، ڈاکٹر عنایت اللہ پی۔ ایچ۔ ڈی، پروفیسر منظور حسین ایم۔ اے علیگ، پروفیسر معراج الدین، پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، پروفیسر آفتاب احمد، پروفیسر خواجہ سعید احمد، پروفیسر اشفاق علی اور پروفیسر محی الدین اثر سے تعلیم پائی اور امتحان دیا۔ ۲۲ ستمبر ۱۹۵۳ء سے اسلامیہ کالج لائلپور میں بحیثیت پروفیسر کام کرنا شروع کیا۔ ایف۔ اے اور بی۔ اے کی کلاسوں کو عربی، فارسی، اردو اور اسلامیات پڑھانے کے فرائض سونپے گئے۔ شعبہ فارسی کا صدر، بزم سعدی، بزم دین و دانش، بزم اسلامیات کی صدارت کے فرائض بھی سونپے گئے۔ اردو، اسلامیات، فارسی، تاریخ سیاسیات اور اکنامکس کی سوسائٹیوں میں مقالے پڑھے اور لیکچر دیئے۔ اسلامیہ کالج میں تین سو سے نو سو پچیس روپیہ تک کا گریڈ ملا۔ ایم۔ اے اردو، ایم۔ اے پرشین، ایم۔ اے اسلامیات، منشی فاضل، ادیب فاضل، ایف۔ اے۔ اور بی۔ اے وغیرہ کے ہزاروں طلبہ اور طالبات، مسلم، ہندو، سکھ، اور عیسائی (مشرقی پنجاب (بھارت) اور پاکستان میں میرے شاگرد ہیں۔

جلسوں اور کانفرنسوں میں شرکت

یوں تو کالجوں اور مدارس کے جلسوں میں کتنی ہی تقریریں کیں لیکن بالخصوص ۱۹۴۱ء میں پنجاب یونیورسٹی کے زیر انتظام آل پنجاب پرشین اینڈ عربک پروفیسرز کانفرنس میں فارسی کے مطالعہ کی ہر دلعزیزی پر میں نے لیکچر دیا۔ وائس چانسلر سر افضل حسین نے صدارت کی تھی۔ پنجاب یونیورسٹی کے ایم۔ اے اردو کے طلبا کے سامنے غالب پر لیکچر دیا۔ ۲۵ اپریل ۱۹۵۴ء کو آل پاکستان عربک اینڈ اسلامیات کانفرنس پشاور یونیورسٹی میں عربی میں مقالہ پڑھا۔ سفیر مصر صدارت کر رہے

تھے۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۵۶ء کو آل پاکستان اردو کانفرنس میں مولانا ذوالفقار علی صاحب دیوبندی والد شیخ الہند شارح حماسہ، شارح متنبی، شارح قصیدہ بردہ و بانت سعاد کی علمی خدمات پر مقالہ پڑھا۔ مولوی محمد شفیع سابق پرنسپل اورینٹل کالج نے صدارت کی۔ اردو کالج کراچی میں اردو زبان پر لیکچر دیا۔ آل پاکستان سرگودھا اردو کانفرنس میں اردو زبان پر مبسوط مقالہ پڑھا۔

تصنیفات

یوں تو میرے کتنے ہی مضامین اور مقالے رسالوں اور اخباروں میں شائع ہوئے لیکن تصنیفات میں سکول اور کالج کی کتابوں کے علاوہ انوار الشہادت[۱]، تجلیات عثمانی[۲]، حیات امداد[۳]، روح رمضان[۴]، سیرت پیغمبر اعظم[۵]، انوار عثمانی اور انوار قاسمی طبع ہو کر ہندوستان اور پاکستان میں شائع ہوئیں اور ان پر رسالوں اور اخبارات میں تبصرے چھپے۔ حیات عثمانی، انوار قاسمی، جلد دوم، سوانح یعقوبی دملوکی، تذکرۃ ذوالفقار وغیرہا کتابیں مسودوں کی شکل میں موجود ہیں جو طبع ہونے کی منتظر ہیں۔

ایگزامنر

یوں تو مختلف امتحانات کا ایگزامنر رہا لیکن منشی فاضل، مولوی فاضل، الیف۔ اے، اور الیف۔ او۔ ایل کے پنجاب اور پشاور یونیورسٹیوں کا صدر ممتحن اور پیپر سیٹر مقرر ہوا اور الیف۔ اے۔ بی۔ اے، مولوی فاضل۔ منشی فاضل وغیرہ امتحانات کے سنٹروں کا سپرنٹنڈنٹ بھی بنتا رہا۔ غرض یوں میری زندگی گذری اور گذر رہی ہے۔

شکریہ

آخر میں راقم الحروف مولانا محبوب الٰہی تلمیذ امام العصر مولانا سید انور شاہ صاحب فاضل علوم عربیہ کا شکر گزار ہے کہ انہوں نے اصل کتاب اور مسودے کی مطابقت اور ترجمے کی تصحیح میں میری بڑی اعانت فرمائی اور عزیزم پروفیسر عبد الغفار انور ایم۔ اے نگینوی اور اپنی دختران ثریا، فرخانہ، صالحہ اور عزیزم ڈاکٹر انصار الحسن کا کہ ان سب نے ان مکتوبات کے ترجمے کی اصل سے مطابقت اور دیگر امور میں میری بہت اعانت کی۔

اب آپ کی خدمت میں "قاسم العلوم" کا ترجمہ حاضر ہے۔ ربنا تقبل منی وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین۔

محمد انوار الحسن پروفیسر

فیصل آباد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ و نصلی علٰی رسولہ الکریم

پہلا مکتوب مولوی محمد فاضل کے نام

تعارف مولوی محمد فاضل

یہ پہلا خط حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک جاں نثار خادم مولوی محمد فاضل صاحب کے نام ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں لکھا ہے جیسا کہ تحذیر الناس کی طباعت کے حوالے سے جو مکتوب میں دیا گیا ہے معلوم ہوتا ہے۔ اس زمانے میں حضرت مولانا میرٹھ میں بسلسلۂ تصحیح کتب و درس و تدریس قیام پذیر تھے مولوی محمد فاضل بھی اسی دور کے خادموں اور علمی خوشہ چینوں میں سے ہیں۔ ارواح ثلاثہ میں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت اس طرح درج ہے کہ:۔

"ایک مرتبہ مولانا محمد قاسم صاحب کے پاس آپ کے خادم مولوی فاضل حاضر تھے۔ مولانا (محمد قاسم صاحب) نے ان کو مٹھائی تقسیم کرنے کو فرمایا۔ انہوں نے تقسیم کردی۔ آخر میں اتفاق سے اس میں تھوڑی سی مٹھائی بچ گئی تو آپ نے فرمایا الفاضل للقاسم (یعنی بچی ہوئی مٹھائی قاسم (تقسیم کرنے والے کی ہے) انہوں نے (یعنی مولوی فاضل) نے جواب دیا الفاضل للفاضل والقاسم محروم (یعنی فاضل مٹھائی تو مسمی فاضل کی ہے اور قاسم محروم ہیں۔ یا یہ کہ بچی ہوئی مٹھائی صاحب فضیلت یعنی آپ کی ہے اور تقسیم کرنے والا (یعنی میں مولوی فاضل) محروم ہے" (ارواح ثلاثہ ص ۲۸۴)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ مولوی فاضل صاحب حضرت والا کے خاص خدام میں سے تھے۔

مکتوب کا پس منظر

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جنگو میں سے قاسم العلوم کے نام نامی سے اپنی اس تحریر میں یاد کیا ہے ایک کتاب ہدیۃ الشیعہ تحریر فرمائی جس کا پہلا ایڈیشن

بھی میری نظر سے گذرا ہے اور اس وقت کتب خانہ حقانیہ گارڈن روڈ کراچی کا شائع کردہ ایڈیشن میرے پیش نظر ہے۔

ہدیۃ الشیعہ در اصل ان اعتراضات کا جواب ہے جو شیعوں کے عالم مولوی عمار علی صاحب نے میر نادر علی صاحب ساکن کرتل نواح الور کے نام ایک خط میں لکھے تھے۔ مولوی عمار علی کا یہ مکتوب بنام میر نادر علی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بغرض جوابات پہنچا۔ مولانا گنگوہی نے اواخر رجب ۱۲۸۳ھ میں ایک خط کے ذریعہ قاسم العلوم رح کو انکے جوابات کی طرف توجہ دلائی جناب قاسم العلوم نے مکتوب گنگوہی کے تین روز بعد ہی رجب ۱۲۸۳ھ میں اعتراضات کے جوابات کتابی شکل میں لکھنے شروع کیے اور متفرق اوقات میں ۵ ارصفر ۱۲۸۴ھ ساڑھے چھ ماہ کے درمیانی عرصے میں چند نشستوں میں ۲۶×۲۰ سائز کے پانسو صفحات پر مشتمل یہ کتاب ختم کر دی یہ سب پس منظر قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ کے دیباچے میں تحریر کیا ہے۔

مولوی عمار علی کے خط میں ایک یہ اعتراض بھی تحریر تھا لکھتے ہیں:۔

"علمائے اہل سنت نے روایت کی ہے کہ جس وقت نازل ہوئی آیت ذاتِ ذاالقُربٰی حقہ یعنی دے تو اے محمد (صلے اللہ علیہ وسلم) قریبوں کو حق انکا تو اس وقت پیغمبر خدا نے جبریل سے پوچھا کہ قریب میرے کون ہیں اور حق انکا کیا ہے۔ جبریل نے عرض کی کہ قریب تمہارے فاطمہؓ ہے اور حق اسکا فدک ہے۔ فدک اسکو دے دو اس وقت رسول خدا نے فدک فاطمہ کو دے دیا پس تحریر سے ان علماء کی ثابت ہوا کہ رسولؐ خدا نے فاطمہؓ کو فدک دیا اور فاطمہ مالک فدک کی تھیں۔ جب رسول خدا نے دنیا سے رحلت فرمائی اور ابوبکر خلیفہ ہوئے تو فدک کو فاطمہؓ سے چھین لیا اور ان کا قبضہ اٹھا دیا۔ اب فرمائیے کہ یہ غصب نہیں تو کیا ہے۔ (ہدیۃ الشیعہ ص ۱۹۳)

اسکی تائید میں شیعہ صاحبان واقدی کی روایت بھی پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فدک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت خصوصی میں تھا۔ حضرت مولانا قاسم العلوم ہدیۃ الشیعہ میں مذکورہ بالا آیت کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں کہ:۔

"یہ آیت (یعنی وات ذالقربیٰ حقہ) کل دو جگہ کلام اللہ میں آئی ہے ایک سورۂ بنی اسرائیل میں دوسری سورۂ روم میں سو دونوں خیر سے مکہ میں نازل ہوئی تھیں .... اب کوئی مولوی (عمار علی شیعی عالم) صاحب سے پوچھے کہ مکے میں فدک کہاں تھا؟ فدک تو ہجرت سے چھٹے ساتویں سال بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے قبضے میں آیا تھا۔ (ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۴۱-۲۴۲)

لہذا مذکورہ بالا آیت سے استدلال باطل ہو گیا اب رہی واقدی کی روایت جس سے مولوی محمد فاضل صاحب کو دھوکا لگا کہ فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت تھا تو حضرت قاسم العلوم واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:۔

مجمع البحار میں امام نسائی کے حوالے سے جو فن حدیث میں امام ہیں اور انکی کتاب منجملہ صحاح ستہ کے ہے

یوں لکھا ہے کہ امام نسائی نے فرمایا ہے کہ ایسے کذاب جو حدیثوں کے بنانے میں معروف ہیں چار ہیں ابن ابی یحیٰی مدینے میں، واقدی بغداد میں، مقاتل بن الیمان خراسان میں، محمد بن سعید مصلوب شام میں، اور پھر زیدی نے شرح الشفاء کے حوالے سے لکھا ہے کہ واقدی کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے بعد ازاں امام شافعی کا قول واقدی کی شان میں مقاصد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ واقدی کی کتابیں جھوٹی ہیں۔"

(ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۶۷ - ۲۶)

یہ تو حضرت قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ میں واقدی کے متعلق تحریر فرمایا۔ علاوہ ازیں اپنے اس مکتوب بنام مولوی فاضل میں ان کو مخاطب کر کے واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:۔

"حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارات بآں کردہ اند اول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ متہم و ضاعین اوشاں راشمردہ اند" (قاسم العلوم مکتوب نمبر ا ص)

جب واقدی کا یہ حال ہے تو ان کی روایت کا بھی کوئی اعتبار نہیں لہٰذا انکی روایت کردہ حدیث سے مولوی فاضل کو جو شبہ ہوا تحقیق کی اس روشنی میں اسکا ازالہ ہو جاتا ہے۔ حضرت مولانا قاسم العلوم کے نزدیک فدک گاؤں حضور کی ملکیت نہ تھا بلکہ بطور متولی آپ اسکا انتظام فرماتے تھے گویا فدک، وقف کا مال تھا اور وقف کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ وہ اللہ کی ملکیت میں ہوتا ہے اور اللہ کا خلیفہ اسکا متولی ہو کر انتظام کرتا ہے۔ مزید وضاحت کے لیے فدک کا پس منظر ملاحظہ فرمائیے جس کے بغیر الجھن دور نہیں ہو سکتی۔

فدک کا پس منظر

سنہ ۶ھ میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ صحابہ کی ایک جماعت ہمراہ تھی عمرہ کی نیت سے مکہ محترمہ تشریف لے گئے لیکن کفار مکہ نے آپ کو عمرہ نہیں کرنے دیا۔ حدیبیہ کے مقام پر کفار مکہ اور آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام میں صلح ہو گئی واپس ہوئے تو سورہ فتح نازل ہوئی جس میں فتح کی خوشخبری دی گئی۔ حدیبیہ سے آپ مدینہ منورہ پہنچے مدینے میں کچھ روز قیام کے بعد آخر ماہ محرم سنہ ۷ھ میں چودہ سو پیادہ اور دو سو سواروں کی جمعیت کے ساتھ خیبر کی طرف روانہ ہوئے جو مدینے کے قریب یہودیوں کی بستی ہے یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف کفار مکہ سے ملکر سازشیں کرتے تھے۔ اس لیے ان کی قوت کا توڑنا ضروری تھا خیبر میں یہودیوں کے متعدد قلعے تھے یہود آپ کو دیکھتے ہی مع اہل و عیال قلعوں میں پناہ گزیں ہو گئے۔ چنانچہ صحابہ نے پہلے جہاد کے ذریعہ قلعہ ناعم[1] پھر قلعہ قموص[2] فتح کیا جو بہت مضبوط تھا اور حضرت علیؓ نے اسکو فتح کیا۔ پھر قلعہ صعب بن معاذ فتح ہوا۔ بعد ازاں حصن[3] قلۃ[4] پھر وطیح اور سلالم[5] فتح ہوئے۔ وطیح اور سلالم کے محاصرہ کو جب چودہ دن ہو گئے تو ان لوگوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ اگر ہمیں اور ہمارے اہل و عیال کو چھوڑ دیا جائے تو ہم خیبر سے نکل جائیں گے۔ چنانچہ آپ نے منظور فرما لیا۔ جب فدک گاؤں والوں کو اسکا علم ہوا تو انہوں نے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی خدمت میں پیغام بھیجا ہمیں امان

دی جائے تو ہم سب سامان اور مال یہیں چھوڑ کر جلاوطن ہو جائیں گے چنانچہ آپ نے منظور فرمایا اور فدک بغیر کسی حملے اور فوج کشی کے فتح ہو گیا۔

خیبر کا مال غنیمت

خیبر کی غنیمت میں سونا اور چاندی نہ تھا بلکہ گائے، بیل اور اونٹ اور کچھ سامان تھا اور غنیمت کا سب سے بڑا مال زمینیں اور باغات تھے۔ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ اموال مجاہدین میں تقسیم فرما دیئے۔ کیونکہ جہاد کرنے کی وجہ سے مال غنیمت کے وہ لوگ حقدار تھے۔ مگر فیٔ کے اموال کے احکام اور ہیں۔

مال فیٔ

مال فے اس مال کو کہا جاتا ہے جو بغیر خوں ریزی، قتل و قتال اور جنگ کیئے بغیر دشمنانِ اسلام سے حاصل ہو جائے اور کفار مسلمانوں کی یلغار اور فوج کشی کو دیکھ کر پناہ حاصل کر لیں اور جنگ سے گریز کر کے اپنے اموال مسلمانوں کے سپرد کر دیں قریۂ فدک اور اس کے اموال یہودیوں نے اسی طرح اثنائے جہاد خیبر میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے حوالے کر دیئے تھے۔ ایسے مال کو فے کہتے ہیں۔

باری تعالیٰ نے خود فے کی تعریف ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے۔

وَمَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ ۚ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ۔ (سورہ حشر)	اور جو کچھ اللہ تعالےٰ نے اپنے رسول کو گاؤں سے مال فے دلایا پس نہیں دوڑائے اس کے لئے تم نے گھوڑ سوار اور نہ اونٹ سوار لیکن اللہ مسلط کرتا ہے اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

ایسے مال فے کے مصارف کے متعلق ارشادِ باری تعالےٰ یہ ہے کہ:۔

مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ۔	اللہ تعالےٰ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے جو مال دلایا تو وہ اللہ کے لیے اور رسولؐ کے لیے اور رسولؐ کے رشتہ داروں کیلئے اور یتیموں مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے تاکہ تم میں سے فقط دولت مندوں کے لینے دینے میں نہ آوے۔

علمائے اہلسنت نے فدک کو اس آیت اور خلیفہ اوّل اور خلیفہ دوم کے عمل کے ماتحت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس مال میں آنحضور کا متولی ہونا سمجھا ہے اور فدک کو وقف ثابت کیا ہے۔ لہٰذا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے بھی بحیثیت خلیفۂ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فدک کی آمدنی کو اللہ کی مساجد خانہ کعبہ وغیرہ اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قرابت داروں اور مساکین و یتامیٰ اور مسافروں پر صرف کیا حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا

کی وراثت میں نہیں دیا گیا جیسا کہ حضرات شیعہ کا خیال ہے کہ فدک حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں تھا اور آپ نے حضرت فاطمہؓ کو اپنی زندگی میں دے دیا تھا اور اگر بالفرض زندگی میں نہ دیا ہو تو بحیثیت وارثہ کے بھی اسمیں ان کا حصہ تھا۔

آنحضور علیہ الصلوٰۃ فدک کے بارے میں عمل

آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم فدک کی آمدنی میں سے اپنے اہل وعیال، قرابت داروں پر صرف فرماتے اور جو اس سے بچتا وہ یتیموں، مسافروں اور مساکین پر خرچ فرماتے۔ ابوداؤد کی روایت سے حضرت مغیرہؓ کے واسطے سے صاحب مشکوٰۃ بیان کرتے ہیں کہ جب عمر بن عبدالعزیز بن مروان خلیفہ ہوئے تو انہوں نے مروانیوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ:۔

ان رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت لہ فدک فکان ینفق منہا و یعود منہا علی صغیر بنی ہاشم ویزوج منہا ایمھم وان فاطمۃ سالتہ ان یجعلہا لہا فابیٰ فکانت فی حیوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی مضی بسبیلہ فلما ان ولیَ ابوبکرؓ عمل بہا بما عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حیوٰتہ حتی مضی لسبیلہ فلما ان وُلِی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ عمل فیہا بما عملا حتی مضی بسبیلہ ثم اقطعہا مروان ثم صارت لعمر بن عبدالعزیز فرأیت امراً منعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاطمۃ لیس لی بحق وانی اشھدکم انی رددتہا علی ما کانت علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ وعمرؓ۔

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس فدک تھا سو اسمیں سے خرچ کیا کرتے تھے اور بنی ہاشم کے یتیموں کو دیتے رہتے تھے اور بے شوہر عورتوں کے نکاح اس مال میں سے کرا دیا کرتے تھے اور حضرت فاطمہؓ نے یہ درخواست کی کہ فدک ان کو عنایت فرمائیں آپ نے انکار فرما دیا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں اسی طرح معاملہ رہا تا آنکہ آپ کا وصال ہو گیا۔ جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی فدک کے متعلق اسی طرح کیا جیسا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تا آنکہ وہ بھی رخصت ہو گئے جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی وہی کیا جو ان دونوں نے کیا تھا تا آنکہ وہ بھی رخصت ہوئے پھر زمانہ گزرتا گیا تا آنکہ مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنا لیا۔ پھر عمر بن عبدالعزیزؓ خلیفہ ہوئے انہوں نے کہا کہ میری رائے میں یوں آتا ہے کہ جو چیز رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ کو نہ دی ہو مجھے سزاوار نہیں اور میں تمہیں گواہ کرتا ہوں کہ میں نے فدک کو اسی انداز پر کر دیا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں تھا۔

مذکورہ بالا روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک کے بارے میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے لے کر مروان تک یہی طریقہ رہا کہ اس کو مال وقف کے طور پر سمجھا گیا اور ہر خلیفہ کے زمانے میں جن میں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ بھی شامل ہیں

یہی معاملہ ہوتا رہا۔ صرف مروان نے اسکو اپنی جاگیر بنالیا تھا جس کے اس عمل کو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے زمانے میں باطل کرکے مال وقف قرار دیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو یہ خیال ہوا کہ اب بطور وراثت اس میں میرا حق ہے۔ چنانچہ بخاری کی دوسری جلد کے کتاب الفرائض میں ہے۔

عن عائشة ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهما يومئذ يطلبان ارضيهما من فدك و سهمه من خيبر فقال لهما ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا نورث ما تركنا صدقة انما ياكل آل محمد من هذا المال قال ابو بكر والله لا ادع امرا رايت رسول الله يصنعه فيه الا صنعته قال فهجرته فاطمة فلم تكلمه حتى ماتت۔ بخاری جلد دوم ص ۹۹۵-۹۹۶

عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہؓ اور عباسؓ ابوبکرؓ کے پاس آئے کہ ان سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی چھوڑی ہوئی اپنی میراث کا مطالبہ کر رہے تھے اور وہ دونوں اس دن فدک کی زمین کا مطالبہ کر رہے تھے اور خیبر کے حصے کا۔ ابوبکرؓ نے کہا میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے ہماری انبیاء کی جماعت کا کوئی وارث ہی نہیں جو کچھ ہم چھوڑ جائیں وہ وقف ہے۔ بجز اس کے نہیں کہ آلِ محمد اس مال کو کھائے۔ ابوبکرؓ نے کہا خدا کی قسم میں نے کسی معاملے کو اس طرح کیا ہے جیسا کہ اسکو رسول اللہ نے کیا تھا۔ راوی نے کہا کہ فاطمہؓ بھی ان سے رخصت ہوئیں کہ پھر ان سے تا وفات کلام نہیں کیا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بخاری کی اس حدیث میں فهجرته کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں

(واضح رہے کہ مولانا قاسم العلوم نے حضرت مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری کے ارشاد پر بخاری جلد دوم کے آخری پانچ چھ پاروں کے حواشی تحریر فرماتے ہیں۔ جبکہ بقیہ تمام بخاری کے حواشی انہوں نے خود تحریر فرمائے تھے۔ یہ حدیث فاطمہؓ انہی حواشی کے ضمن میں ہے۔ چنانچہ حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکر سے پھر کلام نہیں کیا پر قاسم العلوم لکھتے ہیں۔)

فهجرته۔ ای انقبضت عن لقائه لا الهجران المحرم من ترك السلام ونحوه وهي قد ماتت قريبا من ذلك لستة اشهر بل اقل منها۔

بخاری جلد دوم ص ۹۹۱ حاشیہ ۲

پس حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے علیحدگی اختیار کرلی یعنی ان سے ملنے کو ان کا دل نہ چاہا۔ ایسی علیحدگی نہیں جسمیں سلام کلام بھی چھوٹ گیا ہو کہ یہ ناجائز ہے اور حضرت فاطمہؓ اس واقعہ کے بعد جلد ہی چھ ماہ میں بلکہ اس سے کم میں انتقال فرما گئیں

اگر مذکورہ لاحدیث کا مطلب یہ لیا جائے کہ حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے فدک کے بارے میں پھر کلام نہیں کیا تو

درست ہے کیونکہ وہ فدک کی پوزیشن کو سمجھ گئی تھیں اور جب مطالبہ کیا تھا تو اس وقت فدک کی حقیقت ان کی آنکھوں سے اوجھل تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ، حضرت ابوبکرؓ سے خفا ہو کر دنیا سے رخصت نہیں ہوئیں۔ چنانچہ امامیہ فرقے کی معتبر کتاب مجاج السالکین میں ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں فدک کے بارے میں وہی کروں گا جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تو وہ خوش ہوگئیں۔

اب فرقہ امامیہ کی مشہور کتاب مجاج السالکین کی حسبِ ذیل روایت پڑھیئے جس سے معلوم ہوگا کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت فاطمہؓ کو راضی کر لیا تھا۔ روایت یہ ہے:-

ان ابا بكر لما راى فاطمة انقبضت عنه وهجرته ولم تتكلم بعد ذلك في امر فدك كبر ذلك عنده فاراد استرضاءها فاتاها فقال لها صدقت يا ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ادعيت ولكني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمها فيعطي الفقراء والمساكين وابن السبيل بعد ان يوتي منها قوتكم والعاملين بها فقالت افعل فيها كما كان ابي رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل فيها فقال اشهد الله على ان افعل ما كان يفعل ابوك فقالت والله لتفعلن فقال والله لافعلن ذلك فقالت اللهم اشهد فرضيت بذلك واخذت العهد وكان ابو بكر يعطيهم منها قوتهم ويقسم الباقي فيعطي الفقراء والمساكين وابن السبيل

حدیقۃ الشیعہ صہ ۳۸۰

جب ابوبکر نے دیکھا کہ فاطمہؓ ان سے کبیدہ خاطر ہوگئی ہیں اور ان سے بیزار ہوگئی ہیں اور فدک کے بارے میں اسکے بعد کلام نہیں کیا تو یہ بات ان کو شاق گذری تو ان کو راضی کرنے کا ارادہ کیا تو فاطمہؓ کے پاس آئے اور کہا کہ اے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی بیٹی تم اپنے دعوے میں سچی ہو لیکن میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ فدک کی آمدنی تقسیم فرما دیا کرتے تھے۔ اور تمہارے اخراجات اور پھلوں کی مزدوری دے کر فقراء مساکین اور مسافروں کو دے دیا کرتے تھے۔ حضرت فاطمہؓ نے کہا کہ آپ فدک کے بارے میں وہی کیجئے جو میرے والد بزرگوار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے حضرت ابوبکرؓ نے کہا اس بات پر تم مجھ سے قسم لے لو میں وہی کرتا رہوں گا جو تمہارے والد بزرگوار صلی اللہ علیہ وسلم کرتے رہے ہیں۔ اس پر حضرت فاطمہؓ نے قسم سے پوچھا۔ کیا واقعی ایسا ہی کرو گے تو انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ ہاں ایسا ہی کیا کرونگا۔ حضرت فاطمہؓ نے کہا کہ اے خدا تو گواہ رہیو۔ پس وہ راضی ہوگئیں اور عہد لیا اور ابوبکرؓ انکو انکا خرچہ دیا کرتے تھے اور باقی کو فقرا اور مساکین اور مسافروں کو دیا کرتے تھے۔

اب بات کھل کر سامنے آگئی کہ حضرت فاطمہؓ نے فدک کے بارے میں اس لیے پھر کلام نہیں کیا کہ فدک کی پوزیشن کو

وہ اب سمجھ گئی تھیں اور یہی مطلب اُن کا حضرت ابوبکر سے کلام نہ کرنے کا ہے۔ بعض شیعہ حضرات یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ جس نے فاطمہ کو ناراض کیا اُس نے مجھے ناراض کیا اور جس نے مجھے ناراض کیا اس نے اللہ کو ناراض کیا لہٰذا ابوبکرؓ نے اللہ اور اللہ کے رسول کو ناراض کیا۔ مگر شیعہ حضرات کا یہ کہنا اس وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ حضرت فاطمہ کی ناخوشنودی کا باعث کوئی ایسا امر ہو جس میں اللہ اور اللہ کے رسول کی نافرمانی نہ ہوتی ہو لیکن اگر ایسا ہو تو پھر ابوبکر رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا۔

اس قسم کے مضامین لکھتے لکھتے حضرت قاسم العلوم ہدیۃ الشیعہ میں تحریر فرماتے ہیں۔

اوّل تو آیت مَآ اَفَآءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ۔ جو سورہ حشر میں واقع ہے۔ اس بات پر شاہد ہے کہ قریۂ فدک ہو یا غیر، بالاتفاق از قسم فے تھا مملوک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی نہ تھا“

(ہدیۃ الشیعہ صـ ۲۶۸)

ایک اور جگہ ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القری فللہ وللرسول ولذی القربی والیتمی والمسکین وابن السبیل ۔ کے معنی سے پردہ اٹھاتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

بہرحال لفظ رسولہ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قبض وتصرف ثابت ہوا لیکن جیسا لفظ عَلٰی رَسُوْلِہٖ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قبض وتصرف ثابت ہوا ویسا ہی لفظ فَلِلّٰہِ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ قبض وتصرف مالکانہ نہیں ہے۔ بلکہ متولیانہ ہے۔ یعنی آپ خازن اور امین ہیں مالک نہیں ورنہ اس مصرف کے مقرر کرنے کے کیا معنی؟ مالک کو اپنی چیز کا اختیار ہوتا ہے۔ اور یہاں صاف پابندی موجود ہے کہ فلاں فلاں مصارف میں مال فے کو خرچ کیا جائے تو خود مختاری ختم ہو کر رہ جاتی ہے اور خود مختاری کا خاتمہ ملکیت کے خاتمے کی دلیل ہے“۔ (ہدیۃ الشیعہ صـ ۳۵۱)

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ کی ان نکتہ سنجیوں کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام فدک کے مالک نہ تھے ناظم اور متولی تھے۔ مگر واقدی کی روایت سے شبہ ہوتا ہے کہ آپ کو مالکانہ حقوق حاصل تھے۔ اسلئے مولوی محمد فاضل کو شبہ ہوا اور انہوں نے ہدیۃ الشیعہ کو پڑھ کر یہ شبہ جو حدیث واقدی سے پیدا ہوا۔ حضرت قاسم العلوم کو لکھا کہ اگر آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو آپ کی تحریروں کے مطابق مالکانہ حقوق حاصل نہ تھے تو واقدی کی مروی حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔ جس میں مالکانہ حقوق کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا نے اس مکتوب میں اسکا جواب نقلی اور عقلی طور پر اسطرح کہ واقدی پر جرح کرتے ہوئے آپ نے لکھا ہے کہ ان کی روایات کو محدثین نے صحیح نہیں سمجھا۔ کیونکہ ان کی صداقت میں شبہ کیا گیا ہے۔ اور عقلی پر آپ کے سامنے مکتوب کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ اور بعض حدیثی اور قرآنی دلائل بھی پیش خدمت کیئے

جاتے ہیں۔

خلاصہ مضمون مکتوب قاسمی بنام مولوی محمد فاضل دربارہ ملکیّت فدک وغیرہ

حضرت قاسم العلومؒ نے اپنے مکتوب میں پہلے تو ملکیّت کے لیے قبضے کو اصل قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ جب تک کسی شخص کا کسی چیز پر جائز طور سے مکمّل قبضہ نہ ہو اسوقت تک وہ اسکی ملکیّت میں نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کرکے ان کے اموال واسباب پر قبضہ کرلیں تو وہ اموال ان کی ملکیّت قرار دیئے جائیں گے۔

اس اصل کے بعد قاسم العلومؒ نے اس مکتوب میں لکھا ہے کہ دراصل تمام کائنات کا اصلی مالک اللہ تعالےٰ ہے جیسا کہ لِلّٰہِ مَافِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے) سے ظاہر ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں:۔ اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰہِ یُوْرِثُھَا مَنْ یَّشَآءُ (تمام زمین بے شک اللہ کی ہے وہ جسکو چاہتا ہے اسکا وارث بناتا ہے لہٰذا اللہ کی ملکیّت اور بندوں کی وراثت کو قاسم العلوم نے اس طرح بیان فرمایا کہ اصل میں تو اللہ ہی مالک ہے مگر ہمارا مالک ہونا بطور ظلّ الٰہی اور مجاز کے ہے۔ جیساکہ آئینے میں آفتاب کا عکس وہ آئینے کی اصلی روشنی نہیں ہوتی بلکہ آفتاب کی ہی روشنی ہے جسکا ظل اور سایہ آئینے میں پڑ رہا ہے۔ لہٰذا ذاتی طور پر تو اللہ ہی مالک ہے مگر اللہ کی مالکیّت کا عکس بندوں پر پڑتا ہے تو وہ زمین اور مافیہا کی نگرانی کے باعث بندے بھی ایک گونہ مالک ہو جاتے ہیں۔

پھر اللہ اور بندوں کے درمیان کہ اللہ کی ملکیّت کا عکس بندوں میں منعکس ہوتا ہے۔ واسطہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے۔ جیساکہ آفتاب اور زمین کے درمیان آئینہ میں آفتاب کا عکس ذریعہ اور واسطہ ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح رسول پاک صلے اللہ علیہ وسلم اللہ تعالےٰ اور بندوں کے درمیان ملکیّت کا ذریعہ اور واسطہ ہیں۔ جس واسطے کو اپنی اصطلاح میں قاسم العلوم نے برزخ علیا اور وسیلۂ کبرےٰ کہا ہے۔ چنانچہ مکتوب آئندہ میں قاسم العلومؒ لکھتے ہیں:۔

> ”جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان اوٹ بن جاتا ہے اور اس کے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ بھی میسّر نہ ہوتا۔ اسی طرح اگر محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ پاک ہمارے اور خداوند تعالےٰ کے درمیان نہ آتی اور سرورِ کائنات کا وجود خداوند تعالےٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالےٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مومن مرد اور مومنہ عورت کا وجود دنیا میں نہ ہوتا۔“

یہی وجہ ہے کہ ختم نبوّت محمدی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے انبیاء کی نبوتوں نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی

نبوت سے استفادہ کیا ہے جیسا کہ چاند کی چاندنی آفتاب سے ہے نہ کہ آفتاب کی روشنی کسی اور سے استفادہ کرتی ہے۔ لہٰذا آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی اور آپ کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی قیامت تک نہیں آئے گا۔ کیونکہ آپ کا لایا ہوا قرآن ہمیشہ ہمیشہ کے لیے تاقیامِ قیامت باقی رہے گا۔ لہٰذا آپ کی نبوت بھی قیامت تک باقی رہیگی۔

پھر چونکہ آفتابِ نبوت ذاتِ محمدی ہے اس لیے دوسرے تمام انبیاء چاند کی طرح نورِ محمدی سے روشنی حاصل کر کے اپنی امت کو جلوہ گر کرتے ہیں۔ لہٰذا تمام انبیاء آنحضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم اور اپنی امت کے درمیان واسطہ ہیں۔ آگے چل کر ملکیت کے بارے میں اجتہادی نقطۂ نظر اور عقلی بصیرت و تفقہ سے لکھتے ہیں کہ رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے وہی تمام اختیارات رکھتے ہیں جو اللہ تعالے کو حاصل ہیں کیونکہ منصبِ خلیفہ اور عہدۂ خلافت کا منشاء ہی یہ ہے کہ وہ اصل کے قائمقام ہو کر اس کے منشاء کے مطابق عمل کرے، دوسرا حضور کا منصب بحیثیت حاکم اللہ تعالےٰ کی نیابت ہے۔

لہٰذا پہلا مقام اور پہلی نیابت مالک کی حیثیت سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ تعالےٰ کی حاصل ہے اور دوسری نیابت حکومت کی حیثیت سے آپ کو حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں قاسم العلوم نے سمجھایا ہے کہ پہلا یعنی مرتبۂ خلافت روحانی مرتبہ سمجھئے اور دوسرا مرتبہ حکومت رحمانی خیال کیجئے انہیں دونوں مرتبوں میں سے پہلے کا نام قاسم العلوم نے مرتبہ فوقانی رکھا ہے اور دوسرے کا تحتانی۔

مگر چونکہ اللہ تعالیٰ تمام کائنات کا اصل مالک ہے لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کا وہ مقام نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ جیسا کہ آفتاب کا نور جس قدر آفتاب سے زیادہ قریب کا تعلق رکھتا ہے اتنا زمین سے متعلق نہیں یہی حال اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی املاک اور مقامِ ملکیت کا ہے یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے چاہا اموالِ فے اور اموالِ غنیمت کے حصے مقرر کر دیئے۔ اس سلسلے میں حضرت قاسم العلوم نے آگے چل کر مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ

استحقاق کی دو قسمیں ہیں ایک تو فاعلی اور فعلی اور دوسرا مفعولی اور منفعلی۔ ان دونوں استحقاق کی انہوں نے خود تشریح فرمائی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے ایک چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کر دی تو اب اس چیز پر اس کا فاعلی استحقاق حاصل ہو گیا اور دوسرا مفعولی استحقاق یہ ہے کہ اصل مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق مل جائے۔ پہلا استحقاق ملکیت کا موجب ہے۔ اور دوسرا استحقاق ملکیت کا موجب نہیں ہے۔ مزید تفصیل و تشریح کے بارے میں آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں۔

بالجملہ یکے استحقاق قبض است بزور۔ دیگر استحقاق قبول عطا است بالتجا۔ اول موجب ملکیت

الحاصل ایک استحقاق (یعنی فاعلی) تو زور بازو کے ذریعے قبضے سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا استحقاق التجا کے

است چنانچہ در بیع و شراء غنیمت وغیرہ اسباب تملیک می باشد

ذریعہ بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیسا کہ خرید و فروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونیکے اسباب ہوتے ہیں۔

دوم موجب مالکیت نیست چنانکہ از آیت انما الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰکِیْنِ الخ واضح است۔

دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا۔ جیسا کہ آیت اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰکِیْنِ الخ سے واضح ہے۔

مال غنیمت پر استحقاق اوّل اور مال فیء پر استحقاق ثانی کا اطلاق

حضرت قاسم العلوم کی اس تشریح کے بعد جیسا کہ انہوں نے اپنے الفاظ میں پیش فرمائی آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں کہ مالِ غنیمت پر مالکیت کا استحقاق، استحقاق اوّل ہے اور مال فی پر استحقاق اوّل نہیں ہے لہٰذا فدک گاؤں جو بحکم فے کا مال ہے لہٰذا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کے فاعلی قسم کے مالک نہیں ہیں۔ بلکہ مفعولی قسم کا استحقاق رکھتے ہیں۔ جو مالکیت کا موجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت نہ تھا۔ اس لیے حضرت فاطمہ رض سے نہ تو اس کو چھینا گیا اور نہ وارث ہونے کی حیثیت سے حضرت فاطمہ رض اس کی مستحق ہیں کہ حضورؐ اسکے مالک نہ تھے۔

حدیث عمر رض سے ملکیت کا شبہ

واقدی کی روایت کو چھوڑ کر ائمہ حدیث نے ان کو جھوٹا کہا ہے البتہ حضرت عمرؓ سے بخاری اور مسلم میں فدک کے باب میں جو احادیث ہیں کہ ان میں خَالِصَۃً لِرَسُوْلِ اللّٰہِ اور کَانَتْ لِرَسُوْلِ اللّٰہِ خَاصَّۃً کے الفاظ سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا مالک ہونیکا شبہ ہوتا ہے اس کا جواب قاسم العلومؒ نے ہدیۃ الشیعہ میں بھی مفصل دیا ہے۔ اور اس مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ

" لفظ خاصہ اور خالصہ اور دوسرے الفاظ یعطہ احدًا (جو حدیثوں میں آئے ہیں) سے سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ (ملکیت کا) وہم پیدا ہوتا ہے۔ تو وہ سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب ورنہ خود تمہیں معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لیے نہیں بنائے گئے۔"

آگے چل کر خاصۃً اور خالصۃً میں ملکیت کی نفی کے لیے حضرت قاسم العلوم نے مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث پیش کی ہے جو مشکوٰۃ میں ابوداؤد سے لی گئی ہے جس کو حضرت عمرؓ وقف کے لیے بطور حجت پیش کیا کرتے تھے کہ

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بنی نضیر، خیبر اور فدک کے وہ اموال جو حضورؐ نے اپنے لیے منتخب فرمائے تھے ان کا نہائی حق آنحضورؐ کو تھا۔ پس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لیے وقف تھا اور فدک

کی آمدنی مسافروں کے لیے وقف تھی۔ رہا خیبر تو اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لیے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لیے مخصوص تھا اور جو کچھ آپ کے اہل بیت کے خرچ سے بچتا تو اس کو مہاجرین فقرا میں خرچ فرماتے۔"

اسی طرح کی ایک اور حدیث شرح السنہ کی مشکوٰۃ میں درج ہے جس کو قاسم العلوم نے اس مکتوب میں پیش کیا ہے۔ یہ بروایت مالک بن اوس بن حدثان ہے اس روایت کا آپ مطالعہ کیجئے۔ ان دونوں کو پیش کر کے قاسم العلوم نے لکھا ہے کہ

"اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فدک کے مال کو منجملہ اوقاف کے سمجھتے تھے۔"

اور وقف کے متعلق واضح ہے کہ "لا یملك ولا یملك" نہ اس کا کوئی مالک ہوتا ہے اور نہ وہ کسی کی ملکیت قرار دیا جاتا ہے۔ لہٰذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں نہ تھا بلکہ تولیت اور انتظام میں تھا۔ اور اسی وجہ سے حضرت فاطمہؓ کو اس کا وراثت میں پہنچنا بھی درست نہ تھا یہ ہے خلاصہ حضرت قاسم العلوم کے اس مکتوب کا جو مولوی محمد فاضل صاحب کے نام لکھا گیا ہے۔ آئندہ اوراق میں اصل مکتوب ملاحظہ فرمائیے۔

قاسم العلوم

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

رب یسر ولا تعسر وتمم بالخیر

ترجمہ قاسم العلوم

مکتوب اول بنام مولوی محمد فاضل

در جواب شبہ بعض فضلا کہ در بارۂ عدم مملوکیت فدک کہ در رسالہ ہدیۃ الشیعہ تحقیق کردہ شدہ در دل او شان از روایت واقدی افتادہ بود۔

تمہید کمترین ہیچمدان بلکہ نادان محمد قاسم عفی اللہ عنہ بخدمت سراپا عنایت مخدوم مکرمی مولوی محمد فاضل صاحب ادام اللہ عنایتکم۔ اول سلام مسنون عرض میکند، مقبول باد پس ازاں بعرض پرداز ست کہ ہفتم یا ششم

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا پہلا خط مولوی محمد فاضل کے نام

بعض فضلا کے شبہ کے جواب میں کہ باغ فدک کی مملوکیت نہ ہونے کے بارے میں جو کہ ہدیۃ الشیعہ (مصنفہ قاسم العلوم) میں تحقیق کی گئی یہ شبہ انکے دل میں واقدی کی روایت سے واقع ہوا۔

تمہید کمترین ہیچمدان بلکہ نادان محمد قاسم عفی اللہ عنہ سراپا عنایت مخدوم، مکرم مولوی محمد فاضل صاحب ادام اللہ عنایتکم کی خدمت میں، اول سلام مسنون عرض کرتا ہے کہ اس ماہ کی سات[1] یا چھ کو کسی غرض سے میں دیوبند[2]

---

[1] دیوبند تشریف لے جانے کی تاریخ تو درج ہے لیکن مہینہ تحریر نہیں فرمایا۔ البتہ یہ مکتوب ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء کا لکھا ہوا ہے کیونکہ مولانا نے اس خط کی ایک عبارت میں لکھا ہے "گاہی بدلم می آید کہ حوالہ سر آب حیات دفتوی تحذیر الناس کہ دریں دلا بمطبع صدیقی مطبوع شدہ نمایم" اور تحذیر الناس مولانا محمد احسن صاحب نے ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں چھاپی تھی۔ لہٰذا یقیناً یہ مکتوب مذکورہ سال کا لکھا ہوا ہے۔ مترجم۔

[2] دیوبند ضلع سہارنپور۔ یو۔ پی، بھارت جہاں مشہور زمانہ دار العلوم قائم ہے اور جہاں حضرت مولانا کی شادی ہوئی۔ مترجم

ایں ماہ بغرضی بدیوبند رفتہ بودم۔ نامۂ سامی بمیرٹھ[1] آمد ربست و یکم باز آمدم و دیدم کہ خطوط کثیرہ از اطراف و جواب آمدہ نہادہ اند۔ چوں ہمہ جواب طلب بودند و بعض ازاں متضمن بتقاضا۔ اول بجواب آں سپرداختم و اکنوں بجواب سامی قلم برداشتم۔ بنام خدا اول مقدمات چندمی نگارم۔

گیا تھا آپ کا گرامی نامہ میرٹھ[1] پہنچا۔ ۲۱ کو میں واپس آیا اور دیکھا کہ بہت سے خطوط[2] ادھر اُدھر سے آئے ہوئے رکھے ہیں۔ چونکہ تمام ہی جواب طلب تھے اور ان میں سے بعض میں ارسال کرنے والوں کی طرف سے جواب کا سخت تقاضہ تھا۔ اس لیے انکے جواب میں پہلے مشغول ہوا۔ اور اب آپ کے خط کے جواب کے لیے قلم اٹھایا۔ خدا کے نام سے اوّل چند تمہیدیں لکھتا ہوں۔

مقدمات جواب خط و مضمون عدم ملکیت باغ فدک و شرط قبضہ برائے ملکیت

اولیں مقدمہ کہ گذارش کردنی ست اینست کہ علت ملک ہمیں قبض است و لیس۔ ملک جانوران صحرائی و ماہیان دریائی و کاہ و ہیزم خودرو و رُئیدہ و آب چاہ و دریا و زمین افتادہ بطوریکہ نہ حاکم را از وسروکاری باشد نہ محکوم را اگر صورت بندد ہمیں قبض است۔ و آنکہ بیع قبل القبض ممنوع است وجہش نیز ہمیں است کہ مبیع بملک مشتری نمی آید۔ بیع کدام چیز را کند۔

جواب خط کی تمہیدات باغ فدک کی عدم ملکیت اور شرط قبضہ برائے ملکیت

سب سے پہلے ایک تمہید جو قابل بیان ہے یہ ہے کہ ملک ہونے کا سبب قبضہ[3] ہوتا ہے اور بس۔ چنانچہ جنگلی جانوروں دریا کی مچھلیوں، اپنے آپ اُگی ہوئی گھاس اور سوختہ کی لکڑی۔ کنوئیں اور دریا کا پانی اور پڑی ہوئی زمین، اس طرح پر کہ نہ حاکم کو اس سے کوئی سروکار ہو نہ محکوم کو تو اس کی ملکیت کی صورت بھی قبضہ ہے چنانچہ قبضے سے پہلے جو بیع ناجائز ہے اسکی وجہ بھی یہی ہے کہ بیچی ہوئی چیز مشتری

---

[1] میرٹھ (یو۔ پی) کا مشہور شہر جو سہارنپور دہلی لائن پر واقع ہے۔ ۱۲۹۰ھ ۱۸۷۳ء میں مولانا محمد قاسم صاحب میرٹھ میں قیام پذیر تھے۔ مترجم

[2] خطوط کثیرہ سے اندازہ لگایئے کہ مولانا کے پاس علمی پیاس بجھانے کے لیے لوگوں کے کتنے ہی خطوط آتے تھے۔ گویا مولانا کی ذات مرکز علم بنی ہوئی تھی۔ مترجم

[3] جب تک کسی چیز پر قبضہ نہیں ہوجاتا وہ ملکیت میں نہیں آتی۔ چنانچہ جنگلی جانوروں، دریا کی مچھلیوں، خودرو گھاس وغیرہ کی قبضے سے پہلے بیع ناجائز ہے کیونکہ قبضے سے پہلے بائع کی ملکیت میں نہیں آئی ہیں، مذکورہ بالا تمام چیزیں جبکہ حاکم اور رعایا دونوں میں سے ان چیزوں سے کوئی غرض نہ رکھتے ہوں۔ کسی کی ملکیت نہیں ہوتیں۔ سب شاملات میں سے ہیں۔ ہر شخص کو ان سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے۔ لہٰذا جب کوئی مچھلیاں یا گھاس یا جنگلی جانور، سوختے کی لکڑیاں یا کنوئیں اور دریا کے پانی میں سے حاصل کرکے اپنے قبضے میں کرے گا تو پھر وہ حاصل کی ہوئیں اور قبضے میں لائی ہوئی چیزیں ان کی ملکیت میں آجائیں گی اور پھر ان کا بیچنا جائز ہوجائے گا۔ قبضے سے پہلے نہیں۔ مترجم

مالک شدن کفار بر اموال مسلمین باستیلاء و قبضہ

کفار اگر مالک اموال اہلِ اسلام باستیلاء

تام میگردند بہمیں وجہ می گردند کہ قبض اہلِ اسلام برخاست و قبض کفار بجائیش جا گرفت۔ و قضاء قاضی اگر نافذ می شود بہمیں وجہ نافذ می شود کہ قبض مالک ازاں چناں برخاست کہ باز امید معاودت نماند چہ ناصب اگر بغصب میگیرد بازگاہ امید دادرسی حاکم ست چوں حاکم خود دہانید باز کمک از کہ جویند۔ بالجملہ کہ علت ملک ہمیں یک قبض ست و آنکہ بیع و شرا و ہبہ و وصیت و میراث را از موجبات ملک میدانند از مسامحات نظر سرسری ست۔ ایں ہمہ اسباب تحصیل قبض است نہ کہ سبب ملک بدیں سبب ایں تہمت بنام ایں اسباب نہادہ شد۔

کی ملک میں نہیں آئی ہے تو پھر وہ کس چیز کو بیچے۔

کفار مسلمانوں کے اموال کے غلبہ اور قبضے سے مالک ہوجاتے ہیں۔

کفار اگر[51] مسلمانوں

کے اموال کے مکمل غلبے سے مالک بن جاتے ہیں تو اسی قبضے کیوجہ سے کہ مسلمانوں کا قبضہ اٹھ گیا اور اسکے بجائے کفار کا ہوگیا۔ اور اگر قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے تو اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ پہلے مالک کا قبضہ اسطرح سے جاتا رہا ہے کہ اسکے دوبارہ ہونے کی امید نہ رہی کیونکہ غصب کرنیوالا اگر غصب سے لیتا ہے تو پھر تو انصاف حاکم کی امید ہوتی ہے۔ لیکن جب حاکم نے خود دلادی تو پھر کس سے مدد حاصل کریں گے بہرحال ملک کا سبب یہی ایک قبضہ ہے اور وہ جو بیع و شرا، ہبہ[52] وصیت[53] اور میراث[54] کو ملک کے اسباب میں سے جانتے ہیں تو وہ سرسری نظر کی لغزشیں ہیں۔ یہ سب اسباب تحصیل قبضہ کے لیے ہیں

---

۵۱ اگر کفار مسلمانوں کے مال پر مکمل غلبے سے قبضہ کرلیں تو کافر اس مال کے مالک بن جائینگے۔ اور چونکہ کفار کا مکمل قبضہ ہوگیا ہے لہٰذا اگر قاضی کے سامنے مقدمہ جائیگا تو وہ کفار کے مکمل قبضے کے باعث ان ہی کے حق میں فیصلہ دیگا۔ کیونکہ کفار کے قبضہ کی وجہ سے وہ مال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل کر کفار کی ملکیت میں آگیا۔ چنانچہ مولانا محمد قاسم صاحب اپنی مصنفہ کتاب ہدیۃ الشیعہ میں لکھتے ہیں "جب کسی چیز پر کفار کا غلبہ اور تسلط ہوجائے اور مسلمانوں کی حکومت باقی نہ رہے اور نہ کوئی ایسا حاکم رہے کہ جس سے مظلوم فریاد کرکے اپنی داد کو پہنچے بلکہ خود حکام کفار ہی اسکو دبالیں تو وہ چیز کفار کی ملک میں آجاتی ہے اور انکے سب تصرفات بیع و شرا وغیرہ اس میں جاری ہوجاتے ہیں اور مشتریوں کو وہ چیز حلال طیب ہوجاتی ہے۔" (ہدیۃ الشیعہ ص ۲۷۶ کتب خانہ حقانیہ کراچی) مترجم۔

۵۲ اگر کوئی شخص اپنا مال کسی کو بغیر معاوضے کے بخشدے تو اسکو ہبہ کہا جاتا ہے مترجم ۵۳ اگر کوئی شخص مرنے سے پہلے یہ کہدے کہ اپنی فلاں چیز کو فلاں شخص کے لیے دیدینے کی اپنے ورثہ کو فہمائش کرتا ہوں تو اسکے مرنیکے بعد قبضے کے بغیر وصیت کیگئی چیز کا مالک نہیں کہلا سکتا۔ مترجم

۵۴ مرنے والے کی مملوکہ چیزیں ورثہ کے لیے میراث کہلاتی ہیں لیکن جبتک میراث پر قبضہ نہیں ہوجاتا۔ مولانا کے نزدیک ملکیت حاصل نہیں ہوتی بغرض ہبہ، میراث، وصیت، بیع و شرا کی چیزیں قبضہ حاصل کرنیکا سبب ہیں۔ موجب ملک نہیں جب ان اسباب کے ذریعہ قبضہ حاصل ہوجائیگا تو مذکورہ بالا اشخاص قبضے کے بعد مالک کہلائیں گے لہٰذا اسباب قبضہ کی تحصیل کو موجبات ملک قرار دینا مولانا کے نزدیک ایک قسم کی تہمت ہے۔ مترجم

۲- دوم آنکہ ملک بمعنی للمفعول صفت مال است و ملک بمعنی للفاعل صفت مالک مگر نمی تواند شد کہ مال واحد در آن واحد بجمیع الوجوہ بتمامہ مملوک دو یا زیادہ مالکان گردد و بحیطۂ ملک زیادہ از یک در آید - آری اگر فرق اصلیۃ و ظلیۃ بمیان آید باز اگر یک شئ انتساب مملوکیۃ بدو کس داشتہ باشد حرجی نیست - خود میدانی کہ ہمہ عالم و عالمیاں و جملہ مافی السموات والارض بشہادت آیۃ

وللہ مافی السموات والارض ۔

بجمیع الوجوہ مملوک او تعالیٰ ست - این نیست کس دیگر در نصف یا کم و بیش شریک او تعالیٰ ست تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا ۔ مگر با اینہمہ من و تو ہم قلیل و کثیر اموال بملک داریم و از مملوکات خود می شماریم - اگر ما نیز باعتبار ملک در ہماں مرتبہ باشیم کہ خدا تعالیٰ را مسلم است - شرکای غیر متناہی ہم جنب او تعالیٰ خواہند بود ۔ نعوذ باللہ چارہ بجز این نیست کہ ملک ما از ظلال ملک او تعالیٰ چناں باشد کہ عکس آفتاب در آئینہ ظل آفتاب باشد

نہ کہ ملک کا سبب ہیں۔ اس سبب سے اس قبضے کے سبب کے نام پر ملکیت کی یہ تہمت لگا دی گئی ہے۔

۲- دوسرے یہ کہ مفعول[1] کی بنیاد پر ملک، مال کی صفت ہے اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک[2] مال، ایک ہی آن میں تمام حیثیتوں سے تمام کا تمام دو یا زیادہ مالکوں کی ملک میں ہو جائے اور ایک سے زیادہ کی ملک کے احاطے میں آجائے۔ ہاں اگر اصل اور عکس کا فرق درمیان میں آجائے پھر اگر ایک چیز مملوک ہونے کی دو آدمیوں کی طرف نسبت رکھتی ہو، تو کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ خود جانتے ہیں کہ تمام دنیا اور دنیا والے اور جو کچھ آسمانوں اور زمین ہے 'کی آیت کی شہادت کے مطابق ہر حیثیت سے اس خدا کی ملکیت میں ہے یہ نہیں ہے کہ کوئی اور نصف یا کم و بیش میں اس بزرگ و برتر کا شریک ہے'۔ اس شرکت سے اللہ تعالیٰ بہت بہت بلند ہے'۔ لیکن اس کے باوجود میں اور تم سب تھوڑا بہت مال ملکیت میں رکھتے ہیں اور اپنی مملوکہ خیال کرتے ہیں۔ تو اگر ہم بھی ملک کی حیثیت سے اسی مرتبے میں ہو جائیں۔ جو کہ اللہ تعالیٰ

---

[1] یعنی مال کا مملوکیت میں ہونا یہ مال کی صفت ہے اور ملک کی مالک کی نسبت کی صورت میں ملک مالک کی صفت ہو گی۔ یہی مطلب ہے اس عبارت کا کہ مفعول کی بنیاد پر ملک مال کی صفت ہے اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے مترجم

[2] مطلب یہ ہے کہ ایک مال ایک ہی وقت میں ہر حیثیت سے دو یا دو سے زیادہ لوگوں کی ملکیت میں نہیں ہو سکتا۔ اسکا ایک ہی مالک ہو سکتا ہے ہاں اگر ایک اصلی مالک ہو اور دوسرا عکس کے طور پر، تو پھر ایک چیز دو کی ملکیت ہو سکتی ہے جیسا کہ مثال میں بیان کیا گیا ہے کہ ہر چیز کا اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن بندے عکس کے طور پر مجازی مالک ہوتے ہیں۔ جیسے آفتاب اصل ہوتا ہے اور آئینے میں اس کا عکس آفتاب کا ظل اور سایہ سمجھا جاتا ہے۔ مترجم

کے لیے تسلیم شدہ ہے تو پھر بے شمار شریک نعوذ باللہ اس خدا

کے برابر ہو جائیں گے۔ اس لیے اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ ہماری ملکیت اس خدا تعالےٰ کی ملکیت کے اس طرح عکس ہے۔ جیسا کہ آفتاب کا عکس آئینے ہیں، آفتاب کا ظل ہوتا ہے۔

ذاتی طور پر خدا ہی مالک ہے

بالجملہ موصوف بالذات بملک ہموں وحدہ لا شریک لہٗ است۔ مگر چنانکہ آب بآتش گرم گردد و آئینہ و زمین و دیوار و اشجار بآفتاب منور شوند و باز بتدریج تعدی آثار ازیں اشیاء بظہور آید و بایں جہت فاعل آں آثار بظاہر شمردہ شوند ہمیں ساں جملہ ذوی العقول بعروض قوت قابضہ و محرزہ مصدر قبض و احراز می گردند و منجملہ مالکاں شمردہ می شوند غرض چنانکہ آئینہ مصدر تنویر میگردد و بطفیل عکس آفتاب تو ربدیوار وغیرہ اشیاء میرساند و زمین و دیوار مصدر تنویر میگردد و بوسیلہ نور عرضے کہ از آفتاب گرفتہ، اندرون خانہا را قدری منور می گردانند آب

خدا ہی اصلی مالک ہے

حاصل یہ کہ موصوف بالذات[1] (ذاتی طور پر) تمام چیزیں اسی ایک لاشریک کی ملک میں ہیں، مگر جیسا کہ پانی آگ سے گرم ہوتا ہے اور آئینہ، زمین اور دیوار اور درخت آفتاب سے روشن ہو جاتے ہیں اور پھر کچھ آثار کا تجاوز ان اشیاء سے ظہور میں آتا ہے اور اس سبب سے ان آثار کا فاعل ظاہر میں شمار کیے جاتے ہیں اسی طرح تمام عقل والے (قوت قابضہ[2] و محرزہ[3]) قبض کرنے والی اور حفاظت میں رکھنے والی قوت کے عارض ہونے سے قبض اور نگرانی کا مصدر بن جاتے ہیں اور اک گونہ مالک سمجھے جاتے ہیں غرض جس طرح کہ آئینہ نور کے صادر ہونے کی جگہ ہوتا ہے اور عکس آفتاب[4] کے

---

[1] جب کسی چیز یا شخص میں اپنی ذاتی صفت ہو جو اس نے اور کسی سے مستعار نہ لی ہو ایسی چیز یا شخص کو موصوف بالذات کہتے ہیں۔ جیسے سورج کی حرارت اس کی اپنی ذاتی ہے یا آگ کی حرارت اس کی اپنی ذات میں موجود ہے لیکن آگ سے گرم کیے ہوئے پانی کی حرارت ذاتی نہیں۔ ایسے شخص یا چیز کو موصوف بالعرض کہتے ہیں لہٰذا خداوند تعالیٰ ملکیت کے لیے موصوف بالذات ہے اور باقی جتنے مجازی مالک یعنی انسان ہیں وہ موصوف بالعرض کے طور پر مالک ہوتے ہیں۔ اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَاۗءُ مِنْ عِبَادِهٖ تمام زمین اللہ کی ہے وہ جس کو چاہتا ہے اپنے بندوں میں سے اس زمین کا وارث بنا دیتا ہے۔ مترجم

[2-3] قوت قابضہ و محرزہ جس کے تحت انسان کسی چیز پر قبضہ جما کر بیٹھ جاتا ہے اور اپنے قبضے میں رکھ کر اس کی نگرانی اور بچاؤ کرتا ہے جس کو قوت محرزہ کہتے ہیں۔ پس انسان جب موصوف بالعرض ہو کر ظلی طور پر مالک بنتا ہے تو اس سے بھی ملکیت کے آثار ظہور پذیر ہوتے ہیں اور زمین میں بیع، ہبہ، فروخت اور وصیت و میراث کے ذریعہ تصرف کرتا ہے۔ مترجم

[4] یعنی آفتاب کی ذاتی روشنی جب آئینے پر پڑتی ہے تو آئینہ اس کی روشنی سے منور ہو جاتا ہے۔ اور مرکز فیض یعنی سورج سے فیض لے کر اس فیض کو در و دیوار پر ڈالتا ہے اور ان کو روشن کر دیتا ہے۔ اسی طرح مالک الملک کی ملکیت کے جلوے بندوں پر پڑتے ہیں۔ اور آئینے کی طرح قوتِ قابضہ اور قوتِ محرزہ کے ذریعہ ملکیت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ پھر جیسے کہ سورج کا عکس ایک ہی آئینے میں نہیں بلکہ ہزاروں آئینوں میں پڑ سکتا ہے اسی طرح مالک الملک کی ملکیت کا عکس بھی کروڑوں انسانوں پر پڑتا ہے۔ مترجم

مصدر تسخین می شود و بذریعہ حرارتیکہ از آتش گرفتہ بر چہ
در وی افتند یا بر دمیر سند گرم میگرداند ہمچنیں بوجہ عروض
قوۃ قابلیہ و محرزہ کہ ہمانا حاصل جمع عقل و قدرۃ است
بنی آدم نیز مصدر مالکیۃ می شوند و اموال را مملوک میگردانند
لیکن پیداست کہ عروض را فقط یک مرتبہ و انعکاس ظلال
و عکوس را فقط یکدفعہ نیست از موصوف بالذات صدہا
تنزل و صدہا انعکاس از یک پایہ بپایہ دیگر متصور
است۔ قمر از آفتاب مستفید ست و آئینہ از قمر و در و دیوار
از آئینہ مستفید می گردند و ہمچنیں اگر آئینہای دیگر بیفزایند
تعدی و انتقال فیض از آفتاب الی غیر النہایۃ متصور ست
غایۃ ما فی الباب ہر مرتبۂ لاحق از مرتبۂ سابق ضعیف
شود۔ چوں در ما نحن فیہ نظر کردیم مابین مالکِ حقیقی خداوند
وحدہٗ لاشریک لہٗ و مالکانِ مجازی اعنی و شما یک واسطہ
دیدیم کہ آن واسطہ کیست۔ مصداق لولاک لما
خلقت الافلاک۔ حبیب پاک جناب آفتاب
عالمتاب، عالم حقیقۃ، وسیلۂ کبرے برزخ علیا محمد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ چنانکہ وقت شب قمر بمیان
آید و برزخ[2] حاجبہ[3] درمیان آفتاب و زمین و زمینیان
شود و بوسیلہ اش از نور آفتاب مستفید گردیم و یقین
میدانیم کہ اگر قمر درمیان نمی بود۔ ایں جلوۂ شب مہتاب
میسر نمی شد ہمچنیں ذات پاک محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگر بمیان
نمی آمد و ایں برزخ[4] کبری وسیلۂ فیوض وجود و دیگر فیوض[5] بالائی نمی شد

طفیل میں دیوار وغیرہ چیزوں کو نور پہنچاتا ہے اور زمین
اور دیوار نور کے صادر ہونیکی جگہ ہوتے ہیں۔ اور عارضی نور
کے ذریعہ جو کہ آفتاب سے حاصل کیا ہے، گھروں کے اندر کے
صحنوں کو منور روشن کر دیتا ہے اور پانی حرارت کا مصدر
بن جاتا ہے اور اس حرارت کے ذریعہ جو کہ پانی نے آگ
سے لی ہے جو چیز اس پانی میں گرتی ہے یا جس چیز پر وہ گرم
پانی گرتا ہے اس کو گرم کر دیتا ہے۔ اسی طرح قوت قابلہ اور
محرزہ کے عارض ہونیکی وجہ سے کہ وہی عقل و قدرت کے جمع
ہونیکا نتیجہ ہے آدمی بھی مالکیت کے صادر ہونے کی جگہ
بن جاتے ہیں اور اموال کو مملوک بنا لیتے ہیں لیکن یہ ظاہر ہے
کہ عارض ہونے کے لیے فقط ایک مرتبہ اور سایوں اور عکس
ہونے کو ایک دفعہ ہی منعکس ہونا نہیں ہے بلکہ موصوف
بالذات سے سینکڑوں اتار اور صدہا عکس ایک درجے سے
دوسرے درجے کی طرف متصور ہوتے ہیں۔ چاند آفتاب
سے فائدہ حاصل کرتا ہے۔ اور آئینہ چاند سے اور در و دیوار
آئینے سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور اسی طرح اگر دوسرے
آئینے بڑھتے چلے جائیں تو آفتاب کے نور کا فیض ان
آئینوں میں منتقل ہونے اور پھیلنے کا سلسلہ بے انتہا
درجے تک خیال میں آتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ
ہر بعد میں آنے والا مرتبہ پہلے مرتبے سے ضعیف ہوتا چلا
جائے گا۔ جب ہم نے پیش نظر بحث میں غور کیا تو اصلی
مالک یعنی اللہ تعالیٰ وحدہٗ لاشریک لہٗ کے درمیان اور ہم

معانی الالفاظ:- (۲) برزخ۔ اوٹ۔ درمیان میں آڑے آجانیوالی چیز۔ مرنیکے بعد قیامت تک کا درمیانی عرصہ۔ (منجد) (۳) حاجبہ۔ روکنیوالی رکاوٹ۔ (منجد) (۴) برزخ کبری۔ بڑی رکاوٹ۔ بڑی اوٹ۔ مراد سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم (مترجم) (۵) **فیوض بالا۔** خدائی اور آسمانی فیض پہنچانیوالے امور مثلاً اللہ کی رحمتوں اور برکتوں وغیرہ کا بندوں پر نزول۔ (مترجم)

حقائق ممکنہ[٣]، خصوصاً افراد مومنین و مومنات پیرایۂ وجود خارجی دربر نمی کشیدند و این عالم شہادت[٤] را مشاہدہ نمی کردند۔

تم مجازی مالکوں کے درمیان ہمنے ایک واسطہ اور وسیلہ پایا۔ مگر آخر وہ ذریعہ اور واسطہ کون ہے تو لولاک لما خلقت الافلاک کے مضمون کے مطابق حبیب پاک[١]، جناب آفتاب عالمتاب، حقیقت سے واقف، وسیلۂ کبریٰ، برزخ[٢] علیا اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ اور اللہ کے درمیان واسطہ پایا۔ یعنی جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان (چاند) اوٹ بن جاتا ہے اور اس کے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ ہمیں میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک اگر (ہمارے اور خداوند تعالیٰ کے) درمیان نہ آتی اور سرورِ کائنات کا وجود خداوندِ تعالیٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالیٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مومن مرد اور مومنہ عورت کا وجود دنیا میں نہ ہوتا۔ اور اس عالم شہادت کو (جس کو دنیا کہتے ہیں) دیکھ نہ پاتے (یعنی دنیا ہی پیدا نہ ہوتی، اگر اللہ تعالیٰ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پیدا نہ کرتے)۔

نشاء این تحقیق دقیق سخنی است بس عمیق اگر درپی استیعاب[٥] آن شوم این یک دو ورق نسخۂ طولانی شود و اگر رہ اختصار روم شاہد مقصود جلوہ نفرماید۔ حیرانم چہ کنم گاہی بدلم می آید کہ حوالہ بر آب حیات[٦] و فتوای تحذیر الناس[٧] کردہ بس و لا

اس باریک تحقیق کا منشاء ایک گہری بات ہے اگر میں اس پر مکمل طور پر قلم اٹھاؤں تو یہ ایک دو ورق ایک لمبی کتاب بن جائینگے۔ اور اگر مختصر لکھوں تو مقصد پورے طور پر ادا نہ ہوگا۔ اسلئے میں حیران ہوں کہ کیا کروں کبھی میرے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ آب حیات[٦] اور تحذیر الناس[٧] کا

---

(١) جس طرح آفتاب کی روشنی آئینے کے ذریعہ در و دیوار اور زمین و مکان پر پڑتی ہے اسی طرح بندوں اور خدا کے درمیان ملکیت کی تجلی کا ذریعہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ کی ملکیت کا نور حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وسلم پر پڑا اور آپکے ذریعے دوسروں کو ملکیت نصیب ہوئی۔ اگر سرورِ کائنات نہ ہوتے تو یہ ملکیت و مالکیت کچھ نہ ہوتی۔ یعنی جس طرح سورج اور زمین کے درمیان چاند اوٹ بنکر زمین پر روشنی ڈالتا ہے اسیطرح اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان مدینے کا چاند اوٹ بنکر بندگان خدا کو ملکیت کی روشنی سے منور اور مالامال کرتا ہے۔ مترجم (٢) برزخ علیا۔ بڑا واسطہ مترجم

(٣) حقائق ممکنہ۔ وہ امور جو پہلے نہ تھے ۔ بلکہ بعد میں پیدا ہوئے اور پھر فنا ہو جائینگے۔ حقائق ممکنہ سے مراد یہاں کائنات اور مخلوقاتِ خداوندی ہے۔ مترجم (٤) عالم شہادت ۔ دنیا۔ عالم الغیب والشہادۃ، حاضر اور غائب کا جاننے والا۔ دنیا چونکہ آنکھوں کے سامنے حاضر ہے اسلئے اسکو عالم شہادت کہا جاتا ہے۔ (٥) استیعاب۔ کسی چیز کو پورا گھیر لینا۔ سب لے لینا (منجد) (٦) آب حیات۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی مشہور کتاب ١٢٨٦ھ جس میں حیات النبی کے مسئلے کو بیان کیا گیا ہے (٧) تحذیر الناس ۔ مولانا کا مشہور غلغلہ انداز رسالہ۔ جو سب سے پہلے مطبع صدیقی بریلی میں ١٢٨٩ھ ١٨٧٣ء میں ایک استفتاء کے جواب میں چھاپا گیا۔ فتوی پوچھنے والے خود مولانا محمد احسن تھے۔ مترجم

بمطبع[1] صدیقی مطبوع شدہ نمایم دگاہی مدلم می آید کہ رہ قلم بکشایم۔ پس از شش و پنج بسیار مصلحت دید خود آں دیدم کہ قدرے مختصر ایں جا ہم نویسم۔

مطلب خاتم النبیین

بشنو۔ در صفت پاک ثر لولاک جائی می فرمایند خاتم النبیین[2] و جائے ارشاد ست النَّبِیُّ اَولیٰ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ معنی خاتم النبیین در نظر ظاہر پرستاں ہمیں باشد کہ زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم آخر ست از زمانہ گذشتہ دیاز نبی دیگر نخواہد آمد مگر میدانی ایں سخنی ست کہ مدعی ست دراں سر زمی۔ باز باجملہ وَلٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰہِ وَخَاتَمَ النَّبِیّٖنَ۔

حوالہ دے چھوڑ دوں جو س اثنا میں مطبع[1] صدیقی میں چھپی ہے اور کبھی میرے دل میں یہ آتا ہے کہ قلم کی باگ ڈھیلی چھوڑ دوں۔ اس لیے بہت کچھ سوچ بچار کے بعد میں نے اپنی مصلحت خود اس بات میں دیکھی کہ کچھ یہاں بھی مختصر طور پر لکھ دوں۔

سنو۔ ثر لولاک پاک کی صفت میں اللہ تعالیٰ ایک جگہ خاتم النبیین[2] فرماتے ہیں اور ایک جگہ ارشاد ہے کہ نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ایمان والوں پر ان کی جانوں سے زیادہ حق رکھتے ہیں[3]۔ خاتم النبیین کے معنی سطحی نظر والوں کے نزدیک تو یہی ہیں کہ زمانۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم گذشتہ انبیاء کے زمانے سے آخر کا ہے[4]۔ اور اب کوئی نبی نہیں آئیگا مگر آپ جانتے ہیں کہ یہ ایک ایسی بات ہے کہ جسمیں (خاتم النبیین)

---

[1] مطبع صدیقی: مولانا محمد احسن صاحب صدیقی نانوتوی نامطبع صدیقی جو انہوں نے ستمبر ۱۸۶۲ء سے پہلے بریلی میں قائم کیا جو ان کی اور ان کے بھائی مولانا محمد منیر کی شرکت میں محلہ خواجہ قطب میں قائم تھا جو تقریباً سولہ سال تک رہا۔ یہ مطبع علوم شاہ ولی اللہ کی اشاعت کے لیے قائم کیا گیا۔ اور تصانیف شاہ ولی اللہ رح کے علاوہ اور بھی دوسری کتابیں یہاں چھپیں اور شائع ہوئیں (مولانا محمد احسن از ایوب صاحب قادری)

[2] خَاتَمٌ: معنی مہر اور انگوٹھی رنجد۔ خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِہِمْ وَعَلٰی سَمْعِہِمْ۔ اللہ تعالیٰ نے انکے دلوں اور کانوں پر مہر لگادی۔ (قرآن کریم) یہ لفظ ت کے زبر کیساتھ ہے۔ خَاتَمٌ اور خَاتِمٌ سے مراد کسی قوم کے آخر میں ہونا۔ خِتَامُ الْقَوْمِ وَخَاتَمُہُمْ وَخَاتِمُہُمْ ان میں کا آخر لہٰذا خاتم النبیین کے معنی یہ ہوئے کہ سب نبیوں کے ختم پر۔ یعنی آپکے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا۔

[3] النَّبِیُّ اَولیٰ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ وَاَزْوَاجُہٗ اُمَّہٰتُہُمْ یہ آیت پارہ ۲۱ سورہ احزاب رکوع ۱ میں موجود ہے حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی[2] مذکورہ آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔ مومن کا ایمان اگر غور سے دیکھا جائے تو ایک شعاع ہے اس نور اعظم کی جو آفتاب نبوت سے پھیلتا ہے۔ آفتاب نبوت پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوئے بنا بریں مومن اگر اپنی حقیقت سمجھنے کیلئے حرکت فکری شروع کرے تو اپنی ایمانی ہستی سے پیشتر اسکو پیغمبر علیہ السلام کی معرفت حاصل کرنی پڑیگی۔ اس اعتبار سے کہہ سکتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مسعود ہماری ہستی سے بھی زیادہ ہم سے نزدیک ہے۔ نبی کریم صلعم ہماری وہ ہمدردی اور خیر خواہانہ شفقت فرماتے ہیں جو ہمارا نفس بھی اپنی نہیں کرسکتا۔ اسی لیے پیغمبر کو ہماری جان و مال میں تصرف کرنیکا وہ حق پہنچتا ہے جو کسی کو حاصل نہیں۔ مترجم

[4] حضرت مولانا کی اس عبارت کا مطلب بہت وسیع ہے وہ یہ فرما رہے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ذاتی اور نبوت زمانی دونوں ختم ہیں۔ نہ یہ کہ آپکے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا۔ بلکہ پہلے نبی بھی آپ ہی کی نبوت کا فیض ہیں گویا نبوت بحیثیت مرتبہ بھی آپ پر ختم ہے اور بحیثیت زمانہ بھی آپکے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے۔ مترجم۔

ایں معنی را چہ علاقہ کہ ازاں استدراک فرمودہ، فرمودند

صلی اللہ علیہ وسلم کی نہ تو کوئی تعریف ہے اور نہ کوئی برائی ہے پھر "محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم میں سے کسی مرد کے باپ نہیں ہیں" کے جملے کو اس معنی سے کیا تعلق کہ اس سے استدراک[1] فرما کر فرمایا "لیکن اللہ کے رسول اور خاتم النبیین"۔ (سب نبیوں کے ختم پر ہیں) (بیان القرآن)

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر از من پرسی معنیش ایں است کہ نبوۃ دیگراں مستفاد از نبوت محمدی ست صلی اللہ علیہ وسلم و نبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در عالم اسباب مستفاد از نبوت دیگراں نیست۔ پس چناں کہ نور قمر از آفتاب است و نور آفتاب از نور دگر نیست بلکہ قصۂ استفادہ اختتام یافت ہمچنیں نبوت دیگراں و نبوت نبی آخر الزمان را باید شناخت صلی اللہ علیہ وسلم و چوں ایں چنیں باشد آمدن نبی دیگر بعد آں سرورِ عالم صلے اللہ علیہ وسلم خود ممنوع بود۔

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے نبیوں کی نبوت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے فیضیاب ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت دنیا میں دوسروں کی نبوت سے فیضیاب نہیں ہے پس جیسا کہ چاند کی چاندنی سورج سے ہے اور آفتاب کا نور کسی اور نور سے نہیں ہے بلکہ (حضور کو) حصولِ فیض اور کسی سے حاصل ہونیکا معاملہ ہی ختم ہوگیا۔ اسی طرح دوسروں کی نبوت اور نبوت آخر الزماں کو سمجھنا چاہیئے جب صورتحال یہ ہو تو

---

[1] معنی خاتم النبیین اور ختم نبوت کے یہ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت آفتاب کے نور کی طرح ذاتی ہے اور جیسا کہ آفتاب کا نور کسی اور سے حاصل نہیں ہوا، اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی کسی اور نبی سے حاصل نہیں ہوئی۔ بلکہ دوسرے انبیاء آئینے کے (مانند جو آفتاب سے نور حاصل کرتا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نور نبوت حاصل کرتے ہیں۔ گویا نبوت مکانی جب آپ پر ختم ہوگئی تو نبوت زمانی بھی ختم ہوگئی۔ چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں۔

"چوں ایں چنیں باشد آمدن نبی دیگر بعد آں سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم خود ممنوع بود۔

جب صورتحال یہ ہے کہ سارے انبیاء آپ کی نبوت سے مستفید ہیں تو آپ کے بعد کسی دوسرے نبی کا آنا خود بخود ناممکن ہے۔

لہٰذا یہ عبارت صاف بتاتی ہے کہ مولانا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت کو ختم قرار دیتے ہیں اور آپ کے بعد کسی اور نبی کے آنے کے ہرگز قائل نہیں۔ چنانچہ مناظرۂ عجیبہ میں تحریر فرماتے ہیں "بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور نبی کے ہونے کا احتمال نہیں جو اس میں تامل کرے اس کو کافر سمجھتا ہوں"۔ (مناظرۂ عجیبہ ص۱۰۳)

چنانچہ تمام علمائے دیوبند کا یہ عقیدہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی نہیں آئیگا۔ مترجم۔

بعد طلوع آفتاب تا غروب نور شفق چناں کہ حاجت نور کواکب و نور قمر نیفتہ ہمچنیں بعد طلوع ایں آفتاب نبوت تا بقاء نورِ کلام اللہ کہ از فیوض اوست و مشابہ نور شفق است حاجت نور نبوۃ دیگراں نباشد و میدانی کہ بعد ارتفاع کلام ربانی از جہاں فانی آمدن قیامت تقدیر یافتہ ورنہ بشرط بقاء عالم آں وقت اگر نبی دیگر آید مضائقہ نبود۔

پھر کسی اور نبی کا سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آنا خود بخود ممنوع ہو جاتا ہے اور باقی نہیں رہتا جس طرح سورج نکلنے کے بعد نور شفق کے ختم ہونے تک چاند اور ستاروں کی روشنی کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح اس آفتاب نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے طلوع ہونے کے بعد قرآن شریف کے نور باقی رہنے تک کہ آپکے فیوض میں سے ہے اور نور شفق کے مشابہ ہے دوسروں کی نبوت کے نور کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور آپ جانتے ہیں کہ اس دنیا سے کلام اللہ کے اٹھ جانے کے بعد قیامت کا برپا ہونا اللہ کا طے شدہ حکم ہے۔ ورنہ دنیا کے ہوتے ہوئے اگر کوئی اور نبی آئے[1] تو مضائقہ نہیں مگر دنیا رہے گی نہیں لہٰذا کوئی نبی بھی نہیں آسکتا۔ (انوار)

چوں ایں قدر دریافتی خود دانستہ باشی کہ ہمہ انبیاء از دریوزہ گراں در دولت احمدیہ اند صلی اللہ علیہ وسلم مگر جملہ النَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ اگرچہ شخصیہ می نماید لیکن حکمش حکم کلی است چہ محمول قضیہ را العنوان

جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب خود سمجھ لو کہ تمام انبیاء علیہم السلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے درِ دولت کے گدا ہیں لیکن جملہ النبی اولی بالمومنین اگرچہ شخصیہ[2] معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا حکم ہر ایک پر ہے کیونکہ قضیہ[3] کے محمول

---

[1] اس مثال میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اور بھی وضاحت فرمادی کہ سرکار مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا ساتھ میں عقلی دلیل بھی پیش کی یا اسے تمثیل کہئے کہ آفتاب جب چھپ جاتا ہے تو اس کے بعد کی سرخی میں بھی روشنی رہتی ہے لہٰذا کسی اور سورج کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا آفتاب نبوت اگرچہ چھپ گیا مگر اس کی سُرخی یعنی قرآن مجید باقی ہے لہٰذا جب تک شفق کی طرح قرآن کریم باقی ہے کسی اور نبی کی ضرورت نہیں۔ ہاں جب قرآن کریم ہی اٹھ جائیگا تو پھر قیامت آجائیگی۔ لہٰذا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد مولانا محمد قاسم صاحب کے اعتقاد کے مطابق کوئی نبی نہیں آئیگا۔ سمجھئے۔ مترجم۔

[2] قضیہ علم منطق میں ایسے جملہ کو کہتے ہیں جس میں سچ اور جھوٹ کا احتمال ہو جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ (زید کھڑا ہے) ایک ایسا جملہ ہے کہ اس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے ہو سکتا ہے کہ زید کھڑا ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ کھڑا ہو۔ بہرحال منطق میں قضیہ اور نحو میں جملہ خبریہ ایک ہی سمجھ لیجئے۔ علم نحو میں زید قائم میں زَیْدٌ مبتدا کہلاتا ہے اور قَائِمٌ خبر لیکن منطق میں زَیْدٌ موضوع اور قَائِمٌ محمول کہلاتا ہے لہٰذا اگر یہ موضوع کوئی معین شخص ہو تو اس کو قضیہ شخصیہ کہا جاتا ہے "النبی" موضوع ہے اور اولیٰ بالمومنین محمول ہے۔ نبی سے مراد شخص معین یعنی آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے لہٰذا یہ جملہ قضیہ شخصیہ ہوا۔ مترجم

مشتق موضوع والبستہ اند۔ ایں وقت ایں کلام مشابہ آلست کہ گویند هذا السید الحسنی والحسینی مستحق للتعظیم والتکریم ایں کلام اگرچہ بغرض تعظیم یک کس مشار الیہ صدور یافتہ باشد مگر ہر کہ ذوق فہم داردمی شناسد کہ استحقاق ایں تعظیم یک نیست بلکہ ہر سید یکہ باشد استحقاق ایں تعظیم دارد۔ ہمیں ساں اینجا باید شناخت۔

(اولیٰ بالمومنین) کو موضوع (یعنی النبی) کے اشتقاقی عنوان (یعنی نبوت) کے ساتھ وابستہ کیا ہے اسوقت یہ کلام اس بات کی مانند ہے کہ ہم کہیں کہ یہ حسنی اور حسینی سید تعظیم اور تکریم کا مستحق ہے۔ یہ کلام اگرچہ ایک خاص شخص متعین کی عزت کے لیے بولا گیا ہے مگر جو شخص ذرا سی بھی سمجھنے کی استعداد رکھتا ہے وہ پہچانتا ہے کہ اس میں صرف ایک ہی سید کو تعظیم کا حقدار نہیں ٹھہرایا گیا، بلکہ جو سید بھی ہو وہی تعظیم کا حق دار ہے اسی طرح یہاں[1] بھی سمجھنا چاہئیے۔

اکنون بشنو کہ

تفسیر اولیٰ در تفسیر اولیٰ بالمومنین

اولیٰ بمعنی اقرب ست یا احب یا اولیٰ بالتصرف دریں معنی ثلاثہ اگر بغور دیدہ شود باہم ربط تلازم ست۔ اقربیۃ علۃ احبیۃ و اولویۃ است وبدیں سبب احبیۃ و اولویۃ از اقربیت جدا نیفتد، مگر قضیہ برعکس نیست چہ ایں مفہومات ثلثہ بی ضم ضمیمہ خود بریں قدر شاہد اند کہ علۃ کیست و معلول کدام۔

اب سنیے کہ

اولیٰ بالمومنین میں لفظ اولیٰ کی تفسیر

اولیٰ اقرب کے معنی میں ہے یا احب یا اولیٰ بالتصرف کے۔ ان تینوں معنوں میں اگر غور سے دیکھا جائے تو آپس میں لازم[2] اور ملزوم کا تعلق ہے اقربیت (زیادہ قریب ہونا) علت ہے۔ احبیت (زیادہ محبوب ہونے) اور اولویت (زیادہ مقدم ہونے) کی۔ کہ یہ دونوں یعنی احبیت اور اولویت اقربیت سے جدا نہیں ہو سکتیں۔ ہاں قضیہ برعکس اور الٹا نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تینوں مفہوم اپنے ساتھ کسی اور چیز کو ملائے بغیر اتنی بات پر گواہ ہیں کہ علت[3] کون ہے

---

[1] یعنی ہر نبی اپنی امت کے مومنین کی جان ومال پر ان سے زیادہ تصرف کا حق رکھتا ہے۔ مترجم

[2] [3] لازم۔ ملزوم، علت ومعلول، سبب اور مسبب، جب ایک چیز کے ساتھ دوسری چیز کا ہونا ضروری ہو تو ان میں ایک چیز لازم اور دوسری ملزوم کہلاتی ہے۔ جیسے سورج کے نکلنے کے ساتھ دن کا ہونا لازم ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ سورج تو ہو اور دن نہ ہو۔ لہٰذا ان میں سے ایک لازم اور دوسرا ملزوم ہے لازم اور ملزوم آپس میں جدا نہیں ہو سکتے۔ لیکن سبب اور مسبب جدا ہو سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ سبب ہو تو مسبب بھی ضرور ہو۔ جیسے بادل بارش کا سبب ہے لیکن ابر ہو اور بارش نہ ہو یہ ممکن ہے۔ علت معلول میں بھی لازم وملزوم کا تعلق ہے۔ جہاں علت ہوگی وہاں معلول ضرور ہوگا۔ جیسے سورج اور دن۔ سورج دن کی علت اور دن معلول ہے سورج یعنی علت سے معلول یعنی دن جدا نہیں ہو سکتا۔ مترجم

مگر ہاں اگر در تعقل و تصور اقربیۃ متشار الیہا دقتی باشد ایں معما حل نتواں شد بناء علیہ می نگارم کہ علۃ را می تواں گفت کہ از معلول خود بہ نسبت ذات معلول ہم قریب تر است چہ معلول خود تعقل ذات خود بے تعقل علۃ نتواں کرد

وجہش ایں ست کہ معلول را زیادہ ازیں تعریف و تشریح نتواں کرد کہ اثری ست از فلاں علۃ۔ نور آفتاب را کہ بر زمین افتد و در عرف ما دھوپ را دھوپ گویند اگر پرسند زیادہ ازیں چہ گویند کہ اثر آفتاب ست یا فیض اوست جواب قل الروح من امر ربی کہ بر سوال یسئلونک عن الروح ارشاد شد از ہمیں قسم است و من عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔ نیز از ہمیں جاست غرض کہ معلول یک معنی اضافی باشد مثل فوقیۃ و تحتیۃ کہ تعقلش بر تعقل علۃ موقوف باشد اندریں صورت اگر معلول خود خواہد کہ خود را دریابد اول علت خود را دریابد باز خود را خواہد دریافت

اور معلول[۱] کون۔

مگر ہاں اگر مذکورہ اقربیت کے تصور کرنے اور سمجھنے میں دشواری ہو تو یہ معما حل نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر میں لکھتا ہوں کہ علت کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے معلول سے اپنے معلول کی ذات کی نسبت بھی زیادہ قریب ہے کیونکہ معلول کا خود اپنی ذات کا سمجھنا علت کے سمجھے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ معلول کی اس سے زیادہ تعریف اور تشریح نہیں کر سکتے ہیں کہ فلاں علت کا اثر ہے۔ سورج کی روشنی کو جو زمین پر پڑتی ہے جس کو ہمارے عرف میں دھوپ کہتے ہیں اگر معلوم کریں تو اس سے زیادہ کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ آفتاب کا اثر ہے۔ یا اس کا فیض ہے۔ (کفار کے) روح کے بارے میں سوال کا جواب کہ "روح امر ربی[۲] ہے" کا ارشاد بھی اسی قسم سے ہے اور جس نے اپنے آپ کو پہچانا[۳] لیا۔ اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ بھی اسی طور سے ہے غرضکہ معلول اونچائی اور نیچائی کی طرح پر ایک نسبتی[۴] مفہوم ہوتا ہے کہ اس کا سمجھنا علت کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اس صورت میں اگر معلول خود چاہے کہ اپنے آپ کو

---

[۱] معلول کی جو تعریف اوپر گزر چکی اس کے علاوہ دوسرے لفظوں میں مولانا نے معلول کو ان الفاظ میں آسان طور پر بیان فرمایا کہ معلول علت کا اثر ہوتا ہے۔ جیسے دھوپ سورج کا اثر ہے۔

[۲] یعنی امر ربی سے وجود میں آتی ہے ادھر امر ربی ہوا ادھر سورج کے نکلنے سے دھوپ کی طرح روح پیدا ہو گئی گویا روح امر کا اثر ہے۔ مترجم

[۳] یعنی انسان کے اپنے نفس کی معرفت علت ہے خدا کی معرفت کی جو معلول ہے۔ مترجم

[۴] ایک چیز دوسری چیزوں کے تعلق کے ساتھ جو پوزیشن حاصل کرتی ہے اسکو نسبت کہتے ہیں۔ مثلاً میز کمرے کے اندر چھت کی نسبت سے نیچی اور فرش کی نسبت سے اونچی پس یہی نسبت کے تعلق کا مطلب ہے اور اس باہمی تعلق کی بنا پر جو اونچائی اور نیچائی سمجھ میں آتی ہے اس کو مفہوم نسبتی کہتے ہیں۔ مترجم

چوں دریں حرکت علمی معلول را علۃ در راہ می افتد و ذات خود بعد ازاں می آید۔ اگر گویند العلۃ اقرب الی المعلول من نفسہ بجا باشد۔ و میدانی کہ دریں میدان حرکت دگر سوائے حرکت علمی و انتقال فکری متصور نیست و ایں قسم قرب در مباینات [1] یا موصوفات و اوصافیکہ مفاد اتصاف آنہا قضیۂ اتفاقیہ باشد ممکن نیست۔ در مباینات بون بعید باشد و در اتفاقیات نیز تباین ماہیت و نفس حقیقۃ می بود اگرچہ در محل واحد چناں مجتمع شوند کہ زید و عمرو در مکان واحد یعنی حدود و اطراف یکے بدیگرے بچسپد نور و سایہ شاں بہم مقترن شوند مگر در ماہیت تباین ست یکے بادیگرے علاقہ ندارد۔ ایں قسم قرب نیست کہ مصداق

دریافت کرے تو پہلے اسے چاہیئے کہ اپنی علت کو دریافت کرے پھر اپنے آپ کو دریافت کرے گا۔ چونکہ اس علمی حرکت میں علت اپنے معلول کو راستے میں ملتی ہے اور اپنی ذات علت کے بعد آتی ہے اس لیئے اگر یہ کہیں کہ علت معلول سے اس کی ذات کی بہ نسبت زیادہ قریب ہے تو درست ہوگا اور نہیں معلوم ہے کہ اس میدان میں کوئی اور حرکت (یعنی وضعی یا اینی) علمی حرکت اور فکری انتقال کے سوا متصور نہیں ہے اور اس قسم کا قرب ایک دوسرے کی بالکل مخالف چیزوں، یا نہ ان موصوفات میں اور ان کی صفات میں کہ ان کے متصف ہونے کا مفاد قضیۂ اتفاقیہ [2] ہو، ممکن نہیں ہے۔ ایک دوسرے کی مخالف چیزوں میں بہت فرق ہوتا

---

[1] مبائنات، مبائن کی جمع ہے جس کے معنی مخالفت کے ہیں۔ ایسی دو چیزیں جو ایک دوسرے کے خلاف ہوں جیسے انسان اور گھوڑا، انسان گھوڑا نہیں ہوتا۔ گھوڑا انسان نہیں ہوتا۔ واضح رہے کہ علمائے منطق کے نزدیک کلیات میں چار قسم کی نسبتیں ہوتی ہیں (۱) نسبت تساوی (۲) نسبت تبائن۔ (۳) نسبت عام خاص مطلق (۴) نسبت عام خاص من وجہ۔

(۱) انسان اور ناطق: ان میں تساوی کی نسبت ہے۔ ہر انسان ناطق، اور ہر ناطق انسان ہوتا ہے۔ لہذا برابر کی نسبت ہے۔

(۲) انسان اور گھوڑا:۔ ان دونوں میں تبائن (اختلاف) کی نسبت ہے۔ انسان پر گھوڑا ہونا صادق نہیں آتا۔ اور گھوڑے پر انسان ہونا صادق نہیں آتا۔

(۳) حیوان اور انسان:۔ ان دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے حیوان عام اور انسان خاص ہے۔ اس نسبت میں حیوان کا ہر لفظ انسان پر بولا جاسکتا ہے لیکن ہر حیوان کو انسان نہیں کہہ سکتے۔

(۴) ابیض (سفید) اور حیوان:۔ ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ ابیض کا لفظ بعض حیوانوں پر بولا جاسکتا ہے جیسے بطخ لیکن بعض حیوان ابیض نہیں ہوتے جیسے ہاتھی وغیرہ۔ مترجم

[2] قضیۂ اتفاقیہ:۔ گذشتہ حاشیے میں ہم بتاچکے ہیں کہ قضیہ وہ قول کہلاتا ہے۔ علم منطق میں قضیہ اتفاقیہ کی مثال یہ ہے "جب انسان بولنے لگے تو گدھا بھی ہینچو، ہینچو کرے"

گویا انسان کے بولنے پر گدھا بھی بولنے لگے تو یہ اتفاقیہ بات ہے۔ مترجم

اقرب الیہ من نفسہ یکے بہ نسبت دیگر شئے باشد اینجا
نفس خود اقرب ست بلکہ قرب نیز اینجا حکم بعد دارد۔
والعاقل تکفیہ الاشارۃ اندریں صورت ہر
نبی را با مومناں امتہ خود علاقہ علیۃ باشد واوشاں را باو ربط
معلولیۃ۔ وسابق دانستہ کہ انبیاء دگر با آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم ہمیں ربط دارند۔ نظر بریں انبیاء دگر ہمچو آئینہ کہ درمیان
آفتاب واندرون خانہا کہ مقابل آفتاب نباشد واسطہ می
باشد مابین خاتم نبوۃ وافراد امۃ خود واسطہ باشند مبلغ
کہ وصف نبوۃ کمالی ست از کمالات علمی کہ ہمچو ضحک و
بکا وغضب وغیرہ اوصاف معلومہ دو مرتبہ دارد بالقوۃ
وبالفعل۔ مرتبہ بالفعل از معلولات موصوف بالذات تنہا
باشد۔ اگر می باشد باقتران تحریکات اسباب خارجیہ می باشد
اگر باور نداری بنگر قمر وآفتاب مستنیر اند مگر ایں استعارہ
ضرور نیست کہ در ودیوار، خانہ وکاشانہ از انہا بہرہ
مند شوند و تقیید شمس وقمر از دائرہ افق رخت بہ بالا می
کشند دریں حرکت ہر کہ مقابل آنہا می آید از انہا منور
میگردد۔ وہر کہ نمی آید نمیگردد ہمچنیں مرئی گردیدن شمس وقمر
استنارہ مذکور را لازم نیست۔ ممکن ست کہ شمس وقمر
منور باشند مگر بینندگان نگاہ بسوی آنہا نہ کنند یا در
محاق وحجاب باشند۔ غرض تسدی اوصاف ما وقوع وصف

ہے۔ اور انفاقیہ پیش آنے والے امور میں بھی ماہیت
اور ذات اور حقیقت کا خلاف ہوتا ہے اگرچہ کیا ہی مثلم
پردہ اس طرح جمع ہو جائیں جیسا کہ زید اور عمرو ایک ہی مکان
میں جمع ہو جائیں۔ یعنی ایک کی حدود دوسرے کی حدود سے
مل جائیں۔ اور ان کا نور اور سایہ آپس میں ایک دوسرے
میں پیوست ہو جائے۔ لیکن اصلیت میں پھر بھی ایک دوسرے
سے جدا ہیں۔ ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس
قسم کی نزدیکی نہیں ہے کہ اپنی ذات کی بہ نسبت دوسرے کے
زیادہ قریب ہوں یہاں پر اپنی ذات زیادہ قریب ہے، بلکہ قرب بھی
یہاں دوری کا حکم رکھتا ہے۔ اور عقلمند کے لیے اشارہ ہی کافی ہے۔
اس صورت میں ہر نبی کو اپنی امت کے ایمان والوں کے ساتھ علیت[۱] کا تعلق ہوگا اور امتیوں
کو اس نبی کے ساتھ معلول ہونے کا تعلق۔ اور آپ نے
پہلے جان لیا ہے کہ دوسرے انبیاء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ بھی یہی تعلق رکھتے ہیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے دوسرے
انبیاء اس آئینے کی مانند جو کہ آفتاب اور گھروں کے اندرونی
حصوں کے درمیان جو کہ آفتاب کے سامنے ہیں، واسطہ ہوتا ہے
خاتم نبوت یعنی محمد مصطفٰی اور اپنی امت کے لوگوں کے
درمیان واسطہ ہوتے ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ وصف
نبوت علمی کمالات میں سے ایک کمال ہے جیسا کہ ہنسی اور
رونا اور غصہ وغیرہ۔ اوصاف معلومہ کے دو مرتبے ہیں (ایک) بالقوہ[۲]

---

۱ مطلب یہ ہے کہ امت کے لوگوں کے ایمان لانے کی علت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا ہے اور امت کا مسلمان ہونا نبی کی نبوت
کا معلول یا اثر ہے۔ مترجم

۲ بالقوہ:۔ کسی میں کسی کمال یا صفت کا موجود ہونا در آنحالیکہ ابھی اس صفت یا کمال کا اس شخص سے ظہور نہ ہوا ہو مثلاً کسی
شخص میں سخاوت کا کمال موجود ہے اور اس کی طبیعت سخاوت کی طرف رجحان رکھتی ہے تو اگرچہ اس نے سخاوت کا کام نہ بھی کیا ہو لیکن
طبیعت میں سخاوت کی قوت جوش مارتی ہے۔ اسی کا نام بالقوہ سخاوت ہے۔ مترجم

دگر براں اوصاف ومحل آں افعال گردیدن کہ آں اوصاف قابل آں افعال ست لازم نیست۔

چوں ظہور فعلیت منحصر دریں دو قسم ست وفعلیۃ ہر قسم کہ باشد از فیض موصوف بالذات ست۔ لاجرم در نبوۃ کہ در انبیاء دیگر از فیوض حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم ست۔ مرتبہ قوۃ ہم از فیوض باشد مگر مرتبہ قوۃ را میدانی کہ از لوازم دولت اوشان ست۔

دوسرا بالفعل[1] مرتبہ بالفعل معلولات موصوف سے ذاتی طور پر تنہا نہیں ہوتا۔ اگر ہوتا ہے تو اسباب خارجیہ کے متصل ہونے سے ہوتا ہے اگر تمہیں یقین نہیں آتا تو دیکھو کہ چاند اور سورج روشن ہیں لیکن اس روشنی کے لیے ضروری نہیں کہ در و دیوار، خانہ و کاشانہ ان سے حصہ حاصل کریں۔ جس وقت کہ سورج اور چاند افق کے دائرہ سے اوپر کو بلند ہوتے ہیں تو اس بلند ہوتے وقت جو کوئی ان کے سامنے آتا ہے وہ ان سے روشن ہو جاتا ہے اور جو سامنے نہیں آتا روشن نہیں ہوتا۔ اسی طرح سورج اور چاند کا دکھائی دینا مذکورہ روشنی کے لیے لازم نہیں ہے ممکن ہے سورج اور چاند روشن ہوں لیکن دیکھنے والے انکی طرف نگاہ نہ رکھتے ہوں یا چاند اور سورج محاق اور اوٹ میں ہو جائیں۔ غرض یہ کہ اوصاف کا دوسروں تک پہنچنا یا کسی اور وصف کا ان اوصاف پر واقع ہونا اور ان افعال کا محل بننا کہ وہ اوصاف ان افعال کے قابل ہیں ضروری نہیں ہے۔

جب فعلیت کا ظاہر ہونا ان دو قسموں پر منحصر ہے اور ہر قسم کا کام جو بھی ہو ذاتی طور پر موصوف کے فیوض کا نتیجہ ہے تو یقیناً دوسرے انبیاء کی نبوت میں حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا فیضان ہے قوت کا مرتبہ بھی فیوض کا نتیجہ ہے۔ اگر مرتبۂ قوت کو تم جانتے ہو کہ انکی ذوات کے لوازم میں سے ہے

نہ از عوارض مفارقہ۔ چہ بہر نبوۃ اول ضرورۃ علم است وثانیاً ضرورت ہمت و ارادہ و مرتبہ قوۃ ایں ہر دو

نہ جدا ہونیوالے عارضی اوصاف کے لوازم میں سے کیونکہ ہر نبوت کیلئے اول علم[2] کی ضرورت ہے اور دوسرے ہمت[3] اور

---

[1] بالفعل: جب کسی کا کوئی کمال یا وصف عمل میں ظاہر ہوتا ہے تو اس کو بالفعل کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ مترجم۔

[2] نبوت کے لیے علم کی ضرورت کا ہونا واضح ہے۔ جب تک نبی کو دین اور شریعت کا پورا پورا علم نہ ہوگا وہ بندوں کی ہرگز ہرگز رہبری نہیں کر سکتا۔ الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمہ البیان یا اقرأ وربك الاكرم الذی علم بالقلم علم الانسان مالم یعلم اور اسی طرح کی بہت سی آیتوں سے پیغمبروں اور انسانوں کے لیے علم کی ضرورت کی طرف وضاحتیں موجود ہیں۔ مترجم

[3] پیغمبروں کے لیے علم شریعت کے ساتھ دوسری چیز ہمت اور ارادہ ضروری ہیں۔ اگر پیغمبر میں ہمت نہ ہوگی تو مخالفین کا مقابلہ کرنا سخت دشوار ہوگا اور تبلیغ میں بے شمار تکالیف کے لیے ہمت کی سخت ضرورت ہے اسی طرح پیغمبر میں عزم اور ارادے کی قوت بھی ضروری ہے۔ اسی لیے بعض پیغمبروں کو اولوالعزم من الرسل کہا گیا ہے مترجم

صفت از لوازم ذاتیہ ارواح است بنظر بریں ارواح دیگر انبیاء شعبہائے روح پر فتوح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم باشند و ہمیں طور ارواح امتیانِ انبیاء پیشیں شعبہائے ارواح اوشاں۔ و ایں طرف ارواح ایں امت نیز از فیوض محمدی ست صلی اللہ علیہ وسلم اگر فرق ست ہمیں قدر ست کہ ارواح انبیاء پیش خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلۂ قمر اند پیش آفتاب۔ و ارواح ایں امت بمنزلہ انوار زمین و دیوار۔ اندریں صورت نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم در جملہ انبیاء و مومنین سابقین و لاحقین بالضرور ساری باشد و آں قوۃ علمیہ و عملیہ کہ قوۃ قابضہ گویا نسخہ مرکب ازیں دو بسیط ست۔ یکی از عطایاء محمدی صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔

ارادے کی ضرورت ہے اور ان دونوں صفتوں کا مرتبۂ قوت روحوں کے ذاتی لوازم میں سے ہے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے دوسرے انبیاء کی روحیں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روحِ پر فتوح کی شاخیں ہوں گی۔ اور اسی طرح پہلے انبیاء کے امتیوں کی روحیں، ان کی روحوں کی شاخیں ہوں گی۔ اور اس طرف اس امت کی روحیں بھی فیوض محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہیں۔ اگر کچھ فرق ہے تو صرف اس قدر ہے کہ محمد حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پہلے انبیاء کی روحیں آفتاب کے سامنے چاند کی مانند ہیں اور اس امت کی روحیں زمین اور در و دیوار کے انوار کی جگہ ہیں، اس صورت میں نورِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء اور اگلے پچھلے مومنین میں لازمی طور پر سرایت کرے گا، اور وہ قوت علمیہ اور عملیہ گویا کہ قوت قابضہ انہی دو علمی اور عملی تنہا تنہا دو قوتوں کا ملا ہوا نسخہ ہے جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بخششوں میں سے ایک بخشش ہے۔

غرض سرمایۂ مالکیت دیگر اہل ایمان از آں بادشاہ دو جہاں است و مابین آنسرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و باقی ایمانداران از انبیاء کرام و امتیاں ہماں نسبت ست کہ در آفتاب و قمر وغیرہ اشیاء ست کہ نورشاں بالعرض ست و مستفاد از آفتاب کہ نورش بظاہر بالذات ست۔ یعنی اینجا نیز کمال علمی و عملی و موجبات مالکیۃ یک طرف بالذات ست و یک طرف بالعرض و میدانی کہ اوصاف عرضیہ اگرچہ در بادی النظر از آں معروضات اعنی موصوفات بالعرض نمایند لیکن در نظر حقیقت شناس

غرض یہ ہے کہ دوسرے مومنین کی مالکیت کا سرمایہ دو جہاں کے بادشاہ کی ملکیت ہے اور دوسرے مومنین جو کہ دوسرے انبیاء کے امتی ہیں انکے اور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان وہی نسبت ہے جو کہ سورج اور چاند وغیرہ اشیاء میں ہے کہ انکا نور عارضی ہے اور آفتاب سے لیا گیا ہے کہ آفتاب کا نور ظاہری طور پر اسکا اپنا نور ہے۔ یعنی یہاں بھی عملی اور علمی کمال اور مالکیت کے اسباب ایکطرف تو ذاتی ہیں[۵۱] اور دوسری طرف عرضی ہیں اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ عرضی اوصاف اگرچہ ظاہری نظر میں اپنی معروضات[۵۲] یعنی عارضی

۵۱ ذاتی اسباب جو صاحب کمال کی ذات میں اصلی طور پر ہوں۔ کسی سے عارضی طور پر نہ لئے گئے ہوں۔ مترجم

۵۲ معروضات وہ کہلاتے ہیں جن کو صفات عارض ہوتے ہیں۔ مترجم

فصۃ نوع دگر ست ۔ آں جملہ ایں اقسام اوصاف را
ازاں موصوف بالذات بیند در بنا بر علی ہذا مملوکات
دیگر انبیاء کرام علیہم السلام و امتیاں ایشاں و ہم مملوکات
ایں امت در حالت مالکیۃ دیگراں نیز از مملوکات آں
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد ۔

موصوفات کی ملک معلوم ہوتے ہیں لیکن حقیقت کو
پہچاننے والی نظر میں وصف کچھ اور ہی طرح کا ہے کہ وہ حقیقت
شناس نظر اس قسم کے تمام اوصاف کو اس موصوف بالذات
کی ملکیت خیال کرتی ہے اس بنا پر دوسرے انبیاء علیہم
السلام اور انکے امتیوں کی مملوکہ چیزیں اور اس امت
محمدیہ کی مملوکہ چیزیں دوسروں کی مالکیت کی حالت میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مملوکہ چیزوں
میں سے ہوں گی ۔

ایں وقت معنی برزخیۃ کبریٰ و وسیلہ بودن
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و استحقاق مقام وسیلہ کہ
در دعا اذان استدعاء آں بہر آں سرور دو جہاں
صلی اللہ علیہ وسلم و ہم آں کہ در آیۃ

اسوقت برزخیت کبریٰ کے معنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا وسیلہ ہونا[۵۱] اور مقام وسیلہ کا مستحق ہونا جو کہ اذان کی دعا میں دو جہاں
کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے محقق طور پر معلوم ہو گئے اور یہ بھی معلوم
ہو گیا کہ اس آیت میں جان لو کہ جو کچھ مال غنیمت[۵۲] تمہیں حاصل

---

[۵۱] اذان کے بعد کی دعا جسمیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ ہونا ثابت اور ظاہر ہے یہ ہے " اَللّٰھُمَّ رَبَّ ھٰذِہِ الدَّعْوَۃِ التَّامَّۃِ وَالصَّلٰوۃِ الْقَائِمَۃِ اٰتِ مُحَمَّدَ نِ الْوَسِیْلَۃَ وَالْفَضِیْلَۃَ وَابْعَثْہُ مَقَامًا مَّحْمُوْدَ نِ الَّذِیْ وَعَدْتَّہٗ اِنَّکَ لَا تُخْلِفُ الْمِیْعَادَ " مشکوٰۃ شریف
اے اللہ اس مکمل دعوت کے مالک اور قائم رہنے والی نماز کے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو وسیلہ اور فضیلت عطا فرما اور انکو مقام محمود پر پہنچا جس کا تو نے ان سے وعدہ فرمایا ہے بیشک آپ وعدے کے خلاف نہیں کرتے ہیں ۔ مترجم

[۵۲] مال غنیمت ۔ غنیمت کا لفظ غنم سے نکلا ہے غنم کے اصلی معنی الفوز بالشئی کسی چیز کے حاصل کرنے کے ہیں امام راغب لکھتے ہیں کہ غُنم اصل میں غنم یعنی بکریوں کا حاصل کرنا ہے جو بذریعہ فتح ہو پھر ہر ایک چیز پر جو فتح کر کے دشمنوں سے حاصل کیجائے غنیمت کا لفظ استعمال کیا گیا قرآن کریم سے انفال ، غنیمت ، فے کے تین لفظ معلوم ہوتے ہیں ۔ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ آپ سے یہ لوگ انفال غنیمت کے مال کے متعلق پوچھتے ہیں ۔ انفال نفل کی جمع ہے اسکے معنی زیادہ کے ہیں یعنی واجب سے جو زیادہ ہو وہ نفلی ہے اس معنی میں نفل عبادت ہے اسلیئے مال غنیمت کو نفل کہا جاتا ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ کس قسم کی غنیمت پر یہ لفظ بولا گیا ہے بعض نے انفال اور غنیمت کو ایک ہی چیز کہا ہے دو نام دو حیثیتوں سے رکھے گئے ہیں چونکہ یہ مال جنگ میں کامیاب ہو کر ملتا ہے اسلیئے اسے غنیمت کہتے ہیں اور اسلیئے کہ وہ اللہ کی طرف سے ایک فضل ہے اسلیئے اسے انفال کہتے ہیں اور بعض نے غنیمت اور نفل میں عموم و خصوص کے لحاظ سے فرق کیا ہے ۔ یعنی غنیمت کا لفظ عام ہے اور انفال کا خاص ۔ غنیمت کا لفظ عام ہے خواہ محنت سے وہ مال حاصل ہو جہاد کرنے کے بعد یا فتح سے پہلے یا بعد میں بغیر محنت کے ملا ہو ۔ اور نفل وہ مال ہے جو مال غنیمت تقسیم سے پہلے حاصل ہو یا وہ جو بغیر جنگ کے حاصل ہو مگر ایسے مال کو جو بغیر جہاد کے حاصل ہو مال فے کہا جاتا ہے گو فے کیلئے ضروری ہے کہ جنگ کی تیاری ہو چکی ہو اور دشمن نے ہتھیار ڈالدیئے ہوں نفل کیلئے یہ ضروری نہیں ۔ فدک کی فتح میں جو مال حاصل ہوا وہ فے تھا اسمیں فدک کی خصوصیت رکھی ہے بہرحال یسئلونک عن الانفال ، و ما غنمتم من شئی اور ما افاء اللہ ۔ میں انفال ، غنیمت اور فے کا ذکر صراحت سے مذکور ہے ۔ مترجم

غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وہم چنیں در آیہ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ کہ لفظ رسول را بلام جداگانہ نواختہ، اشارہ بہ برزخیۃ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم درمیان خدا تعالیٰ و مخلوقات فرمودہ اند و استغراب اعتبار کلی اوشاں بعد خود نمودہ اند و بر مالکیۃ عامہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گواہی دادہ اند۔ ہمہ را محقق دریافتہ باشی وہم دانستہ باشی کہ خلافۃ مشارٌ الیہا در آیۃ انی جاعل فی الارض خلیفۃ بجمیع الوجوہ خواہ باعتبار ملک خواہ باعتبار حکومت اگر نصیب شد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم را نصیب شد۔

ہو تو اس میں سے اللہ کے لیے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے رشتہ داروں کے لیے پانچواں حصہ ہے" اور اسی طرح آیت مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ"[1] میں کہ رسول کے لفظ کے ساتھ دوسرے لام جداگانہ کو لکھا ہے جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی برزخیت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جو خدائے تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان ہے اور اللہ کے اپنے پورے اختیار کے بعد رسول اللہ کے پورے اختیار کی اطلاع دی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام مالکیت کی گواہی دی ہے ان سب کی تحقیق تم نے دریافت کر لی ہوگی۔ اور یہ بھی جان لیا ہوگا کہ آیت انی جاعل فی الارض خلیفۃ[2] میں جس خلافت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، خواہ ملک کے اعتبار سے اور خواہ باعتبار حکومت، ہر حیثیت سے اگر کسی کو وہ خلافت نصیب ہوئی ہے تو وہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو نصیب ہوئی ہے۔

---

[1] مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ یہاں حاشیے میں پوری آیت درج کی گئی ہے۔ مترجم

[2] اس مقام پر یہ بات نظر میں رکھیے جو آئندہ تمام مضمون میں کام آئے گی کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے تمام اختیارات وہی رکھتے ہیں جو اللہ تعالےٰ کو حاصل ہیں کیونکہ خلیفہ کا مطلب ہی یہ ہے کہ اصل کے قائم مقام رہ کر اس کے احکام نافذ کرے اور اس اصل کے منشا کے مطابق کام کرے۔ دوسرے یہ کہ بحیثیت حکومت بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے قائم مقام ہیں۔ لہٰذا پہلی نیابت بحیثیت مالک اور دوسری نیابت بحیثیت حکومت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے۔ ان دونوں مرتبوں میں سے پہلا یعنی مالکیت کا مرتبہ، مرتبۂ فوقانی اور دوسرا مرتبہ، مرتبہ تحتانی ہے۔ یہ حضرت قاسم العلوم کی اپنی اصطلاحیں ہیں۔ جو انہوں نے اپنے مکتوب میں استعمال کی ہیں۔ لہٰذا ان دونوں اصطلاحوں کو یاد رکھیے کہ ان سے بار بار کام پڑے گا۔ مترجم

فرق درمیانِ خدا وخلیفۂ خدا

درمیان خداوند کریم الشان وایں خلیفہ عظیم الشان فقط دو فرق است ۔ یکی آنکہ کمالات خداوندی بجمیع الوجود وبہمہ نہج بالذات اند اعنی خانہ زاد اند از خانۂ دیگراں بدر یوزہ نیاوردہ ودر ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ ہمہ کمال باشند مگر ہمہ عطاء آں بی نیاز مطلق است ۔ دوم آنکہ [illegible] ممکنات خود [illegible] مطلوب نیست ۔ کمالات او تعالےٰ [illegible] وابدی [illegible] بالذات وثابت ودائم در حضرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاجۃ ممکنات خود نمایاں [illegible] صلی اللہ علیہ وسلم را با ایں ہمہ تقدس از خوردونوش وجامہ تن پوش چارہ نیست ۔ نظر بریں باعتبار روح پرفتوح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چنانکہ از دیگراں در مراتب فوقانی بودند اعنی روح پاک صلی اللہ علیہ وسلم معدن دیگر ارواح بود ۔ باعتبار عنصر خاکی در قطار دیگراں اند ۔

خدا اور خلیفۂ خدا کے درمیان فرق

کریم شان والے خدا اور عظیم شان والے اس خلیفہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان فقط دو فرق ہیں ایک یہ کہ خدائے تعالیٰ کے کمالات ہر حیثیت اور طریقے سے اصل در ذاتی یعنی اپنے گھر کے ہیں کسی اور کے گھر سے مانگ کر نہیں لئے گئے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں گرچہ تمام کمال ہوں مگر وہ سب اس مطلق بے نیاز کے عطا کئے ہوئے ہیں دوسرا فرق یہ ہے کہ خدائے کریم کو اپنی ممکن چیزوں سے کوئی نفع مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کمالات ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے اور اس میں ہمیشہ قائم اور ثابت رہیں گے ۔ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں چیزوں کی حاجت ظاہر ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام پاکیزگی کے باوجود کھانے پینے اور لباس کے بغیر چارہ نہیں ہے اس بات پر نظر رکھتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی روح پُر فتوح کے اعتبار سے جیساکہ دوسروں سے بدرجہا بلند ہیں یعنی روح پاک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوسری روحوں کی کان ہے لیکن خاکی جسم کے اعتبار سے دوسرے لوگوں کی صف میں شریک ہیں ۔

شاید نظر برہمیں دو مرتبہ ست کہ جائی بقول و اعتراف اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ارشاد شد وجائی برقائلان مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وامثال ذالک

شاید انہی دو مرتبوں[۵۱] پر نظر ہے کہ ایک جگہ تو بجز اس کے نہیں کہ میں تم جیسا بشر ہوں[۵۲] کے قول اور اقرار کے قول کے متعلق ارشاد ہوا اور ایک جگہ رد نہیں[۵۳] ہے یہ رسول

---

۵۱ یعنی ان دو مرتبوں سے مذکورہ بالا دو مرتبے مراد ہیں جو روحانی اور جسمانی ہیں ۔ روحانی اعتبار سے آپکا درجہ تمام صحابہ ارواح سے افضل ہے لیکن دوسرا مرتبہ حضور کا جسمانی مرتبہ ہے جس میں از راہ بشریت آپکو کھانے پینے کے لیے اشیاء اور انکی ملکیت کی ضرورت ہے ۔ مترجم

۵۲ پارہ ۱۶ سورہ کہف رکوع ۱۲ پوری آیت یہ ہے قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰى اِلَيَّ اَنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۔ مترجم

۵۳ مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا یا مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيْدُ اَنْ يَّتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ یا مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَاْكُلُ مِمَّا تَاْكُلُوْنَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُوْنَ

انکار رفت در یں مرتبہ ملک آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نیز مزاحم ملک دیگراں ہم چناں باشد کہ ملک بکدیگر مزاحم و متضاد یکدیگر باشد۔ غرض چنانکہ در مرتبۂ اولیٰ اجتماع و اقتران ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم با املاک دیگراں ضرور بود در یں مرتبہ اجتماع و اقتران ممتنع ست و وجہش ظاہر ست۔ در یں مرتبہ انتفاع و استمتاع مطلوبست۔ و میدانی کہ یک لقمہ در دو شکم نتواں رفت و یک انگرکہ بر دو بدن نتواں پوشید۔ علیٰ ہذا القیاس منافع دیگر را تصور باید فرمود۔

مگر ہم جیسا البشر" کہنے والوں اور اسی طرح کی اور باتیں کرنے والوں کا رد کیا۔ اس مرتبہ میں آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت بھی دوسری ملکیت کے لیے اسی طرح روک بن جائے گی جیسا کہ ایک دوسرے کی ملکیت ایک دوسرے کے لئے رکاوٹ ڈالنے والی ہوتی ہے غرض یہ کہ جس طرح پہلے مرتبہ[۱] میں ملک نبوی کا دوسروں کی ملکیتوں کے ساتھ جمع ہونا اور ملنا ضرور ہے اس دوسرے مرتبہ میں اجتماع و اقتران نہیں ہو سکتا۔ اور اس کی وجہ صاف ہے۔ کیونکہ دوسرے مرتبۂ جسدِ خاکی کی وجہ سے نفع اٹھانا اور فائدہ حاصل کرنا مطلوب ہے اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ ایک لقمہ دو پیٹوں میں نہیں جا سکتا اور ایک شیروانی دو جسموں پر ایک وقت نہیں پہنی جا سکتی۔ اسی طرح دوسرے منافع کو بھی خیال کرنا چاہیئے۔

ازیں قدر دانستہ باشی کہ وقف بودن مالی اگر ہست باعتبار ہمیں مرتبہ ست۔ چہ حقیقۃ وقف کردن یا بودن مالی ہمیں ست کہ دست از منافع بر دارند و ظاہر ست کہ باعتبار مرتبہ فوقانی نظر بر منافع از اول

اتنا کچھ لکھنے پر تمہیں معلوم ہو گیا ہو گا کہ کسی مال کا وقف ہونا اگر ہوتا ہے تو اسی مرتبہ کے اعتبار سے۔ کیونکہ کسی مال کا وقف کرنا یا وقف ہونا یہی ہے کہ وقف کرنے والا اسکے منافع سے ہاتھ اٹھا لے اور ظاہر ہے کہ

---

[۱] یعنی اللہ تعالے اور بندوں کی ملکیت جمع ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالے ہر چیز کا مالک ہے اور بندوں کو بھی بحیثیت وراثت ان چیزوں کا مالک بنایا ہے لہذا دونوں ملکیتیں ایک جگہ جمع ہو گئیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کو ملکیت کے منافع کی ضرورت نہیں لہذا بندے اس ملکیت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اسی طرح رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی اور بندوں کی املاک بھی مرتبہ روح در خلافت الہیہ کے پہلے منصب کی بنا پر جمع ہو سکتی ہیں۔ لیکن آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جو تحتانی مرتبہ ہے یعنی جسمانی اس کے اعتبار سے آپ کی اور بندوں کی ملکیت کا اجتماع نہیں ہو سکتا کیونکہ خدا کو تو ملکیت کے منافع کی احتیاج نہیں مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بشریت کے اعتبار سے کھانے پینے کی ضرورت ہے۔ لہذا مرتبہ تحتانی میں یا تو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی مالک ہو سکتے ہیں۔ یا بندے ہی لہٰذا دونوں ملکیتوں کا اجتماع اور اقتران نہیں ہو سکتا۔ مترجم

نبود۔ آنجا خلافت خداوندی دریں امر ہم بود کہ با منافع سروکاری نباشد۔ و ہم ظاہر ست کہ ارتفاع ملک کہ در وقف ضرورست۔ در مرتبہ تحتانی متصورست۔ باعتبار مرتبۂ فوقانی ارتفاع ملک ہم چناں ممتنع ست کہ ارتفاع ملک خداوندی۔ ورنہ خلافت را کہ از آیت انی جاعل فی الارض خلیفہ دریافتی چگونہ برپا خواہند داشت۔ غرض بیع شرا و ہبہ و میراث و وقف نبی صلے اللہ علیہ وسلم ہمہ دریں مرتبہ باشند۔

مرتبۂ فوقانی (منافع سے بے نیازی) کے اعتبار سے پہلے ہی سے منافع پر نظر نہیں ہوتی۔ وہاں پر تو خداوند تعالےٰ کی خلافت اس بات میں بھی تھی کہ منافع سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وقف میں ملکیت کا ختم ہو جانا جو ضروری ہے وہ مرتبۂ تحتانی یعنی (باعتبار جسم خاکی) تصور کیا گیا ہے۔ مرتبۂ فوقانی کے اعتبار سے ملک کا اٹھ جانا اسی طرح نہیں ہو سکتا جیسا کہ خدا تعالیٰ کی ملکیت کا اٹھ جانا ممکن نہیں۔ ورنہ رسولؐ کی خلافت کو جو کہ "میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں" کی آیت سے تم نے معلوم کیا ہے، کس طرح قائم رکھیں گے غرض یہ ہے کہ خرید و فروخت، ہبہ اور میراث اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وقف سب امور اسی مرتبہ میں ہوں گے۔

سخن چہارم

چہارم آنکہ مصحح انتساب ملک چند آنکہ مرتبہ فوقانی ہست مرتبۂ تحتانی نیست۔ پر ظاہر ست کہ نور ارض چندانکہ انتساب بآفتاب دارد بارض ندارد۔ ہمچنیں ملک خدا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را باید تید اشت۔ از اینجا

چوتھی بات

چوتھے یہ کہ ملک کی نسبت کرنے کو صحیح قرار دینے والا جس قدر فوقانی مرتبہ ہے[1]، اتنا تحتانی مرتبہ نہیں ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ زمین کا نور جس قدر سورج کے ساتھ تعلق رکھتا ہے زمین کے ساتھ نہیں رکھتا۔ اسی طرح خدا اور

---

[1] یعنی اللہ تعالےٰ کے قائمقام ہو کر بحیثیت خلیفہ مالک ہونا ملکیت کے لیے بنسبت مرتبۂ تحتانی یعنی جسمانی کے زیادہ قوی ہے کیونکہ خلافت الٰہیہ کے روحانی مقام سے ہٹ کر حاکمانہ حیثیت میں مالک ہونا ظاہر ہے کہ پہلے درجے کی بنسبت زیادہ قوی نہیں جیسا کہ سورج کے نور کا تعلق جتنا سورج سے ہے اتنا زمین سے نہیں جس پہ سورج کا نور پڑ رہا ہے۔ اگرچہ نور کا سورج اور زمین دونوں سے تعلق ہے لیکن سورج کا نور ذاتی ہے اور زمین کا غیر ذاتی اور عارضی ہے۔ جب سورج غروب ہوتا ہے تو اپنے نور کو ساتھ لے جاتا ہے اور زمین بے نور ہو کر دیکھتی رہ جاتی ہے اور تاریک ہو جاتی ہے اسی طرح اللہ تعالےٰ کی ملکیت اور بحیثیت خلیفہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت ذاتی ہے اور باقی دوسروں کی ملکیت عارضی۔ لہٰذا جب اللہ تعالیٰ بندوں سے ملکیت چھین لیتا ہے تو بندے دیکھتے رہ جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر حال میں مالک رہتا ہے۔ ہاں اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی زیادہ قریب ہے جیسا کہ آفتاب کا نور زمین کے بنسبت سورج سے زیادہ قریب ہے۔ مترجم

ست کہ غنایم را با آنکہ حقوق غانماں باں تعلق داشت ولیکن در تقسیم آں اختلاف اقوال رو نمود غارت گراں گفتند کہ تنہا از اں ماست و دیگراں گفتند کہ مارا نیز شریک باید کرد۔ باہیں طور ارشاد شد

یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ۔

(قرآن کریم سورہ انفال)

غرض ازیں ارشاد اینست کہ اصل مملوک برای خداست و رسول او صلی اللہ علیہ وسلم۔ شمارا دریں بارہ مجال دم زدن نیست۔ ہرچہ ارشاد شود بسر باید نہاد۔ ہمچنیں در حدیث ست "للّٰہ ما اخذ و لہ ما اعطی۔"

ازیں تعمیم دریں تقسیم حدیث ست صاف ہویدا ست کہ عطایاء خدا تعالے اعنی مملوکات بنی آدم را مملوک خدا تعالے باید شناخت و انتساب آنہا با و خدا تعالے نزدیگراں اولی باید پنداشت ورنہ باز ایں ارشاد لغو ست۔ چہ تعزیہ و تسلیہ مصیبت زدگان مبنی بر ہمیں اولویۃ انتساب ست نہ غیر۔ بلکہ خود در قرآن شریف ارشاد ست۔

لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے تعلق کو سمجھنا چاہیئے۔ یہیں سے معلوم ہوا کہ غنیمت کے اموال کو اسکے باوجود کہ غنیمت حاصل کرنیوالوں کے حقوق ان اموال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں لیکن جب ان اموال کی تقسیم میں اقوال کا اختلاف نمودار ہوا تو مالِ غنیمت حاصل کرنیوالوں نے کہا کہ ہمیں بھی حصہ ملنا چاہیئے۔ چنانچہ اس طرح حکم ہوا "یہ لوگ[1] مالِ غنیمت کے بارے میں پوچھتے ہیں کہدیجئے کہ مالِ غنیمت اللہ اور رسول کا ہے۔"

(سورہ انفال پارہ ۹)

اس حکم سے مقصد یہ ہے کہ مالِ غنیمت اصل میں اللہ اور اس کے رسول کا ہے۔ تمہیں اس کے متعلق دم مارنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ جو کچھ خدائے کریم کی طرف سے فرمان آئے سر آنکھوں پر ہونا چاہیئے۔ اسی طرح حدیث میں ہے "جو اللہ نے لے لیا وہ بھی اللہ کا ہے اور جو دیا ہے وہ بھی اسی کا ہے۔" اس تقسیم میں اس عمومیت سے جو کہ حدیث میں ہے صاف ظاہر ہے کہ خداوند تعالیٰ کی عطا کردہ چیزیں یعنی بنی آدم کی مملوکہ چیزوں کو خدا تعالیٰ کے ساتھ دوسروں کی بہ نسبت سب سے اولیٰ خیال کرنا چاہیئے ورنہ پھر یہ ارشاد خداوندی بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ مصیبت زدہ لوگوں کی تسلی اور دلاسہ اسی تعلق کی اولویت کی بنا پر ہے نہ اور کسی پر۔ بلکہ خود قرآن شریف میں ہے۔

"اللہ ہی کا ہے جو آسمانوں اور جو زمین میں ہے

[1] پارہ ۹ سورہ انفال رکوع ۱۔ مترجم

وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْہُ
یُحَاسِبْکُمْ بِہِ اللّٰہُ ؕ

این محاسبہ وقتی بجای خود باشد، کہ انتسابی کہ از للہ ما فی السموات الخ مفہوم شد اسوقت بہر رد خیال مالکان مجازی باشد۔ کہ خود را مالک اموال تصور نمودہ مستحق صرف جا بیجا می پنداشتند و ظاہر ست کہ اندریں صورت بنا ر این رد بر ہماں اولیت خواہد بود۔

سخن پنجم آنکہ حلت اخذ اموال غنیمت و اموال صلح مبنی بر ہماں خلافت ست کہ فرد اکمل آنجناب نبی آخر الزماں بودند صلی اللہ علیہ وسلم۔ چوں توضیح این تفصیلے دگر میخواہد می باید کہ عنان دیگر قلم بسائم۔

مقصد تخلیق جن وانسان

آیۃ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ بر آں دلالت دارد کہ غرض اصلی از پیدا کردن آتش و آب مثلاً سوختن و پختن و نوشیدن و سرد کردن و آیۃ وخلق لکم ما فی الارض جمیعا بر آں دلالۃ دارد کہ غرض از پیدائش

اور اگر تم ظاہر کرو جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے یا اسکو مخفی رکھو اللہ اس کا تم سے محاسبہ لے گا۔"
(سورۂ بقرہ آخری رکوع پارہ ۳)

یہ محاسبہ اسوقت اپنی جگہ درست ہوگا کہ وہ تعلق کہ "اللہ ہی کے لیے[ل] ہے جو کچھ کہ آسمانوں میں ہے۔" (آخر تک کی) آیت سے سمجھا گیا ہے مجازی (غیر حقیقی) مالکوں کے خیال کی تردید کے لیے کہا گیا ہے کہ اپنے آپکو اموال کا مالک خیال کر کے خود کو جا اور بیجا کے صرف کا حقدار خیال کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس تردید کی بنیاد اسی اولیت پر ہوگی۔

پانچویں بات یہ ہے کہ اموال غنیمت اور اموال صلح کا لینا اسی خلافت پر مبنی ہونے کی وجہ سے حلال ہے جس خلافت کے سب سے بڑے کامل فرد نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چونکہ اس کی وضاحت ایک اور تفصیل چاہتی ہے اسلئے مناسب ہے کہ میں خامہ فرسائی کروں

جن وانسان کی پیدائش کا مقصد

"اور[ل] نہیں پیدا کیا میں نے جن اور انسان کو مگر عبادت کے لیے۔" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انسان کے پیدا کرنے سے اصل غرض عبادت ہے جیسا کہ آگ اور پانی کے پیدا کرنے سے اصلی غرض کسی چیز کا جلانا

[ل] سورۂ بقرہ آخری رکوع پارہ ۳ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ۔ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ مَا اُرِیْدُ مِنْهُمْ مِّنْ رِّزْقٍ وَّمَا اُرِیْدُ اَنْ یُّطْعِمُوْنِ - (پارہ ۲۷ سورۃ ذاریات رکوع ۳)

اموال حاجۃ روائی بنی آدم ست اندر ایں صورت
ایں قصہ آنچناں باشد کہ گوئیند اسپ بہر سواری
ست وکاہ ودانہ بہر اسپ از ہر عاقل کہ پرسی ہمیں
خواہد گفت کہ غرض از کاہ ودانہ ہماں سواری ست.
وچوں نباشد گر کاہ ودانہ ندہند اسپ جان بدہد۔
ایں جا نیز ہمیں طور باید پنداشت کہ مافی الارض نیز
بہر عبادۃ ست ۔ اگر باشد فرق واسطہ وعدم واسطہ
باشد۔ اندریں صورت خلیفۂ خدا را ضرورست کہ
ازوشاں بستانند چہ وجہ دادن اموال، غرض معلوم بود
چوں نائبان خداوندی بینند کہ مال خدا بکار خدا نمی آید
بالضرور می باید کہ ازوشاں بستانند وبدیگراں بدہند
بلکہ اگر خود بر جان کافراں دست یابند بگیرند کہ
اولئک کالانعام بل ھم اضل ۔

پکانا، پینا اور ٹھنڈا کرنا ہے اور آیت "اور تمہارے
لیے پیدا کیا جو کچھ کہ زمین میں ہے سب کچھ" اس بات
پر دلالت کرتی ہے کہ اموال کے پیدا کرنے سے مقصد
بنی نوع انسان کی حاجت کو پورا کرنا ہے اس صورت
میں یہ قصہ اس طرح ہوگا کہ ہم کہیں کہ گھوڑا سواری کے
لیے ہے اور گھاس اور دانہ گھوڑے کے لیے جس عقلمند
سے پوچھو یہی کہے گا کہ گھاس اور دانے سے غرض وہی
سواری ہے ۔ اور کیوں نہ ہو اگر گھاس اور دانہ نہ دیں تو
گھوڑا مر جائیگا ۔ یہاں پر یہ بھی خیال رکھنا چاہیئے کہ جو کچھ زمین
میں ہے وہ بھی عبادت کے لیے ہے ۔ اگر فرق ہے تو صرف
واسطہ اور واسطہ نہ ہونے کا ہے ۔ اس صورت میں خلیفۂ خدا
کے لیے ضروری ہے کہ ان کافروں سے مال لے لے کیونکہ
اموال دینے کی معلوم غرض تھی ۔ جب خدا تعالیٰ کے نائب
دیکھیں کہ خدا کا مال کام میں نہیں آ رہا ہے تو ضروری طور پر چاہیئے کہ ان کفار سے لے لیں اور دوسروں
کو دیدیں بلکہ اگر کافروں کی جان پر قابو پائیں تو وہ بھی لے لیں ۔ کیونکہ وہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں
بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ

غرض چنانکہ اسپی کہ بکار سواری نیاید بار
اسپاں سواری از کاہ ودانہ بکشد ۔ ہمچناں انسانی
کہ کار عبادۃ نکند کار عابداں بکند ۔ بالجملہ کافراں
بوجہ فوت غرض معلوم، مثل دیگر جانوراں گردیدند
چنانکہ آنہا مملوک انساناں اند، کافراں نیز مملوک
ازوشاں خواہند شد ۔ غرض اخذ مال کفار مبنی بریں
نکتہ ست کہ دانستی ۔ ومیدانی کہ ایں داد و
ستد تعلق بمرتبۂ فوقانی دارد ۔ اعنی مرتبۂ
خلافت است ۔

غرض جیسا کہ وہ گھوڑا کہ سواری کے کام میں نہ آئے
تو سواری کے گھوڑوں کا بوجھ یعنی گھاس اور دانہ ہی اٹھائے
اسی طرح وہ انسان جو عبادت کا کام نہ کرے تو عبادت کرنے
والوں ہی کا کام کرے ۔ الغرض کافر لوگ معلوم غرض
(عبادت) کے جاتے رہنے کی وجہ سے دوسرے جانوروں
کی مانند بن گئے جیسا کہ وہ جانور انسانوں کے مملوک ہیں
ویسے ہی کافر بھی مسلمانوں کے مملوک ہو جائیں گے ۔ غرض
کہ کفار کے مال کا لے لینا اسی نکتے پر مبنی ہے جیسا
کہ تم نے جان لیا ۔ اور یہ بھی جانتے ہو کہ یہ لینا دینا

اقسام استحقاق

چوں ایں سخنی چند ممہد شدند، سخن دیگر نیز باید شنید۔ استحقاق بدو قسم ست۔ یکی فاعلی[1] و فعلی۔ دوم[2] مفعولی و منفعلی۔ مرادم از اول اینست کہ فعلی وجودی موجب قبض در محل خالی از قبض دیگراں مثل دادن قیمت مبیع یا جانفشانی در جہاد کہ مورث قبض و استیلا است از کسی بظہور آید و استحقاق مالکیۃ بدست آرد۔ و غرضم از ثانی اینست کہ از مالکان استحقاق تملیک دارند و بحساب موجبات قبض، طرف عدم محض ست بلکہ عدم دیگر از قسم افلاس و مسکنۃ کہ دلالت بر عدم مال دارد یا از قسم رسالۃ و قرابۃ صاحب رسالۃ کہ بر عدم فراغت کسب معیشت بوجہ مشغولی خود بکار ربانی یعنی اداء رسالۃ و امانت او با مشغولی تیم خود اشارہ میکند بر روی کار آمدہ۔ گوبا صاحبان ایں اعدام بزبان حال التجا و افاقہ از و تعالی و رجاء جبر نقصان از حضرت رحمٰن می کنند۔

مرتبۂ فوقانی[51] سے تعلق رکھتا ہے یعنی مرتبۂ خلافت سے۔

استحقاق کی قسمیں

جب یہ چند باتیں تمہید میں آچکیں تو دوسری بات بھی سننی چاہئے۔ یعنی استحقاق[52] دو قسم کا ہوتا ہے ایک[1] تو فاعلی اور فعلی۔ دوسرا[2] مفعولی اور منفعلی۔ اوّل سے میری مراد یہ ہے کہ ایک وجودی قبضے کا موجب فعل جو دوسروں کے قبضے سے خالی جگہ میں کسی کی طرف سے ظہور میں آجائے اور اس کے ذریعہ سے وہ مالک ہونے کا استحقاق حاصل کرلے جیساکہ فروخت شدہ چیز کی قیمت ادا کردینا یا جہاد میں جانفشانی کہ وہ قبضے اور غلبے کے استحقاق کا سبب ہیں۔ اور دوسرے سے میری مراد یہ ہے کہ مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق رکھتے ہوں اور قبضے کے موجبات کے کھاتے میں اس طرف محض عدم (یعنی موجب قبضہ کوئی نہیں ہے) جبکہ دوسرا عدم، افلاس اور قسم سے ہے جوکہ مال نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یا نبوت اور رسولؐ کے ساتھ رشتہ داری کی قسم سے ہو کہ روزی حاصل کرنے، اپنے کام میں مشغول ہونے یعنی خدا کے کام انجام

[51] مرتبہ فوقانی یعنی اللہ کے خلیفہ ہونے کے باعث ملکیت کے پورے اختیار کا حاصل ہونا۔ مترجم

[52] استحقاق کی دو قسموں یعنی فاعلی اور فعلی اور دوسری مفعولی اور منفعلی کی تشریح حضرت مولانا نے اسطرح کی ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کردی یا جہاد میں خوب کوشش کی تو ان دونوں صورتوں میں خریدار اور مجاہد خریدکردہ چیز اور مالِ غنیمت کے مالک ہونیکے حقدار ہوجائیں گے یہ فاعلی اور فعلی حق کہلائیگا لیکن اگر کوئی شخص اپنی چیز کا کسی کو بخش کر مالک بنادے تو یہ تملیک بھی مالک ہونیکا حق دار بنادیتی ہے اسکو مفعولی اور منفعلی استحقاق کے نام سے مولانا نے تعبیر کیا ہے۔ مترجم

دینے کے باعث فراغت نہ ہو اور رسالت امانت میں اس کو اپنے ہمیشہ مشغول رہنے پر پیش آنے والے کام پر آمادہ کرے۔ گویا کہ یہ افلاس والے زبان حال ہے۔ اللہ تعالیٰ سے بخشش کی درخواست اور نقصان پورا کرنے کی حضرت رحمان سے امید کرتے ہیں۔

بالجملہ یکی استحقاق قبض است بزور۔ دیگر استحقاق قبول عطا است بالتجا۔ اول موجب مالکیت است چنانچہ در بیع و شرا و غنیمت وغیرہ اسباب تملیک میباشد دوم موجب مالکیت نیست چنانکہ از آیت إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ الخ واضح است۔

استحقاق غنیمت از اول ست و استحقاق فی از ثانی ست۔ چنانچہ مفہومات مندرجہ آیت إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ و آیت مَا أَفَاءَ اللّٰهُ

الحاصل ایک[1] استحقاق تو زور بازو کے قبضے سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا استحقاق، التجا[2] کے ذریعہ بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیسا کہ خرید و فروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونے کے اسباب ہوتے ہیں۔ دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ آیت "[3] سوائے اس کے نہیں کہ صدقات فقرا اور مساکین کے لیے ہیں" سے واضح ہے۔

غنیمت[4] کا استحقاق اول سے متعلق ہے اور فی[5] کا استحقاق ثانی سے ہے۔ چنانچہ نیچے درج کی ہوئی آیات کا مطلب یعنی إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ اور آیت مَا أَفَاءَ اللّٰهُ

---

[1] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کسی چیز کے حقدار ہونے کی دو قسمیں کی ہیں۔ پہلی استحقاق کی قسم تو یہ ہے کہ کسی چیز پر جو کسی کے قبضے میں نہ ہو زبردستی، نہ در بازو سے قبضہ کر لیا جائے تو قابض کو مالک ہونے کا استحقاق حاصل ہو جائیگا۔ دوسرے التجا کے ذریعہ کسی کی عطا کردہ چیز کو قبول کر لینے سے بھی مالکیت کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ گویا مختصر الفاظ میں استحقاق کی دو قسمیں یہ ہیں (۱) ایک استحقاق بزور قبضہ۔ (۲) دوسرا استحقاق قبول عطا بالتجا۔ مترجم

[3] سورۂ توبہ رکوع ۸ پارہ ۱۰)

[4] غنیمت، فئے اور انفال کی تعریفیں ہم گزشتہ حواشی میں کر چکے ہیں، وہاں ملاحظہ فرمایئے۔ البتہ یہ جو مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ غنیمت کا تعلق استحقاق اول سے ہے یعنی استحقاق کی بزور قبضہ قسم سے ہے جو مالک ہونیکا موجب ہے۔ مترجم

[5] فئے کا استحقاق ثانی قسم یعنی استحقاق کی دوسری قسم جو قبول عطا بالتجا ہے اس سے متعلق ہے۔ یہ قسم مالکیت کو واجب نہیں کرتی۔ فدک بھی اسی استحقاق کی قسم سے ہے جو مالکیت کو واجب نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ جہاد کیے بغیر مال فے کے طور پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا تھا۔ مترجم

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ ۔ بر آں دلالت دارد۔ وہ وجہش ہماں ست کہ موجب ملک قبض ست و اینجا موجبات قبض مفقود۔

حکم اوّل ہمینست کہ در صورت عدم ادا حقوق ذر کسیکہ بر گردنش باشند۔ صاحب حق را گنجائش فریاد باشد و نادہندہ حقوق گناہ حقوق العباد بگردن خود برد و ثانیاً و بالعرض آں را بحقوق اللہ تعبیر کنند۔ و حکم ثانی اینست کہ اہل حق را گنجائش تقاضا نبود و نہ موقع فریاد و داد باشد۔ ہر کہ ایں حق را ادا نکند حقوق اللہ بگردنش ماند نہ حقوق عباد۔ چنانچہ تارکان زکوٰۃ امیدانی کہ حقوق اللہ بگردن خود می برند نہ حقوق العباد۔ اگرچہ باعتبار تعلق انفعالی ایں حق را وہ را حق العباد ہم گفتہ باشند۔ و نیز از احکام ایں استحقاق اینست کہ خواہ یکی از مستحقان مال مستحق ادا کردہ شود یا بہمہ تفریق دہد بہمہ نہج از عہدہ ادا فارغ می شود۔

اور آیت وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اس کی وجہ وہی ہے کہ ملکیت کو واجب کرنے والی چیز وہی قبضہ ہے اور یہاں پر قبضے کے اسباب موجود نہیں ہیں۔

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ حقوق ادا نہ کرنے کی صورت میں جو کسی کی گردن پر ہوتے ہیں، صاحب حق کو انصاف طلب کرنے کی گنجائش ہوتی ہے اور حقوق کا ادا نہ کرنے والا اپنی گردن پر حقوق العباد کا گناہ لے جاتا ہے، گو کہ دوسرے درجے میں بالواسطہ انکو حقوق اللہ کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں۔ اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اہل حق کو تقاضے کی گنجائش نہیں اور نہ انصاف اور حق طلبی کا موقع ہے۔ جو شخص اس حق کو ادا نہیں کرتا تو حقوق اللہ اس کی گردن پر رہیں گے نہ کہ حقوق العباد۔ چنانچہ زکوٰۃ نہ ادا کرنے والے یہ جانتے ہو کہ حقوق اللہ اپنی گردن پر لے جاتے ہیں نہ کہ حقوق العباد۔ اگرچہ انفعالی تعلق کی جہت سے تو زکوٰۃ کو حق العباد بھی کہہ سکتے ہوں۔ نیز اس استحقاق کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ خواہ مال کے مستحقین میں سے اگر کسی ایک کو بھی مال مستحق ادا کر دیا جائے یا سب کو تقسیم کر دیا جائے تو ہر صورت میں ذمہ داری سے بری ہو جائیگا۔

حال زکوٰۃ خود میدانی کہ رسانیدنش بہ ہر ہر فقراء و مساکین ضرور نیست ورنہ یکی ہم ازیں حقوق سبکدوش نشود۔ و ہمہ نیک و بد شریک گناہ اتلاف حقوق باشند بلکہ دریں استحقاق اگر بیک کس ہم حوالہ کنند باکی نیست لیکن مال فی را شنیدی کہ ہم ازیں قسم ست۔ چنانچہ آیت ما افاء اللہ علی

تمہیں زکوٰۃ کا حال معلوم ہی ہے کہ ہر ہر فقیر اور مسکین کو اسکا پہنچانا ضروری نہیں ورنہ ان حقوق سے کوئی شخص بھی سبکدوش نہ ہو سکے گا۔ اور تمام اچھے اور برے لوگ حق مفیدوں کے گناہ میں شریک ہونگے بلکہ اس استحقاق میں اگر ایک آدمی کو بھی زکوٰۃ دیدیں گے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن مال فے کو تم نے سنا

رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ
وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ
که بدل از آیه اولی ست و همیں سبب واو عاطفه
درمیان نیاورده اند. بریں مدعا دلالت تام دارد
مفهوم رسول خود بر مقدار دلالة دارد که فرصت کسب
معیشت نیست. و مفهوم ذوی القربی نیز ایں وجه
که مراد اقربای حضرت نبوی صلی الله علیه وسلم اند و اقربا
را بحکم قرابة یا بالطبع یا اعانة بکدام مقصود نصرت کس
ضرورست. یا آنکه آنحضرت صلی الله علیه وسلم که بزرگ
و لائق خاندان بودند متکفل ایشان بودند. و آنحضرت
صلی الله علیه وسلم را فرصت نیست. و دلالة بر همیں
تمهید میکند. و آنکه از آیت اولی وَمَا اَفَآءَ
اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ
مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ
رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ

ہوگا۔ اسی قسم سے ہے یہ آیت۔ جو کچھ
اللہ نے اپنے رسول کو بستی والوں سے دلایا تو وہ
اللہ کے لیے اور رسول کے لیے اور رشتہ داروں کے
لیے اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے
جو کہ یہاں بدل ہے مل سے اور اسی سبب سے واو عطف
کو درمیان میں نہیں لایا گیا۔ اس مدعا پر پوری دلالت
کرتی ہے۔ خود رسول کا مفہوم اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ
روزی حاصل کرنے کی انہیں فرصت نہیں ہے۔ اور
ذوی القربیٰ کا مطلب بھی اسی وجہ سے کہ اس سے مراد
حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں۔ ان رشتہ داروں
کو قرابت کی وجہ سے طبعی طور پر یا کسی مقصد کی مدد و نصرت
فرداکن کی ضرورت ہے۔ یا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم کہ اپنے خاندان کے لائق اور بزرگ تھے ان کے
متکفل تھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو روزی
حاصل کرنے کی فرصت نہیں ہے یہ بات بھی اسی

۱ے پارہ ۲۸ سورہ حشر رکوع ۱ مترجم

۲ے بدل کی قسموں میں سے ہے۔ جاءنی محمود شرفہ دو طرح بیان کیا جاتا ہے جیسے محمود ... کا ذکر پہلا لفظ مبدل منہ اور دوسرا بدل کہلاتا ہے
اس مثال میں محمود اور شرف کا ذکر ہے۔ محمود مبدل منہ اور شرف کا ذکر بدل ہے۔ ایسے مرکب کو مرکب بدلی کہتے ہیں
مبدل منہ اور بدل والے مرکب میں بدل اصل مقصود ہوتا ہے۔ کہنے والے کو محمود کا نام بتانا مقصود نہیں بلکہ شرف کا ذکر
جتانا مقصود ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا آیت مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ بدل ہے۔ پہلی آیت یہ ہے وَمَا اَفَآءَ اللّٰهُ
عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ الخ گویا اللہ تعالیٰ کا مقصد دوسری آیت کا جو بدل واقع ہوئی
ہے، بیان کرنا مقصود ہے۔ جس میں مال فے کے مصرف بتائے گئے ہیں۔ بدل کو واؤ کے ساتھ عطف کر کے بیان
نہیں کیا جاتا۔ جیسا کہ بدل کی اس آیت میں واؤ نہیں ہے۔ مترجم

٭ ٭ ٭

دنیای دیگر خالی می آمد بجای خود نیست بلکه مقدمه
گذشته این تسلط بودن صلی الله علیه وسلم مبنی بر
مالکیت خلافت است پس این قبضه را از موجبات
ملک عنانی نباید پنداشت۔ همین است که در آیۂ
انفال یعنی قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ همه را
از آن خود گفتند و بجا گفتند که فعل خادم و غلام
و نوکر تتمه فعل مولی و آلهٔ او میباشد۔ چیزی جداگانه
نباشد که قبل تقسیم ملک ایشان شمرده شود۔
اندریں صورت در جمله مَآ اَوْجَفْتُمْ اشاره قطع
طمع دیگراں باشد و از لٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ اشاره
اثبات ملک خلافت نه ملک تحتانی۔ ورنه معارض
آیۂ ثانیه خواهد شد۔ باقی ماند مقدم بیتامی و مساکین
وجه ناداری ایشان خود ظاهر است۔ همچنیں مسافران
را پندار که از خویش و تبار و یاران غمخوار جدا افتادند
و اسباب صرف همه فراهم باین هجوم مصارف
و تنهائی اگر افلاس و ساز نباشد باز که باشد۔

خالی ہاتھ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور وہ جو یہی
آیت ہے کہ "جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں
سے مال فئے دلایا ہے پس نہیں دوڑائے اس کے لیے
تم نے گھوڑے اور نہ اونٹ لیکن اللہ مسلط کرتا ہے
اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر
ہے" ایک اور خیال جو دل میں آتا ہے وہ درست نہیں
ہے بلکہ گذشتہ تمہید کے مطابق یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا
تسلط خلافت[1] کے باعث مالک ہونے پر مبنی ہے پس
اس قبضے کو ملک تحتانی کے موجبات میں سے نہیں
گمان کرنا چاہیے اور یہی وجہ ہے کہ آیت انفال میں
میرا مطلب ہے "کہہ دیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے
لیے ہیں" تمام کو اپنی ملکیت سے فرمایا ہے اور بجا فرمایا
ہے کیونکہ خدمتگار، غلام اور نوکر کا فعل آقا کے کام
کا تتمہ اور اس کا ذریعہ ہوتا ہے۔ جدا کوئی چیز نہیں
ہوتی۔ تقسیم سے پہلے انکی ملکیت شمار کی جائے۔ اس
صورت میں جملہ مَآ اَوْجَفْتُمْ دوسروں کی طمع
کے قطع ہو جانے کی طرف اشارہ ہوگا۔ اور لٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ سے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے
ملکیت کا اثبات ہے نہ ملک تحتانی کی وجہ سے۔ ورنہ دوسری آیت کے خلاف معاملہ ہو جائیگا
باقی رہ گیا یتیموں اور مسکینوں کا مطلب تو انکی تنگدستی خود واضح ہے اسی طرح مسافروں کو بھی
سمجھو کہ وہ اپنوں، خاندان والوں اور غم میں شریک دوستوں سے جدا ہو گئے ہیں اور خرچ کے
سامان سب موجود ہیں ان کی کثرت مصارف اور تنہائی کے سبب اگر افلاس میں وہ نہ
گھرے ہوں تو اور کیسے مبتلا ہونگے

---

[1] یعنی اللہ کا خلیفہ اللہ کی طرح مالک ہوتا ہے اس لیے فے کا مال خلیفۂ الٰہی ہونے کی حیثیت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں شمار ہوگا نہ کہ مرتبۂ تحتانی یعنی مالکانہ حیثیت میں۔ مترجم

حدیث مرفوع بحوالہ واقدی نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست

چوں ازیں فارغ شدیم می گویم۔ حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی شدہ بآں کردہ اند آں نزد اکثر قابل اعتبار نیست کہ بجملہ

واقدی کے حوالے سے حدیث مرفوع اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں

جب ہم اس بات سے فارغ ہوگئے تو ہم کہتے ہیں کہ مرفوع حدیث[1] جس کی طرف واقدی[2] کے حوالے سے آپ نے نسبت کی

---

[1] حدیث مرفوع کی تعریف شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فتح الملہم شرح مسلم کی جلد اول کے مقدمے میں حسب ذیل الفاظ میں کی ہے۔

المرفوع هو ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم من اقواله او افعاله او تقريره وسواء اضافه اليه صحابي او تابعي او من بعدهما وسواء اتصل اسناده ام لا (مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم جلد اول ص۲۲)

حدیث وہ مرفوع ہے جسمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، افعال، اور تقریر کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا گیا ہو۔ خواہ کوئی صحابی یا تابعی یا ان دونوں کے بعد کا کوئی اسکو حضور کی طرف منسوب کرے خواہ اسکی سند متصل ہو یا متصل نہ ہو۔ (مترجم)

[2] **واقدی کے حالات اور ان کے متعلق مزید تحقیقات**

ابوعبداللہ محمد بن عمر بن واقدی ۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۰۷ھ میں وفات پائی۔

(میزان الاعتدال ص۱۱۱ جلد۳)

ابن خلکان لکھتے ہیں کہ واقدی سیرت اور مغازی کے امام اور جلیل القدر عالم تھے امام مالک اور سفیان ثوری اور معمر بن راشد اور ابن ابی ذئب کے تلامذہ میں سے تھے۔ واقدی کے شاگردوں میں مشہور شاگرد محمد بن سعد صاحب طبقات تھے جو سفیان بن عیینہ کے تلامذہ میں سے تھے۔ (ابن خلکان)

واقدی کے بارے میں محدثین کے مختلف اقوال ہیں۔ امام شافعی اور امام احمد نے واقدی کو کذاب اور انکی کتابوں کو کذب بتلایا ہے۔ امام بخاری اور ابوحاتم نے متروک الحدیث کہا ہے۔ علی بن المدینی اور نسائی نے ان کو واضع الحدیث کہا ہے اور ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ واقدی ضعیف ہیں کاذب نہیں۔ یحییٰ بن معین کہتے کہ واقدی ثقہ ہیں۔ دارقطنی کہتے ہیں فیہ ضعف یعنی ان میں ضعف ہے علماء کی ایک قلیل جماعت نے واقدی کی توثیق کی ہے اور انکو ثقہ بتلایا ہے۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ ہے۔ ابوعبید اور ابراہیم حربی نے بھی انکی توثیق کی ہے۔ دراوردی کہتے ہیں کہ واقدی امیر المومنین فی الحدیث ہیں۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں

وقد تعصب مغلطاي للواقدي فنقل كلام من قواه ووثقه وسكت عن ذكر من وهاه واتهمه وهم اكثر عددا واشد اتقانا واقوى معرفة به من الاولين ومن جملة ما قواه به ان الشافعي روى عنه وقد اسند

حافظ مغلطائی نے واقدی کی حمایت میں تعصب سے کام لیا ہے کہ جن لوگوں نے واقدی کو ثقہ اور قوی بتلایا ہے انکا کلام تو نقل کردیا اور جن لوگوں نے واقدی کو کمزور اور متہم قرار دیا ہے انکے ذکر سے مغلطائی نے سکوت کیا۔ حالانکہ واقدی پر جرح کرنے والے توثیق کرنیوالوں سے عدد میں بھی زیادہ ہیں اور ضبط اور اتقان اور علم اور معرفت میں بھی ان سے بڑھے ہوئے ہیں

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

دضاسین اوشان را شمردہ اند۔ و آنکہ توثیق اوشان کردہ اند۔ توثیق جمیع رواۃ اوشان نکردہ اند تا وقتیکہ حال جمیع رواۃ معلوم نشود، نتوان گفت کہ این حدیث اوشان چہ حال دارد۔ صحیح ست یا ضعیف۔ بسیاری از مرویات ائمہ حدیث مثل ترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد خود بشہادت اوشان ضعیف ست تا بواقدی کہ بکلت قدر اوشان نخواہند رسید چہ رسد آری بعض احادیث موقوفہ متضمن این قسم از حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ در بعض صحاح آمدہ اند

طرف اشارہ کیا ہے اول تو اکثر محدثین کے نزدیک اعتبار کے قابل نہیں ہے کہ محدثین نے انکو جھوٹی حدیثیں گھڑنے والوں میں شمار کیا ہے اور جنہوں نے انکو قابل اعتماد سمجھا ہے انہوں نے بھی انکے تمام راویوں کو قابل اعتماد نہیں سمجھا جب تک کہ تمام راویوں کا حال معلوم نہ ہو جائے نہیں کہا جا سکتا کہ انکی یہ حدیث کیا درجہ رکھتی ہے صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ ائمہ حدیث کی بہت سی روایتیں مثلاً ترمذی[۵۱]، ابن ماجہ[۵۲]، اور ابوداؤد[۵۳] کی انکے اپنے قول کے مطابق ضعیف[۵۴] ہیں

البیهقی عن الشافعی انہ کذاب۔

اور واقدی کی دلائل نبوت میں یہ منقول ہے کہ امام شافعی سے ان سے روایت لی ہے حالانکہ بیہقی نے اپنی سند کے ساتھ امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ امام شافعی واقدی کو کاذب بتلاتے تھے۔

یہ تمام اقوال جو ہم نے نقل کئے ہیں وہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں صفحہ ۱۱۰ جلد سوم میں بیان کئے ہیں اور پھر لکھتے ہیں واستقر الاجماع علی وھن الواقدی یعنی واقدی کے کمزور ہونے پر اجماع ٹھہر گیا ہے۔ فیصلہ: لہٰذا واقدی کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ واقدی ضعیف ہے۔ اور اس کا وہی حکم ہے جو ضعیف راوی کی روایت کا حکم ہوتا ہے۔

۵۱ ترمذی:۔ امام ترمذی ترمذ ترکستان میں پیدا ہوئے۔ آپ کی حدیث کی کتاب جامع ترمذی کی چھ صحیح کتابوں میں سے ایک ہے آپ کا نام محمد بن عیسیٰ ہے ۲۷۹ھ میں وفات پائی۔ مترجم۔

۵۲ ابن ماجہ:۔ امام محمد بن ماجہ۔ شمالی ایران کے شہر قزوین میں پیدا ہوئے۔ ۲۷۳ھ میں وفات پائی۔ آپ کی کتاب ابن ماجہ صحاح ستہ میں سے ایک ہے جس میں چار ہزار حدیثیں ہیں۔ مترجم

۵۳ ابوداؤد اپنے زمانے کے سب سے بڑے محدث۔ ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے۔ ۲۷۵ھ میں وفات پائی۔ آپ کی کتاب صحاح ستہ میں سے ایک ہے جس میں ۴۸۰۰ حدیثیں ہیں۔ مترجم

۵۴ حدیث ضعیف وہ ہے جس کے راویوں میں سے کوئی جھوٹا یا فاسق یا کسی اور طریقے سے مطعون ہو۔ (مقدمہ مظاہر حق جلد اول۔ مترجم

⁂

اول نقل آں احادیث میکنم باز کشف شبہ مسطورہ می نمایم۔

تو پھر وہ حدیث کیا ان کی جلالت شان کی برابری کو نہیں پہنچ سکتے کیا حیثیت رکھتے ہیں۔ ہاں بعض موقوف[1] حدیثیں حضرت عمرؓ سے اس قسم کے مضامین سے متعلق بعض صحیح[2] حدیثوں کی کتابوں میں آئی ہیں۔ تو میں پہلے ان حدیثوں کو نقل کرتا ہوں۔ اس کے بعد پھر تمہارے لکھے ہوئے شبہ کا ازالہ کروں گا۔

در مشکوٰۃ درباب فیٔ از بخاری و مسلم آوردہ

عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قال عمر بن الخطاب ان اللہ قد خص رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الفیٔ بشیٔ لم یعطہ احدا غیرہ ثم قرأ ما افاء اللہ علی رسولہ منهم الی قولہ قدیر فکانت هذه خالصة لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینفق علی اهلہ نفقة سنتهم من هذا المال ثم یأخذ ما بقی فیجعلہ مجعل مال اللہ متفق علیہ۔

مشکوٰۃ کے فیٔ کے باب میں بخاری اور مسلم سے حسب ذیل روایت نقل کی گئی ہے۔ مالک بن اوس بن الحدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمرؓ بن خطاب نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اس فیٔ کے مال میں ایک خاص حق دیا ہے جو کسی اور کو نہیں دیا ہے پھر مَا اَفَاءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْھُمْ کی آیت آخر تک یعنی قدیر تک پڑھی پس اس بنا پر یہ اموال فیٔ خالص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہو گئے کہ وہ اپنے اہل وعیال پر سال بھر کا خرچ اس مال میں سے عطا کریں اور جو بچے اسے خود ہی لے لیں اور اللہ کے مال کی جگہ خرچ کریں۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں کی متفقہ روایت ہے۔

وحدیث دیگر نیز از بخاری و مسلم در مشکوٰۃ ہماں باب آوردہ۔

وعن عمر قال کانت اموال بنی النضیر مما افاء اللہ علی رسولہ مما لم یوجف المسلمون علیہ بخیل ولا رکاب

اور دوسری حدیث اسی مضمون کی بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ کے اسی باب فیٔ میں لائے ہیں۔

عمرؓ سے روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ بنی نضیر (قبیلے) کے اموال ان میں سے تھے کہ فیٔ کے طور پر اللہ نے اپنے رسول کو دیئے اور یہ ان مالوں میں سے تھے

---

[1] حدیث موقوف حدیث آنحضرتؐ کا وہ قول یا فعل ہے جو کسی صحابی سے روایت کیا جائے۔ (مقدمہ مظاہر حق جلد اول مرتب)

[2] حدیث صحیح وہ حدیث ہے جس کی سند راوی سے لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مسلسل و متصل ہو اور کوئی راوی درمیان سے چھوٹ نہ گیا ہو اس حدیث کے سب راوی سچے ہیں۔ ... کے پلے اور روایت کے خلاف سبب طعن و اعتراض نہ رکھتے ہوں۔ (مقدمہ مظاہر حق)

فکانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاصۃ ینفق علی اھلہ نفقۃ سنتہم ثم یجعل ما بقی فی السلاح والکراع عدۃ فی سبیل اللہ۔

(متفق علیہ)

ازیں دو حدیث ظاہر بیناں را وہم مالکیۃ معروفہ نسبت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بدل می آید مگر آنانکہ نظر بر مقدمات مذکورہ انداختہ اند می دانم کہ انشاء اللہ العزیز ہرگز گرفتار ایں وہم نہ خواہند شد و لفظ خالصہ یا خاصہ را کہ دریں دو حدیث قبل از تامل موہم ایں وہم می شوند و ہمہ سوابق ولواحق ایں مفہوم را کہ دریں دو حدیث موہم وہم مذکور اند بر محل دیگر خواہند نشاند۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکہ ایراد لفظ فللّٰہ در خمس و در آیۃ ثانیہ بدیں جانب مشیر ست کہ دریں قسم اموال شرکت خداوندی زیادہ ازاں ست کہ جملہ اموال از بعض مقدمات دریافتہ۔ مگر در تعین حصہ خداوندی نظر اہل علم مختلف افتاد۔

بعضے بدیں جانب رفتند کہ ایں اموال را بر شش حصہ تقسیم کردہ آید

۱۔ یکی بنام خداوند عالم

ان کے لیے مسلمانوں نے گھوڑوں اور اونٹوں کو حرکت نہیں دی۔ پس یہ مال خاص طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص تھے کہ اپنے اہل پر سال بھر کے نفقہ کے لیے خرچ کریں پھر جو مال خرچ سے بچے وہ ہتھیاروں اور گھوڑوں اور جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں خرچ کریں۔ بخاری اور مسلم کی متفقہ روایت۔

ان دو حدیثوں سے ظاہری نظر رکھنے والوں کو سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ان اموال کی متعارف ملکیت کا وہم دل میں آجاتا ہے لیکن جن لوگوں نے مذکورہ تمہیدی مضامین پر نظر ڈالی ہے مجھے یقین ہے کہ انشاء اللہ اس وہم میں ہرگز گرفتار نہ ہوں گے اور لفظ خالصہ یا خاصہ جو ان دونوں حدیثوں میں غور کرنے سے پہلے اس وہم کو پیدا کرنے کے موجب ہیں اور اس مفہوم کے اول و آخر کو جو کہ ان دونوں حدیثوں میں مذکورہ وہم کی تائید کرتے ہیں انکو دوسرے محل پر چسپاں کریں گے۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آیت خمس اور دوسری آیت میں فللّٰہ کا لفظ لانا اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ اس قسم کے اموال میں خدا کی شرکت اس شرکت سے زیادہ ہے جو بقیہ تمام اموال میں بعض دلائل سے تم معلوم کر چکے ہو لیکن حصہ خداوندی کے تعین میں اہل علم کی نظر مختلف واقع ہوئی ہے۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ ان اموال کو چھ حصوں میں تقسیم کیا جانا چاہیے

۱۔ ایک خداوند جہاں کے نام پہ

۲۔ دوم بنام سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم

۳۔ باقی سہام بنام شریکان دیگر حصۂ ہر شریک باو باید سپرد۔

وحصۂ خداوندی در بنای کعبہ و مساجد صرف باید کرد۔ مگر آنکہ نظر باریک بیں وعقل مرتبہ شناس دارند بایں تقسیم راضی نشدند۔ کہ اندریں صورت استحقاق فعلی و انفعالی برابر شد و مالک حقیقی را بر مالکان مجازی فضیلتے و فوقیتی نبر آمد۔

از مقدمات سالفہ دریافتہ کہ ملک خداوند مالک الملک اصل ہمہ املاک ست و میدانی کہ وجہ بخشش ہمیں اعطاء وجود ست کہ در موجبات استحقاق فعلی از ہمہ بالا ست۔ چہ اگر بر داد و دہش نظر کنند عطاء زیادہ ازیں چہ باشد کہ وجود عطا کردند۔ اعطاء بیع واجرت با و نسبتی ندارد۔ و اگر بر فیض نظر افگنند فیض بالا ازیں نیست کہ موصوف بالذات را بر اوصاف ذاتیہ خود باشد یک لمحہ و یک لمح الفصل ممکن نیست تا گویند کہ از دست او توان ربود۔

۲۔ دوسرا سید الانبیاء صلے اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔[1]

۳۔ باقی حصّے دوسرے شرکاء کے نام پر کہ ہر شریک کو اسکا حصّہ دیدینا چاہیئے۔

اور خدا کا حصّہ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں صرف کرنا چاہیئے۔ لیکن جو شخص باریک بیں نظر اور مرتبہ شناس عقل رکھتے ہیں وہ اس تقسیم سے راضی نہیں ہوئے۔ کیونکہ اس صورت میں فعلی[2] اور انفعالی استحقاق برابر ہوگیا اور اصلی مالک کو مجازی مالکوں پر کوئی برتری اور بلندی نہیں رہی۔

گذشتہ تمہیدی مضامین سے تم نے سمجھ لیا ہے کہ خدائے مالک الملک کی ملک، باقی تمام املاک کی بنیاد ہے اور تم جانتے ہی ہو کہ اس کی وجہ یہی وجود کا عطا کرنا ہے کہ فعلی استحقاق کے موجبات میں سب بالاتر ہے کیونکہ اگر خدا کی داد و دہش پر نظر ڈالیں تو اس سے زیادہ کی اور کیا بخشش ہوگی کہ اس نے ہمیں پیدا کیا کسی اجرت اور فروخت کی ہوئی چیز کا معاوضہ خدا کی اس وجود کی دی ہوئی نعمت کے مقابلے میں کچھ نہیں ہے اگر فیضے پر نظر کریں تو اس سے بڑھ کر اور کوئی فیضہ نہیں جو کہ موصوف بالذات کو اپنے ذاتی وصفات

[1] یعنی ایک حصّہ اللہ تعالیٰ کا، دوسرا احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا، تیسرا ذوی القربیٰ کا، چوتھا یتیموں کا، پانچواں مساکین کا اور چھٹا مسافروں کا جیسا کہ آیت سے واضح ہے۔ مترجم

[2] فاعلی اور فعلی، انفعالی اور مفعولی استحقاق کی دو قسمیں گذشتہ صفحات اور حواشی میں تشریح کے ساتھ بیان ہو چکی ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیے۔ مترجم

پر ہوتا ہے وہ قبضہ ایک لمحے اور ایک لحظے کے لیے بھی جدا ہونا ممکن نہیں کہ یوں کہیں کہ اس کے ہاتھ سے چھینا جاسکتا ہے۔

غرض نہ دیگر موجبات استحقاق فعلی باستحقاق فعلی خداوند مالک الملک میسر سند و نہ قبض دیگراں بہ قبض خداوندی نسبتی دارد۔ نظر بریں تقسیم مذکور ہم نیز بے معنی ست۔ چہ اگر باعتبار استحقاق فعلی ست ہمہ اناں او تعالیٰ ست۔ و اگر باستحقاق انفعالی ست نعوذ باللہ۔ پس ہمہ میدانند کہ او تعالیٰ منزہ اناں است۔ بناء ایں استحقاق عدم غنا و احتیاج ست کہ تصور آں نیز دراں بارگاہ مقدس از محالات ست۔

غرض یہ ہے کہ نہ تو استحقاق فعلی کہ واجب کرنیوالی چیزیں خدائے مالک الملک کے فعلی استحقاق کی برابری کرسکتی ہیں اور نہ دوسروں کا قبضہ خدا کے قبضے سے کوئی نسبت رکھتا ہے۔ بنابریں مذکورہ تقسیم ہر لحاظ سے بے معنی ہے۔ کیونکہ اگر استحقاق فعلی کے اعتبار سے ہے تو یہ سب اس خداوند تعالیٰ کی ملکیت ہے۔ اور اگر نعوذ باللہ انفعالی استحقاق کی وجہ سے ہے تو سب لوگ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انفعالی استحقاق سے پاک ہے (جو کسی کے طفیل میں حاصل ہو) کیونکہ اس انفعالی استحقاق کی بنیاد فقر اور احتیاج پر ہے کہ اس کا تصور کرنا بھی اس مقدس بارگاہ میں محال ہے۔

با ایں ہمہ اگر درصرف حصہ خداوندی در تعمیر بیت اللہ و دیگر مساجد نظر بر انتساب بیت اللہ بجانب او تعالےٰ است سبیل اللہ و عبادۃ ہم بداں جانب منسوب ست بلکہ انتساب عبادت بسوی او تعالےٰ اول و اقدم ست از انتساب بیت اللہ و مساجد۔ چہ منشای ایں انتساب ہم ہموں عبادۃ افتادہ۔ پس اندریں صورت حصہ دیگر شرکا ہم حصہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہم بصرف خدا تعالےٰ می آید۔ چہ تفویض مال بعباد بغرض عبادت ست چنانکہ دانستی۔ باقی اگر کسی در ہوا و ہوس خراب کند۔ در تعمیر خانہ کعبہ و مساجد ہم احتمالات دیگر موجود اند۔ قصہ اقامت نصب و بتاں بزمان جاہلیت دراں مکان

ان تمام باتوں کے باوجود اگر خداوند تعالیٰ کے حصے کو بیت اللہ اور دوسری مسجدوں کی تعمیر میں خرچ کرنے کے بارے میں نگاہ اس طرف ہو کہ بیت اللہ، اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے تو سبیل اللہ اور عبادت بھی تو اسی طرف منسوب ہے بلکہ عبادت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف بیت اللہ اور دیگر مساجد کی نسبت سے زیادہ مقدم اور اول ہے۔ کیونکہ بیت اللہ کے اس تعلق کا اصل سبب وہی عبادت ہے پس اس صورت میں دوسرے شرکاء کا حصہ بھی خصوصاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ بھی خدا تعالیٰ کے صرف میں آجاتا ہے کیونکہ بندوں کو مال دینا عبادت کی غرض سے ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو۔ باقی اگر کوئی شخص ہوا[1] اور ہوس میں

[1] اگر کوئی خواہشات نفس یعنی عیاشی میں روپیہ خرچ کرے حالانکہ مال عبادت کے لیے دیا گیا تھا تو وہ مال خلاف مصرف ہوگا۔ مترجم

جنت نوامان ہمہ شنیدہ باشند۔ نظر برین محققان امت ہمہ آنہا از آن خدا دانستند و لفظ فللّٰہ را برین محمل فرود آوردند و تکرار لام علاوہ آنچہ گفتہ شد دیگر گواہ این مطلوب دیدند و ہمیں طور از توسیط فللرسول مابین فللّٰہ و لذی القربیٰ ہم دو معنی پی بردند یکی آنکہ از لام للرسول یعنی از لام متوسط کہ بر لفظ رسول ہست توسط نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مابین خدا و بندگانش بہ برزخیۃ کبریٰ و توسط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بطوریکہ گفتہ ام پی بردہ مالکیت خلافت برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسلم داشتند۔ بلکہ از لفظ رسول نیز اول بہمیں معنی اشارہ یافتند۔ زیراکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نائب و فرستادہ او تعالے بجانب بندگان ہستند۔ و پیدا است کہ رسول را توسط فیما بین مرسل و مرسل الیہ ضروری ہست۔ چنانچہ لفظ اطیعوا کہ بر برای لفظ در مواقع دیگر نہادہ اند شرح این مقصود بوجہ اتم فرمودہ۔

مال خراب کرے تو خانۂ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں بھی عبادت کے علاوہ اور دوسرے احتمالات[1] موجود ہیں۔ زمانۂ جاہلیت میں بتوں کا اس مکان جنت نشان میں رکھنا سب نے ہمیشہ سُنا ہوگا اس پر نظر رکھتے ہوئے امت کے محققین نے سبھی کو خدا کی ملکیت قرار دیا اور لفظ فللّٰہ کو اسی معنی پر محمول کیا اور لام کے دوبارہ لانے کو اس کے علاوہ جو میں نے کہا ہے ایک دوسرا گواہ[2] اس مطلوب کے لیے سمجھا اور اسی طرح سے فللّٰہ اور و لذی القربیٰ کے درمیان فللرسول کو لانے سے محققین نے دو معنی سمجھے ہیں۔ ایک یہ کہ للرسول کے لام سے یعنی اس لام سے جو للرسول کے لام پر درمیان میں آیا ہے، خدا اور اس کے بندوں کے درمیان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ ہونا بربنائے برزخیت[3] کبریٰ (یعنی واسطہ عظمیٰ) اور جس طرح پر کہ میں نے آنحضور صلعم کا واسطہ ہونا بیان کیا ہے اس کو سمجھ کر خلیفہ اللہ کی حیثیت سے آنحضرتؐ کا مالک الملک ہونا محققین نے تسلیم کر لیا بلکہ لفظ رسول سے بھی محققین نے اوّل اسی معنی کی طرف اشارہ پایا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اللہ تعالے کے نائب اور بندوں کی طرف اس کے بھیجے ہوئے ہیں اور یہ بات صاف ہے کہ

---

[1] یعنی خانۂ کعبہ کو بتوں کے رکھنے کے واسطے یا مسجدوں کو بدعات کے لیے بنائے تو ان میں بھی احتمالات ہوا و ہوس موجود ہیں یا جیسا کہ مسجد ضرار مسلمانوں میں تفرقہ ڈالنے کے لیے حضورؐ کے زمانے میں بنائی گئی تھی۔ مترجم

[2] پہلا گواہ ہمارا استحقاق فعلی کا بیان اور دوسرا لام کو مکرر لانا گواہ ہے۔ مترجم

[3] برزخیت کبریٰ کے متعلق ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بڑا واسطہ یا ذریعۂ عظمیٰ ہیں۔ مترجم

رسول کو خدا اور بندے کے درمیان واسطہ بنانا ضروری ہے جیسا کہ اطیعوا[1] کا ان لفظوں
کے اول میں دونوں مقامات میں رکھنا اس مقصد کی پوری پوری تائید کرتا ہے۔

دوم بدلالت التزامی بعدم فراغت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم متنبہ شدہ از استحقاق انفعالی اوشاں متنبہ و خبردار شدند۔ چہ اطلاق لفظ رسول برایں معنی گواہ است کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شب و روز مصروف ایں کار بودند و فرصت تحصیل سرمایہ قضاء حوائج خود نمی داشتند۔ الغرض ایں لفظ بدو معنی دلالت دارد و برزخیت مشار الیہا را مستحکم میگرداند چہ بدلالۃ ایں لفظ از ہر دو طرف حکمی رسیدہ می بینیم و میدانی کہ مفاد برزخیت ہمیں است و بس کہ بہر دو

دوسرے یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ نبوت کے باعث عدیم الفرصتی سے مخفقن دلالت[2] التزامی کے ذریعہ آگاہ ہوکر آنحضور کے انفعالی استحقاق سے متنبہ اور خبردار ہوئے۔ کیونکہ رسول کے لفظ کا بولا جانا اس بات کا ثبوت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات دن اس کام میں مصروف رہتے تھے اور اپنی ضروریات کے پورا کرنے کے لیے سرمایہ حاصل کرنے کی فرصت نہ رکھتے تھے الغرض یہ لفظ دو معنی پر دلالت کرتا ہے اور مذکورہ وساطت کو پختہ بنا دیتا ہے۔ کیونکہ اس لفظ کی دلالت

---

[1] اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم میں اللہ کے نام کے اول میں اَطِیعُوا کا لفظ ہے ٹھیک اسی طرح رسول کے اول میں بھی مستقل طور پر علیحدہ اَطِیعُوا لفظ رکھا گیا ہے جس سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت کی تائید ہوتی ہے۔ مترجم

[2] دلالت کے لغوی معنی ارشاد یعنی راہ دکھانے کے ہیں لیکن علم منطق میں ایک چیز کے جاننے سے دوسری چیز کے جاننے کو دلالت کہتے ہیں جیسے دھوئیں سے آگ کا علم ہونا۔ اس دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) دلالت مطابقی (۲) دلالت تضمنی (۳) دلالت التزامی۔ یوں تو دلالت کی کل چھ قسمیں بن جاتی ہیں لیکن منطقی مذکورہ تین دلالتوں سے بحث کرتے ہیں۔ الغرض دلالت مطابقیہ وہ دلالت کہلاتی ہے کہ جس میں لفظ اپنے تمام معنی موضوع لہ پر صادق آئے جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر (۲) دلالت تضمنیہ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں لفظ اپنے معنی موضوع کے جزء پر دلالت کرے جیسے انسان صرف حیوان یا صرف ناطق پر بولا جائے حالانکہ انسان کا لفظ پورے حیوان ناطق کے لیے بنایا گیا ہے لیکن یہاں اس سے صرف ایک جزء مراد لیا گیا ہے یعنی حیوان یا ناطق (۳) تیسرے دلالت التزامی یہ وہ دلالت ہے کہ لفظ نہ تو اس پورے معنی پر بولا جائے جس کے لیے بنایا گیا ہے اور نہ اسکے جزء پر بولا جائے بلکہ ایک ایسے معنی پر بولا جائے جو خارج ہوں اور جس معنی کے لیے وہ بنایا گیا ہے اسکے لیے وہ خارجی معنی ضروری ہوں جیسے انسان بولکر نہ تو حیوان ناطق مراد ہے اور نہ صرف حیوان اور نہ صرف ناطق بلکہ انسان بول کر کاتب مراد لیں یا ضاحک (ہنسنے والا) (مرقات ص۹) مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بھی یہاں دلالت التزامی کے طور پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا استحقاق انفعالی ثابت کرنا ہے۔ مترجم

جانب مناسبتی داشتہ باشد

شبہ وازالۂ آں

واریں تقریر آں خلجان ہم از سینہ برآمدہ باشد کہ باستماع اینکہ استحقاق اصناف مندرجہ ایں آیت استحقاق انفعالی ست بدلت خطور کردہ باشد یعنی بہر استحقاق انفعالی اوّل تحقق مالکان باستحقاق فعلی نہ درست۔ ووجہ اندفاع ایں خلجان اینست کہ بایراد لفظ فللّٰہ اشارہ بایں معنی فرمودہ اند کہ مستحق فعلی دریں اموال خداوند ذوالجلال ست نہ دیگری چنانکہ در اوقاف عبد موافق رائی ابوحنیفہؒ اصل شی موقوف مملوک واقف باشد و منافع را تصدق کردہ باشند۔ ایں جا مالک اصل خداتعالےٰ خود را داشتہ۔ اصناف باقیہ را مصرف منافع مقرر فرمود وایں کہ ایں اصناف مصرف منافع اند نہ مصرف اصل مال حالانکہ استحقاق انفعالی چنانکہ در مستحقان فی یافتہ میشود ہمچناں در مستحقان زکوٰۃ ہم یافتہ می شود۔ ومیدانی کہ مستحقان زکوٰۃ بلکہ مستحقان اوقاف ہم پس از عطار مالک قدر عطا می گردند۔ وجہش ہمیں ست۔ کہ در ایراد لفظ فللّٰہ تعبیہ فرمودہ اند۔ غرض اگر ایں چنیں نکنند ایراد ایں لفظ محض بیکار باشد۔ چہ ایں ہم

کے دونوں طرف سے مجھے ایک حکم پہنچتا ہوا نظر آرہا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ برزخیت کا مطلب یہی ہے اور بس کہ دونوں جانبوں سے کوئی مناسبت پائی جاتی ہو۔

شبہ اور اس کا ازالہ

اور اس تقریر سے وہ شک بھی دل سے نکل گیا ہوگا جو یہ سن کر کہ اس آیت کے ماتحت داخل لوگوں کا استحقاق، انفعالی استحقاق ہے تمہارے دل میں گذرا ہوگا۔ یعنی انفعالی استحقاق کے لیے سب سے پہلے فعلی استحقاق رکھنے والے ملکوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور اس شبہ کے دور ہونے کی صورت یہ ہے کہ فللّٰہ کا لفظ لاکر اس معنی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ان اموال کا فعلی حقدار خدائے ذوالجلال ہے۔ یوں سمجھو کہ جس طرح بندوں کے مقرر کردہ اوقاف میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق اصل وقف کی گئی چیز، وقف کرنیوالے کی ملکیت میں ہوتی ہے اور اس کے منافع کو صدقہ کردیا جاتا ہے یہاں پر خداوند تعالےٰ نے اصل مالک اپنے آپکو رکھ کر باقی اقسام ذوالقربیٰ یتامیٰ اور مساکین وغیرہ کو منافع کا مصرف قرار دیا۔ اور یہ بات کہ یہ اصناف (یعنی القربیٰ وغیرہ) نفع[1] کے حقدار ہیں نہ اصل مال کے۔ حالانکہ انفعالی استحقاق جیسا کہ فے کے مال کے مستحقین میں پایا جاتا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ زکوٰۃ کے مستحق بلکہ اوقاف کے اموال

---

[1] مطلب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر ذوی القربیٰ وغیرہ مستحقین، اموال کے ذاتی طور پر مالک نہیں ہیں بلکہ انکے منافع سے فائدہ اٹھانے کے حقدار ہیں۔ مترجم

نتواں گفت کہ اوصاف عرضیہ اگر بجہتی مضاف بسوی معروض می شوند بجہتی مضاف الی الموصوف بالذات ہم باشد۔ وبدیں جہت لفظ فلِلّٰہِ را آوردہ، بعدہٗ بیان مصارف کردہ اند۔ زیراکہ ایں مالکیت خدا تعالیٰ مخصوص بایں مال نبود۔ پس چہ ضرورت افتاد کہ دریجا بالتخصیص ذکر میاں آوردند۔ اگر درخمس ذکر فرمودہ بودند در غنیمت نیز ہمیں سال ذکر می فرمودند۔ واگر جملہ قل الانفال للہ والرسول بہر ہمیں غرض بگوش سامعاں رسانیدہ اند باز ایراد ایں لفظ در خمس بیکار بود۔ وقتیکہ ہمہ غنائم را ازان خود گفتند خمس کہ حصہ ازان ست خود ازان او تعالیٰ گردید۔ علاوہ بریں در مواضع کثیرہ بارشادات وللہ ما فی السموٰت والارض۔ واشباہ ذالک ایں عقیدہ را خود مستحکم کردہ بودند۔ بایں اہتمام ایں ذکر موجہ نتواں شد۔ معہذا تقاریر یکہ در ہدیۃ الشیعہ کردہ ام نیز انشاء اللہ بریں امر گواہ عادل اند ونیز بعض احادیث ہم بہ سیاق دیگر آوردہ اشارہ بایں معنی خواہم کرد انشاءاللہ۔

کے مستحق بھی عطا کیے جانیکے بعد بقدر عطا کے مالک ہوتے ہیں۔ اسکی وجہ یہی ہے کہ لفظ فلِلّٰہِ کے لانے میں پوشیدہ رکھی ہے۔ غرض اگر یہ معنی نہ کریں گے تو اس لفظ کالانا بیکار محض ہو جائیگا کیونکہ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ عرضی اوصاف اگر ایک حیثیت سے معروض کی طرف بھی منسوب ہوتے ہیں تو دوسری حیثیت سے موصوف بالذات کی طرف بھی منسوب ہوتے ہیں اور اسی لحاظ سے لفظ فلِلّٰہِ کو لایا گیا ہے اور اسکے بعد اللہ تعالیٰ نے مصارف کا بیان کر دیا ہے کیونکہ خدا وند تعالیٰ کی یہ مالکیت خاص اس مال کے ساتھ مخصوص نہ تھی۔ پھر کیا ضرورت پیش آئی کہ اسجگہ خاص طور پر اپنا ذکر درمیان میں لائے۔ اگر خمس میں ذکر فرمایا تھا تو غنیمت میں بھی اسی طرح ذکر فرماتے اور اگر جملہ "کہدیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے لیے ہیں" اسی غرض کے لیے سننے والوں کے کان میں ڈالا ہے تو پھر اس لفظ کا خمس کے بیان میں لانا بے فائدہ تھا کیونکہ جب تمام غنیمت کے اموال کو اپنی ملک قرار دیدیا تو خمس جو کہ اسی کا ایک حصہ ہے خود بخود اللہ تعالیٰ کی ملکیت بن گیا۔ اسکے علاوہ بہت سے مواقع میں "اور اللہ ہی کے لیے ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے" کے ارشادات اور اسی طرح دوسری آیات کے مطابق اس عقیدے کو خود پختہ کر دیا تھا۔ اس وجہ سے اس ذکر کے اہتمام کی کوئی وجہ نہیں نکل سکتی۔ اس بات کے ساتھ ساتھ جو تقریریں کہ میں نے "ہدیۃ الشیعہ" میں بیان کی ہیں وہ بھی انشاءاللہ اس بات پر منصف گواہ ہیں اور نیز بعض احادیث بھی دوسرے بیان کے ذیل میں لاکر اس معنی کی طرف میں انشاءاللہ تعالیٰ اشارہ کرونگا۔

بالجملہ از لفظ خاصہ وخالصہ ودیگر الفاظ

الغرض لفظ خاصۃ اور خالصۃ اور دوسرے

مثل نحو نعطہ احمرا وغیرہ کہ ظاہر بیناں را وہم میگذرد بخاطر می نشیند از مغالطہ نظر سرسری ست یا بداہت وہم ورنہ خود میدانی کہ ایں الفاظ مخصوص بملک و موضوع بہر مالکیت نیستند تا چار و ناچار پای عقل را شکستہ در پی وہم مذکور روند۔

ایں الفاظ باعتبار معانی مطابقیۂ موضوعہ لہذا ازیں محمل متبادر عام اند و عام را قبل دلالت دلائل مخصصہ بر محمل خاص فرود آوردن کار کسانی ست کہ دُم را از سر نشناسند۔ خود میدانی کہ خصوص واختصاص وخلوص از دو قسم استحقاق عام ست وبہر دو قسم ارتباط دارد۔ میتوان گفت کہ زکوۃ مخصوص بہر فقراء ومساکین وغیرہم اصناف معلومہ ست۔ اغنیاء را دراں حق واستحقاقی نیست۔ علیٰ ہذا القیاس اموال فیٔ خاص بہر اصناف مندرجہ آیۂ ما افاء اللہ ست۔ اغنیاء را دراں مداخلت نمیرسد۔ چنانچہ خود بجملہ کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم۔ بانجانب اشارہ فرمودند۔ اکنوں تجسس مخصصات باید کرد تا کہ اگر بہم رسند فبہا ورنہ ایں کلام مجمل باشد۔ چہ دو

الفاظ مثلاً نحن نعطیہ احمرا وغیرہ سے سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ وہم پیدا ہوتا ہے تو وہ سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب۔ ورنہ تمہیں خود معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لیے خاص اور مالکیت کے لیے نہیں بنائے گئے ہیں کہ مجبور ہو کر عقل کے پاؤں کو توڑ کر مذکورہ وہم کے پیچھے لگ جائیں۔

یہ الفاظ ان معانی کے اعتبار سے جن کے لیے یہ بنائے گئے ہیں اس متبادر محمل[1] سے عام ہیں۔ اور عام لفظوں کو تخصیص کے دلائل سے پہلے کسی خاص معنی پر محمول کرنا انہی لوگوں کا کام ہے جو دُم اور سر میں تمیز نہیں کرتے۔ تمہیں خود معلوم ہے کہ الفاظ خصوص و اختصاص اور خلوص استحقاق کی دونوں قسموں سے عام ہیں اور دونوں قسموں سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا کہہ سکتے ہیں کہ زکوۃ فقراء اور مساکین وغیرہم معروف قسموں کے لیے خاص ہے مالداروں کا اسمیں کوئی حق اور استحقاق نہیں ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے فے کے اموال بھی مندرجہ آیت ما افاء اللہ کے مطابق انہی لوگوں کے لیے مخصوص ہیں جو آیت ما افاء اللہ کے تحت آتے ہیں مالداروں کو اسمیں دخل کا حق نہیں پہنچتا چنانچہ خود آیت کا یہ ٹکڑا تاکہ تم میں[2] سے مالداروں کے درمیان ہی مال

[1] متبادر محمل ایسے معنی کو کہا جاتا ہے جو کسی لفظ کو سن کر یا پڑھ کر ذہن میں یکدم آجاتے ہیں اور عام طور پر یہ جو معنی مراد لیے جائیں، وہی متبادر محمل کہلاتے ہیں۔ مترجم

[2] اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ مال مالداروں میں ہی نہ گھومتا رہے بلکہ فقراء اور حاجتمندوں کو بھی پہنچانا ضروری ہے مترجم

مجمل متضاد بیکدیگر مراد نتواں شد۔ تا عام گفتہ باطمینان بنشینیم۔ مگر چوں تلاش مخصصات کردیم بشہادۂ مقدمات گذشتہ بیقین دانستیم کہ ایں اختصاص بایں معنی ست کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ایں اراضی را بہر خود داشتہ بودند و پیشتر دانستہ کہ در استحقاق انفعالی رسانیدن حق بہ ہر فرد و ہر ہر صنف از مستحقان ضرور نیست بیک فرد ہم اگر حوالہ کنند از عہدۂ ادا بدر آیند۔ چوں ملکیت خلافت مخصوص بآنجناب صلی اللہ علیہ وسلم بود تقسیم و تولیۃ ہمہ برای ایشاں باشد۔ حاجت دست نگری دیگراں نبود۔ و ازینجا اختیار اخذ صفایا از خمس و فئی کہ ہمہ اہل سنت بہر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تجویز فرمودہ اند موجہ دانستہ باشی۔ بالجملہ ازیں خصوص و خلوص و دیگر مضامین مؤیدہ ایں معنی معنی ملک برآمدن قطع نظر ازانکہ فزائش از معنی مطابقی ست مخالف دلائل قطعی ست کہ بعض ازانہا در گذشت و بعض را انتظار باید کرد۔

تو مناسب ہے ... میں اس طرف اشارہ فرمایا ہے۔ تو وجود تخصیص کی تلاش کرنی چاہیئے۔ اگر وہ مل جائیں تو جواب ہے ورنہ یہ کلام مجمل ہوگا۔ کیونکہ دو متضاد معنی بیک وقت مراد نہیں لیے جاسکتے کہ ہم اسکو عام کہہ کر اطمینان سے بیٹھ جائیں مگر جب ہم نے وجود تخصیص کی تلاش کی تو گذشتہ تمہیدات کی شہادت پر ہمیں یقین ہوگیا کہ یہ اختصاص اسی معنی کر ہے کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان زمینوں کو اپنے لیے رکھ لیا تھا۔ اور پیشتر تمہیں معلوم ہوچکا ہے کہ انفعالی استحقاق میں مستحقین کی ہر ہر صنف اور ہر ہر فرد کو حق کا پہنچانا ضروری نہیں ہے اگر کسی ایک شخص کے بھی حوالے کردینگے تو ادا کرنیکی ذمہ داری سے بری ہوجائیں گے۔ چونکہ خلافت کے باعث مالکیت جناب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی اس لیے ان سب اموال کا متولی ہونا اور تقسیم کرنا آپ ہی کے لیے مخصوص ہوگا دوسروں کی دست نگری کی ضرورت نہیں اور یہیں سے فے اور خمس کی منتخبہ چیز کے لینے کا اختیار جسکو اہل سنت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز فرمایا ہے مدلل تم نے معلوم کرلیا ہوگا۔ بالجملہ اس خصوص اور خلوص اور اس معنی کی تائید کرنیوالے دوسرے مضامین سے۔ ملکیت کے معنی نکالنا۔ قطع نظر اس سے کہ اصلی مطابقی معنی پر زیادتی کرنا ہے یقینی دلائل کے مخالف ہے جن میں سے بعض گذرچکے اور بعض کا انتظار کرنا چاہیئے

یکی ازانہا حدیث مالک بن اوس بن الحدثان ست کہ در مشکوٰۃ از ابوداؤد آوردہ۔

وعنہ قال کان فیما احتج بہ عمر ان قال کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلث صفایا بنی النضیر وخیبر وفدک ...

انہی میں سے ایک مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث ہے جو مشکوٰۃ میں ابوداؤد سے مروی ہے اور ابوداؤد سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ جس چیز کو عمرؓ نے حجت میں پیش کیا کرتے تھے اسی میں سے یہ بات ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

فاما بنو النضير فكانت حبسا لنوائبه واما فدك فكانت حبسا لابناء السبيل واما خيبر فجزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة اجزاء جزئين بين المسلمين وجزء انفقه لاهله فما فضل عن نفقة اهله جعله بين فقراء المهاجرين رواه ابو داود۔

حدیث دیگر | وحدیثی دیگر از شرح السنہ بروایت مالک بن اوس بن الحدثان در مشکوٰۃ آوردہ۔

عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قرأ عمر بن الخطاب رضی الله عنه انما الصدقات للفقراء والمساكين حتى بلغ عليم حكيم فقال هذه لهؤلاء ثم قرأ واعلموا انما غنمتم من شی فان لله خمسه وللرسول حتى ابن السبيل ثم قال

کے لئے بنی نضیر خیبر اور فدک کے دو مال جو حضورؐ نے اپنے لیے منتخب فرمائے تھے ان کا بیان حق آنحضورؐ کو تھا پس بنی نضیرہ مال وقتی ضروریات کے لیے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لیے وقف تھی رہا خیبر تو اسکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے انمیں سے دو حصے مسلمانوں کے لیے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لیے مخصوص تھا۔ اور جو کچھ آپکے اہلبیت کے خرچ سے بچتا تو اس کو مہاجرین فقراء میں خرچ فرماتے۔ ابو داؤد نے یہ روایت بیان کی

دوسری حدیث | اور دوسری حدیث شرح السنہ سے بروایت مالک بن اوس بن حدثان مشکوٰۃ میں لائے ہیں

مالک ابن اوس بن حدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی "سوائے اس کے نہیں کہ صدقات فقراء، مساکین یہاں تک کہ علیم[2] حکیم تک[3] آیت تلاوت کی تو فرمایا یہ ان لوگوں کے لیے ہے۔ پھر یہ دوسری آیت پڑھی، اور جان لو کہ جو کچھ تم غنیمت حاصل کرو کسی چیز کی بھی ہو تو اس میں سے اللہ کے لیے پانچواں حصہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ابن سبیل تک آیت

---

[1] صفایا صفیہ کی جمع ہے۔ بہت دودھ دینے والی اونٹنی اور چھوارے کے بہت پھل دینے والے درخت کو کہتے ہیں لیکن جب صفایا مغنمت کہا جائے تو مال غنیمت کے اس حصے کو صفایا کہا جاتا ہے جس کو رئیس قوم اپنے لیے مخصوص کرے۔ (منجد)

[2] یعنی یہ صدقات ان لوگوں کے لیے ہیں جن کا اس آیت میں ذکر ہے۔ مترجم

[3] إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ۔

هذه لهؤلاء ثم قرأ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى حتى بلغ للفقراء ثم قرأ والذين جاءوا من بعدهم ثم قال هذه استوعبت المسلمين عامة فلئن عشت فليأتين الراعي وهو بسرو حمير نصيبه منها لم يعرق فيها جبينه رواه في شرح السنة۔

این دو حدیث را اگر بغور نگرند آشکارا مے شود که حضرت عمر رضی الله عنه فے را منجمله اوقاف می فهمیدند۔ حدیث اول صاف ست در دلالت این معنی چه حبس همین وقف را گویند وقطع نظر این، وضع واطلاق خود مفهوم حبس که بمعنی محبوس ست بر این قدر دلالة دارد که از اصل این اشیاء مملوک نبوی صلی الله علیه وسلم نبودند بلکه همچو قیدیان ومحبوسان که بهر چندی یا بهر دوام بکار سرکارے همچو غلامان مملوک جانفشانی ها کنند این اموال نیز همچو اموال مملوکه زیر تصرف نبوی صلی الله علیه وسلم بودند نه اینکه مملوک آنحضرت صلی الله علیه وسلم بودند۔

علاوه برین این احتجاج خود بمقابله کسانے بود که فے فتوح عراق وشام را تقسیم کردن می خواستند وهمچو غنائم قابل ملک می پنداشتند واین احتجاج در مجمع صحابه رضوان الله علیهم اجمعین بود وکسی انکار برین احتجاج نکرد۔ نه آن وقت نه وقت دیگر، نه از حاضران

پڑھی اور پھر فرمایا یہ اموالِ غنیمت ان لوگوں کے لیے ہیں پھر پڑھا

مَا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى

تا آنکہ للفقراء تک آیت پڑھی پھر پڑھا والذین جاءو امن بعدھم۔ پھر فرمایا کہ اس آیت نے عام مسلمانوں کو اپنے احاطے میں لے لیا۔ اگر میں زندہ رہا تو آئے گا ایک چرواہا اور وہ مال نیم پختہ کھجوریں اور مواشی ہونگے تو میں اس چرواہے کو ان میں سے اسکا حصہ دوں گا۔ جس کے حاصل کرنے کے لیے اسکو دوڑ دھوپ نہ کرنی پڑی۔

ان دو حدیثوں کو اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فے کے مال کو منجملہ اوقاف کے سمجھتے تھے۔ پہلی حدیث بھی اپنے اس معنی کی وضاحت میں صاف ہے کیونکہ حبس اسی وقف کو تو کہتے ہیں۔ لفظ حبس کی بناوٹ اور اطلاق سے قطع نظر خود لفظ حبس کا لغوی مفہوم بھی جو محبوس کے معنی میں ہے، اتنی بات بتا رہا ہے کہ اصل میں یہ چیزیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں نہ تھیں۔ بلکہ قیدیوں اور محبوس لوگوں کی مانند کہ کچھ عرصے یا ہمیشہ کے لیے سرکاری کام میں مملوک غلاموں کیطرح جانفشانیاں کرتے ہیں۔ یہ اموال بھی مملوکہ اموال کی مانند نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تصرف میں تھے نہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں تھے۔

اس کے علاوہ یہ استدلال خود ان لوگوں کے مقابلے میں تھا۔ جو عراق وشام کی فتح میں حاصل ہوئے مال فے کو تقسیم کرنا چاہتے تھے۔ اموال غنیمت کی طرح ملکیت میں لے لینے کے قابل سمجھتے تھے۔ اور یہ استدلال صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مجمع میں ہوا اور کسی نے بھی

نہ از غائبان بلکہ ہر کہ بشنید حق را روشن دید و باطل را از حق جدا جدا فہمید۔

باقی این قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ نزد شیعہ اگرچہ از پایۂ اعتبار ساقط باشد و گویند کہ اخبار عمری راچہ اعتبار۔ مگر چون بناء این تحریر بہر دفع الزام و ننگ اہل سنت ست دریں حوالہ چہ حرج۔ با این ہمہ تاریخ یکی از فریقین ہم انشاء اللہ مخالف این قول نخواہد برآمد۔ عمل درآمد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں طور بود۔ باز اگر گویند این قدر گویند کہ اموال معلومہ وقف نبود مملوک بود اگرچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درہمین مصارف صرف کردہ باشند مگر احتجاج حدیث ثانی نہ قابل دم زدن سنیان ست نہ شیعہ استیعاب فی جملہ مسلمین را انکار نتوان کرد مگر آنکہ خود منکر کلام اللہ شوند و خداوند علیم را ہمچو حضرت عمر رضی اللہ عنہ پندارند و گویند کہ خدا را ہم چہ اعتبار نعوذ باللہ۔

و آنچہ در یکی از دو روایات گذشتہ از حضرت عمر رضہ دربارۂ اموال بنی نضیر چنیں گذشتہ۔

فکانت لرسول صلی اللہ علیہ
خاصۃ ینفق علی اہلہ ثم یجعل

اس استدلال پر انکار نہ کیا۔ نہ اس وقت اور نہ کسی دوسرے وقت نہ حاضرین میں سے اور نہ غائبین میں سے کسی نے انکار کیا بلکہ جس شخص نے بھی سنا حق کو روشن دیکھا اور باطل کو حق سے جدا جدا سمجھا۔

باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول اگرچہ شیعوں کے نزدیک اعتبار کے مقام سے گرا ہوا ہوگا کیونکہ وہ کہیں گے کہ عمر کی خبروں کا کیا بھروسہ۔ لیکن چونکہ اس تحریر کی بنیاد اہل سنت کے ننگ اور الزام کو دور کرنے کیلئے ہے اسلئے اس حوالے میں کیا حرج ہے۔ اسکے باوجود شیعہ اور سنی دونوں فریقین کی تاریخ میں اس قول عمرؓ کے خلاف کوئی چیز نہ نکلے گی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل درآمد اسی طرح پر تھا پھر بھی اگر کچھ کہیں گے تو صرف اس قدر کہیں گے کہ یہ اموال وقف نہ تھے بلکہ مملوک تھے اگرچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصارف میں اموال کو صرف کیا ہوگا لیکن دوسری حدیث سے حجت لانے میں نہ تو سنیوں کے لیے دم مارنے کا موقع ہے نہ شیعوں کے لئے کیونکہ فے کی آیت کا تمام مسلمانوں پر حاوی ہونے سے انکار قطعاً نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں یہ کہ کلام اللہ کا ہی انکار کر دیں اور خدائے علیم کو حضرت عمر رضی اللہ کیطرح کہدیں کہ خدا کا بھی نعوذ باللہ کیا اعتبار ہے۔ (تو یہ دوسری بات ہے)

اور جو گذری ہوئی دو روایات میں سے ایک روایت میں بنی نضیر کے اموال کے بارے میں حضرت عمر رضہ سے یہ بیان گذرا ہے۔

"کہ وہ مال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خاص تھے جنہیں اپنے گھر والوں پر سال بھر کے نان و نفقہ کے

ما بقی فی السلاح والکراع عدۃ فی سبیل اللہ۔

ودریں حدیث ست۔

فاما بنوالنضیر فکانت حُبُسا لنوائبہ ولنفقۃ اہل را بر خیبر حوالہ کردند معارض یکدیگر نیست۔

قبل از افتتاح خیبر نفقۂ اہل از اموال بنی النضیر گرفتہ باشند بعد افتتاح خیبر بطوریکہ مذکور شد کار فرمودند یا آنکہ کان مقتضے استمرار بایں معنی نیست کہ گاہی مخالف آں بساعت وجود نیاید۔ ہر فعل یک دو بار ہم استعمال کانَ در احادیث و محاورات عرب موجود ست۔ منجملہ حدیث کُنْتُ اُطَیِّبُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ حین یحرم ولحلہ قبل آن یطوف بالبیت است کہ از حضرت عائشہ رضؓ در بخاری فی باب الطیب عند الاحرام مروی ست۔ ایں واقعہ بجز یک بار صورۃ نہ بستہ۔ چہ استعمال طیب قبل طواف معتمر را بالاجماع جائز نیست ولپس از صحبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بجز یکبار اعنی حجۃ الوداع اتفاق اداء حج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را نیفتادہ۔ بالجملہ مفاد کانَ استمرار بطور مذکور نیست تا خلشے بدل اہل فہم ماند۔ ما نیز در محاورات اردو الفاظیکہ بمقابلہ کانَ موضوع اند۔ در وقائع گذشتہ کہ بجز یک بار یا دو بار نشدہ باشند استعمال می کنیم۔

لیے خرچ کیا کرتے تھے پھر جو باقی بچتا تو ہتھیاروں اور گھوڑوں پر فی سبیل اللہ تیاری پر خرچ فرماتے۔"

اور اس حدیث میں ہے:۔

" رہے اموال بنو نضیر تو وہ آپکے ہنگامی اخراجات کے لیے مخصوص تھے"۔ اور گھر والوں کے نفقے کو خیبر پر ڈالے کیونکہ یہ دونوں ایکدوسرے کے خلاف نہیں

خیبر کی فتح سے پہلے اہل خانہ کا خرچ بنی نضیر کی آمدنی سے لیتے ہونگے لیکن فتح خیبر کے بعد اس طریقے پر جیسا کہ ذکر کیا گیا عمل فرمایا۔ یا یہ کہ کانَ اس معنی میں دوام نہیں چاہتا کہ کبھی بھی اس دوام کے خلاف وجود میں نہ آسکے۔ بلکہ کانَ حدیثوں اور عربوں کے محاوروں میں استمرار کے بجائے، یک دو دفعہ کام کرنیکے معنی میں بھی، استعمال ہوا ہے ایک حدیث تو یہ ہے "کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے لیے جب آپ احرام باندھتے اور احرام سے حلال ہونیکے وقت بیت اللہ کا طواف کرنے سے پہلے خوشبو لگایا کرتی تھی، یہ حدیث جو کہ حضرت عائشہ رضؓ سے بخاری میں "احرام باندھنے سے پہلے خوشبو لگانے کے باب میں" روایت کی گئی ہے۔ (احرام کا) یہ واقعہ ایکدفعہ سے زیادہ پیش نہیں آیا کیونکہ طواف سے پہلے خوشبو کا استعمال عمرہ کرنیوالے کو فقہا کے متفقہ فیصلے کے مطابق جائز نہیں ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ساتھ ہونیکے بعد ایک مرتبہ یعنی حجۃ الوداع کے سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حج کا اتفاق نہیں ہوا۔ الحاصل کانَ کا تقاضا مذکورہ طریقے پر استمرار کا نہیں ہے کہ کوئی خلش اہل فہم کے دل میں رہ جائے۔ ہم بھی اردو کے محاورات میں ان الفاظ

کو جو کان کے مقابلے میں بنائے گئے ہیں ان گذشتہ واقعات کے سلسلے میں جو ایک بار یا دو بار کے سوا پیش نہیں آئے ۔

اندریں صورت طلب میراث حضرت علیؓ وحضرت عباس (رضی اللہ عنہما) کہ از بعض روایات در زمانہ حضرت عمرؓ مفہوم می شود، اگر محمول بر طلب حقیقی داریم بگمان جریان میراث در استحقاق انفعالی وتولیت باشد کہ بمرتبہ مالکیۃ خلافت تعلق دارد اگر محمول بر تشبیہ طلب تولیت بطلب میراث کنیم ووجہ شبہ آں طلب اول باشد کہ در زمانہ حضرت ابوبکر صدیقؓ افتادہ باز حاجت ایں اشارہ ہیچ نیست ۔

سوال باقی ماند اینکہ صرف در سامان جہاد بکدام حجت بود۔ جہاد از مصارف فئ نیست ؟

جواب جوابش اینست کہ لفظ رسول خود کفیل دفع ایں خلجان ست۔ خرچ سفیران وجاسوساں سلاطین را بنگر کہ چہ قسم میباشد۔ وبانہ آنہمہ بذمہ سرکار بود۔ نہ اینکہ فقط خرچ خوردنش بدہند وباقی را حساب کردہ بگیرند۔ سفیر خداوندی ونائب وخلیفہ او را ہر ضرورتیکہ در اداء پیام یا اعلاء کلام ملک علام پیش آید ہمہ از خزانۂ عامرہ خداوندی بدہانند وباز ہمہ را بالصرف رسول بنویسند غرض ایں خرچ از بیت المال باشد وایں نیز یکی

اس صورت میں حضرت علیؓ اور حضرت عباس (رضی اللہ عنہما) کا حضرت عمرؓ کے زمانے میں میراث طلب کرنا جو کہ بعض روایات سے سمجھا جاتا ہے اگر اس طلب کو ہم حقیقی طلب پر رکھیں تو (اس صورت میں) انفعالی استحقاق اور تولیت میں میراث جاری ہونے کے گمان کی بنا پر ہوگا جو استحقاق خلافت الٰہیہ کی وجہ سے مالک ہونے کے مرتبہ سے تعلق رکھتا ہے اور اگر اس (طلب کو) اس پر محمول کریں کہ تولیت کا مطالبہ میراث کے مطالبے کے مانند ہے اور وجہ شبہ وہی پہلی طلب ہو جو کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ میں پیش آئی تھی تو پھر اس اشارے کی بالکل حاجت نہیں رہتی ۔

سوال باقی رہی یہ بات کہ جہاد کے سامان میں یہ مال صرف کرنا کس دلیل کی بنا پر تھا کیونکہ جہاد فئے کے (مال) کے مصارف میں سے نہیں ہے ؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ رسولؐ اس شبہ کو زائل کرنیکا خود ذمہ دار ہے چنانچہ بادشاہوں کے جاسوسوں اور سفیروں کے خرچ کو دیکھو کہ کس قسم میں داخل ہے ۔ وہ سب حکومت کے ذمہ ہے نہ صرف یہ کہ کھانے پینے کا خرچ حکومت دیتی ہے اور بقایا کو حساب فہمی کر کے واپس لے لیں۔ اسی طرح خدا کے سفیر (یعنی پیغمبر) اور خدا کے نائب اور خلیفہ کو ہر وہ ضرورت کہ اللہ کے پیغام پہنچانے میں یا مالک علام (یعنی اللہ تعالیٰ) کے کلام کو بلند کرنیکے لیے پیش

از شواہد عدم ملک نبوی ست - بہ نسبت اموال معلومہ - درمرتبہ ساقطہ کرم خوردہ)

آئیگی - تو خداوند تعالیٰ کے بھرپور خزانے سے تمام ضروریات کے اخراجات دلائیں گے اور پھر سب کو رسولؐ کے کھاتے میں لکھدیں گے - غرض یہ ہے کہ یہ خرچ بیت المال سے ہوگا - اور یہ بھی مذکورہ اموال کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک نہ ہونیکے دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔

بالجملہ از ہر پہلو کہ ببینیم ہمیں می تراود کہ اموال فیٔ از مملوکات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بمرتبہ ساقطہ نبودند - اگر بودند بمرتبہ فوقانی بودند - مگر حاصلش دانستی کہ فقط تولیت واختیار تصرف ست مناسب وقت بمصرفی از مصارف مقررہ خداوندی از مستحقان الفعالی صرف باید کرد ایں ضرور نیست کہ بہر فرد ہر رسانید ورنہ ادائی فیٔ بایں وجہ ممکن نیست وَالَّذِيْنَ جَآءُوْا مِنْۢ بَعْدِهِمْ نیز ہستند کہ ہنوز بساحت وجود قدم نہادہ اند، کسی چہ تواند اداء خمس وزکوٰۃ نیز منجملہ محالات عادی ست - کدام کس ست کہ جملہ فقراء مشرق ومغرب ومساکین وغیرہ را تجسس کردہ یگاں یگاں رادادن می تواند۔

الحاصل جس پہلو سے بھی کہ ہم دیکھیں یہی مترشح ہوتا ہے کہ فیٔ کے اموال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوکات سے مرتبۂ ساقطہ میں نہ تھے - اگر تھے تو مرتبۂ فوقانی میں تھے مگر اسکا ماحصل (نتیجہ) تم نے جان لیا کہ صرف انتظام کرنے اور تصرف کرنیکا اختیار ہے - یعنی خداوند تعالیٰ کے مقررہ مصارف میں سے، صرف کے مناسب وقت میں، الفعالی انتحقاق کے مستحقین پر صرف کردینا چاہیئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ہر صنف کے ہر ہر فرد کو پہنچایا جائے، ورنہ فیٔ کا اس طور[1] سے ادا کرنا کیسے ممکن ہے جبکہ مصارف میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو انکے بعد آئیں گے اور انہوں نے ابھی دنیا میں قدم بھی نہیں رکھا ہے کوئی ایسا کس طرح کرسکتا ہے خمس اور زکوٰۃ کا ادا کرنا بھی (اس طور پر) عادۃً انسانی کے لیے محالات میں سے ہے - کونسا آدمی ہے کہ مشرق ومغرب کے تمام فقراء اور مساکین وغیرہ کو ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر ایک ایک کو دے سکتا ہے۔

اکنوں اگر حدیث واقدی صحیح ہم باشد چہ حرج کہ مفادش بیش ازیں نہ باشد، اگر فرق باشد ہمیں قدر باشد کہ احادیث حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ موقوف اند وآں مرفوع۔

اب اگر واقدی کی حدیث صحیح بھی ہو تو کیا مضائقہ ہے کہ اس کا مقصد اس سے زیادہ نہ ہوگا - اگر فرق ہو گا تو اسی قدر ہوگا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیثیں موقوف[2] ہیں اور وہ مرفوع[3] - پس گویا کہ وہ مضمون جو

[1] اس طور سے ادا کرنیکے یہ معنی ہیں کہ ہر ہر صنف کے ہر ہر فرد کو دیا جائے - مترجم [2] موقوف وہ حدیث ہے جبکی سند کسی صحابی پر جاکر رک جائے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اس سند کو نہ پہنچایا گیا ہو - مترجم [3] حدیث مرفوع وہ حدیث ہے جبکی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہو - مترجم

معلوم نیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گفتہ بود۔ ہمیں
حضرت عمر گفتند۔ زیادہ ... فرض گوئیم کہ معنی خالصۃ
وخاصہ ایں نیست کہ گفتہ شد آں وقت مارا جوابی
دگر بر زبان ست۔ گوئیم سلمنا لفظ خاصۃ وخالصۃ
وغیرہ دلالت بر مالکیت فعلی میکنند نہ بر استحقاق
انفعالی۔ لیکن بہر انتساب چنانکہ دانستی مرتبہ فوقانی
کافی ست۔ ایں وقت ایں جواب از ہماں قبیل
خواہد بود کہ پس از سوال مندرج جملہ

یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ

جواب

قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ

آمدہ۔ یعنی دربارہ تقسیم وتعیین حصص اختیار
بخدا تعالیٰ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ست نہ
بدیگراں ہمچنیں اینجا تقسیم نکردن مال فئ را بطور
غنیمت بعد خمس باید پنداشت واللہ اعلم۔

وایں را ہم گذار۔ در حدیث واقدی تضمین
آیت ثانیہ از دو آیت فئ بغرض جواب حضرت عمرؓ
است کہ بعد بر آوردن خمس مثل مال غنیمت تقسیم
مال فئ می خواستند۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا وہی مضمون
حضرت عمرؓ نے کہا، اس سے زیادہ لکھنے کی ضرورت
نہیں۔ ہاں اگر فرض کرلو کہ خالصہ اور خاصہ کے معنی یہ نہیں
تو اسوقت دوسرا جواب ہماری زبان پر موجود ہے۔ چو
ہم نے تسلیم کرلیا کہ لفظ خاصہ اور خالصہ وغیرہ مالکیت
فعلی پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ انفعالی استحقاق پر۔
لیکن نسبت کرنیکے لیے جیسا کہ تمہیں معلوم ہوچکا ہے
مرتبہ فوقانی کافی ہے۔ اسوقت یہ جواب اسی قبیل سے
ہوگا۔ جیسا کہ اس سوال کے بعد جو کہ اس جملہ میں

"آپ سے انفال کے متعلق سوال کرتے ہیں"

جواب

"کہدیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے لیے ہے"
آیا ہے یعنی حصوں کے مقرر کرنے اور تقسیم کے بارے
میں خدا تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہی اختیار
ہے نہ کہ دوسروں کو اسی طرح[1] یہاں پر مال فئ کے
تقسیم نہ کرنیکو، خمس نکال کر، مال غنیمت کو تقسیم کرنے کی
مانند سمجھنا چاہیئے۔ واللہ اعلم

اور اس کو بھی چھوڑیئے، واقدی کی حدیث میں
فئ کی دو آیتوں میں سے دوسری آیت کو لانا حضرت
عمرؓ کا جواب دینے کی غرض سے ہے کہ مال غنیمت
کی مانند خمس کے نکالنے کے بعد فئ کے مال کو بھی
تقسیم کرنا چاہتے تھے۔

۱؎ اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح حصوں کا تعین اور تقسیم اللہ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے اسی
طرح مال فئ غنیمت کے مال کیطرح خمس نکالنے کے بعد اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے۔ مترجم

وحاصل جواب ایں باشد کہ مصرف ایں اموال خود خداوند کریم بیان فرمود۔ ہمراہیان مرا کہ بہر ایں غزوہ رفتہ بودند دراں مصرف یاد نفرمود؟ اگر ذکر کردہ فقط مرا ذکر کردہ بدیں سبب ایں مال خاص بہر من است و میدانی کہ اطلاق آب و خاک ومال وغیرہ اسماء اجناس بر قلیل وکثیر برابر ست۔ اگر قدری از مال فیٔ برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد آندم ہم ایں گفتن رواست کہ مال فیٔ برای آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد باقی محل مخصوص آنست کہ گفتہ شد۔ یعنی از روندگان غزوہ۔ جز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی را نمی رسد۔ واگر تضمین آیت ثانیہ غلط باشد وگویند بجای آیۃ اولی آیۃ ثانیہ را کاتب یا مصنف بغلط آوردہ۔ میگویم ما نیز ہمیں راہ میرویم۔ آیت اولی دلالت بر مالکیت خلافت میکند و میدانی کہ دریں مالکیت کسی دیگر شریک وسہیم آں سرور صلی اللہ علیہ وسلم نبود۔ اندریں صورت ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بایں اختصاص، اشارہ بآں باشد کہ دیگر را در تقسیم ایں اموال مداخلۃ نیست۔ مالک ایں اشیاء از اصل منم۔ وایں از ہماں قبیل باشد کہ در آیت قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ شنیدہ۔ پس چنانکہ آنجا بعد ایں ارشاد بانزال آیت وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا

اور حضرت عمرؓ کی طرف سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ "ان اموال کا مصرف خود خداوند کریم نے بیان فرما دیا میرے[1] ساتھیوں کو کہ اس غزوہ کے لیے گئے تھے۔ اس مصرف میں یاد نہ فرمایا۔ اگر ذکر کیا ہے تو فقط مجھ کو ذکر کیا۔ اس سبب سے یہ مال خاص میرے لیے ہے" اور تمہیں معلوم ہے کہ آب، خاک اور مال وغیرہ اسمائے جنس کا اطلاق قلیل وکثیر پر برابر ہے۔ اگر مال فئے میں سے کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہے تو اس وقت یہ کہنا درست ہے کہ فئے کا مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہے باقی خاص محل وہی ہے جو بتا دیا گیا۔ یعنی غزوے میں جانیوالوں میں سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا[2] اور کسی کو حق نہیں پہنچتا ہے اور اگر دوسری آیت کا ضمناً لانا غلط ہو یا یوں کہیں کہ پہلی آیت کی جگہ دوسری آیت کو کاتب یا مصنف غلطی سے لکھ گیا تو میں کہوں گا کہ ہم بھی تو اسی راستے پر چل رہے ہیں کہ پہلی آیت مالکیت خلافت پر دلالت کرتی ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اس مالکیت میں کوئی آں سرور صلی اللہ علیہ وسلم کا شریک اور حصہ دار نہیں ہے۔ اس صورت میں اس خصوصیت کے ساتھ۔ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف اشارہ ہوگا کہ کسی اور کو ان اموال کی تقسیم میں دخل دینے کا حق نہیں ہے۔ ان چیزوں کا مالک اصل میں سے میں ہی ہوں

---

[1] میرے سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ مترجم

[2] یعنی جہاد میں جانیوالوں میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی غازی کا مال جہاد میں حق نہ تھا۔ کیونکہ آیت میں صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہے۔ مترجم

غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ
وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰی مصرف انفال
بیان فرمودند۔ یعنی ارشاد شد کہ خمس را جدا ساختہ
یکسان مذکورہ باید داد و بہ نسبت باقی اخماس اربعہ
اشارہ تملیک بمخاطبین غَنِمْتُمْ شد۔ ہمچنیں
در اموال فئ۔ پس از ارشاد مذکور کہ از حدیث مذکور
دریافتے و از اشارہ آیۃ اولیٰ از دو آیۃ فئ شناختی
بانزال آیۃ ثانیہ فی تقسیم اموال فئ را بیان
فرمودند۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آیت قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ
میں تم نے سن لیا ہے۔ پس جیسا کہ وہاں اس ارشاد
کے بعد وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ
لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰی
کی آیت کے نازل کرنے سے انفال کی تقسیم کے مصارف
بیان فرمادیے۔ یعنی یہ ارشاد ہوا کہ پانچویں حصے کو جدا
کرکے مذکورہ اصناف کو دیدینا چاہیے۔ اور باقی چار
خمسوں کے متعلق غَنِمْتُمْ کے مخاطبین کو مالک
بنادینے کا اشارہ ہوگیا۔ اسی طرح فے کے اموال میں پس
مذکورہ ارشاد سے کہ مذکورہ حدیث سے تم نے پالیا اور آیت فے کی دو آیتوں میں سے پہلی آیت
کے اشارے سے تم نے پہچان لیا کہ فے کی آیت ثانیہ کے نازل کرنے سے فے کے اموال
کی تقسیم بیان فرمادی۔

الغرض موجب ملک کہ قبض ست بطور
استحقاق فعلی در مرتبہ تحتانی نہ خود رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم را بہ نسبت اموال فئ حاصل بود نہ دیگران
را۔ و در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلے
آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ مسلم۔ مگر دراں مرتبہ
بیع و شرا و ہبہ و میراث وغیرہ تصرفات و حقوق
تصرفات را رسائی نیست۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

الغرض قبضہ جو ملکیت کا موجب ہے استحقاق
فعلی کے طور پر مرتبہ تحتانی میں نہ خود رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم کو فے کے اموال کے بارے میں حاصل
تھا نہ دوسروں کو۔ اور مرتبہ فوقانی میں قبضہ اور ملکیت
اور فعلی استحقاق آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب کچھ حاصل
ہے مگر اس مرتبہ میں بیع و شرا، ہبہ اور میراث وغیرہ
تصرفات اور حقوق تصرفات کو رسائی نہیں ہے۔
واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

دوسرا مکتوب

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام

تعارفِ مکتوب الیہ

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے نام ہے جو حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے جاں نثار شاگردوں میں سے تھے۔ اصل مکتوبات میں اس کا نمبر گیارہواں ہے لیکن جیسا کہ ہم نے مقدمہ مکتوبات میں لکھا ہے ہم نے مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے۔

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہ ضلع سہارنپور میں ۱۸۵۲ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے جو ان کا آبائی وطن تھا۔ جس کو حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قیام سے شرف بخشا۔ مولانا فخر الحسن صاحب حضرت مولانا عبدالقدوس صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے سلسلۂ نسب رکھتے تھے۔ ابتدائی تعلیم گنگوہ میں حاصل کی بعد ازاں دارالعلوم دیوبند میں داخل ہوئے۔

دارالعلوم کا افتتاح ۱۲۸۳ھ میں ہوا اور مولانا فخر الحسن صاحب نے ۱۲۸۹ھ میں دارالعلوم دیوبند سے علوم معقولات اور منقولات کی تکمیل کی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آغاز دارالعلوم میں آکر داخل ہوئے۔ آپ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب اسیر مالٹا کے ہم سبق تھے جن کی طالب علمی سے دارالعلوم دیوبند کا افتتاح ہوا۔ مولانا فخر الحسن صاحب اگرچہ ۱۲۸۹ھ میں دارالعلوم دیوبند کے فاضل بنے لیکن آپکی فضیلت کی دستار بندی ۱۹۔ ذیقعدہ ۱۲۹۰ھ مطابق ۹۔ جنوری ۱۸۷۴ء کو دیوبند کی جامع مسجد میں جلسۂ تقسیم انعام میں ہوئی۔ مولانا فخر الحسن دارالعلوم دیوبند کے اس پہلے گروپ میں تھے جو دارالعلوم سے فارغ ہوئے۔ آپکے ساتھ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب اسیر مالٹا مولانا عبدالحق صاحب ساکن پور قاضی، مولانا فتح محمد صاحب تھانوی اور مولانا عبداللہ

صاحب جلال آبادی کے بھی دستار فضیلت باندھی گئی۔ (رپورٹ دار العلوم دیوبند ۱۲۹۰ھ)

آپ نے تعلیم سے فارغ ہوکر مدرسہ عربیہ قاسم العلوم جامع مسجد نگینہ میں ملازمت کی جیساکہ مجموعۂ قاسم العلوم کے آخذہ مکتوب۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے واضح ہے۔ نگینے کے مدرسے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مطبع مجتبائی دہلی میں جو اس وقت منشی ممتاز علی میرٹھی کی ملکیت میں تھا تصحیح کتب پر ملازمت کی ہے۔ ۱۲۹۵ھ مطابق ۱۸۷۵ء میں نواب عظیم علی خان صاحب رئیس خورجہ کے پاس تیس روپیہ پر ملازم رہے۔ (رپورٹ موتمر الانصار مراد آباد صہ ۴۶)

بعد ازاں مدرسہ دہلی میں بھی ملازم رہے جیساکہ قاسم العلوم کے مکتوب نہم میں آپکے نام کے ساتھ مدرس مدرسہ دہلی لکھا ہوا ہے۔ "یہ مدرسہ عبد الرب" تھا جو دہلی میں تھا۔ امیر الروایات میں، امیر شاہ خاں صاحب سے روایت ہے کہ "مدرسہ عبد الرب" پہلے امام کی گلی کی طرف تھا اور اسمیں مولوی احمد حسن صاحب امروہوی اور مولوی فخر الحسن گنگوہی مدرس تھے۔ مولانا محمد قاسم صاحب اس زمانے میں منشی ممتاز علی صاحب کے مطبع میں کام کرتے تھے۔ مولوی احمد حسن اور مولوی فخر الحسن صاحبان کی وجہ سے مدرسے میں سویا کرتے تھے۔"

(امیر الروایات صہ ۲۵)

اس روایت سے صاف معلوم ہوگیا کہ مولانا فخر الحسن صاحب "مدرسہ عبد الرب" دہلی میں ملازم تھے کہ مولانا محمد قاسم صاحب کے قیام کا زمانہ تھا جو ۱۲۹۳ھ مطابق ۱۸۷۵۔۷۶ء میں قاسم العلوم کی تصحیح کا وقت تھا جیساکہ قاسم العلوم کے ٹائیٹل سے واضح ہے۔

۱۲۹۵ھ مطابق ۱۸۷۸ء میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں جن طلبائے دار العلوم دیوبند نے انجمن "ثمرۃ التربیت" قائم کرنیکی درخواست کی تھی ان میں مولانا فخر الحسن صاحب کا نام بھی فہرست میں موجود ہے اور سات روپیہ آٹھ آنے کا چندہ بھی اس انجمن میں مولانا فخر الحسن صاحب کی طرف سے موتمر الانصار مراد آباد کی رپورٹ میں درج ہے۔

مولانا فخر الحسن صاحب نے سفر و حضر میں دار العلوم دیوبند کے علاوہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے حدیث اور دیگر علوم کی کتابیں بھی پڑھی ہیں۔ میرٹھ، نانوتہ، دیوبند میں مولانا کے ساتھ ساتھ رہتے تھے اور پڑھتے تھے۔ خود مولانا فخر الحسن صاحب انتصار الاسلام کے دیباچے میں لکھتے ہیں۔

"جناب مولانا (محمد قاسم صاحب) مرحوم نے شاگرد و معتقد بہت چھوڑے ہیں۔ بندہ بھی ایک ادنیٰ شاگردوں میں شمار ہوتا ہے۔"

مولانا فخر الحسن صاحب نے حضرت قاسم العلوم کے ہمراہ جابجا مثلاً رڑکی، میرٹھ، شاہجہانپور کے مناظروں

میں شرکت کی ہے اور رڑکی میں تقریریں بھی کی ہیں۔ رجب ۱۲۹۵ھ میں دیانند نے مناظرے کئے۔ جب مولانا قاسم العلوم رڑکی تشریف لے گئے تو مولانا فخر الحسن صاحب، حضرت شیخ الہند اور عبد العدل بھی ہمراہ تھے۔ جب دیانند مولانا قاسم العلوم کے سامنے نہ آیا تو آپ نے انکے اعتراضات کے جوابات کے لیے شاگردوں سے فرمایا۔ مولانا فخر الحسن صاحب انتصار الاسلام کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

"بندے نے اس حکم کی تعمیل کر دی یعنی پنڈت جی کے اعتراضوں کے جواب بر سر بازار کئی روز تک بیان کئے۔ اور پنڈت جی کے مذہب جدید پر بہت سے اعتراض کئے اور بہت سی غیرت دلائی۔" (انتصار ص۶)

مولانا فخر الحسن صاحب نے اپنے استاذ محترم مولانا محمد قاسم صاحب کی کتابوں، مناظروں کی رپورٹوں اور تقریروں کی اشاعت میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ حجۃ الاسلام، انتصار الاسلام، مباحثہ شاہجہانپور وغیرہا انہی کی کوششوں سے طبع ہوئیں۔ علاوہ ازیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی ایک سوانح عمری آپ نے تحریر فرمائی لیکن دستبرد زمانہ سے ضائع ہوگئی اور جل کر خاکستر ہوگئی۔ اس غم میں ہم تمام عمر جس قدر قلق اور اضطراب کے انگاروں پر کروٹیں اور پہلو بدلتے رہیں تو بجا ہے۔ سرسید مرحوم کے عقائد فاسدہ کے رد میں بھی ایک کتاب مولانا فخر الحسن نے لکھی لیکن غالباً طبع نہ ہو سکی۔ الغرض مولانا فخر الحسن صاحب حضرت قاسم العلوم کے بڑے عزیز شاگردوں میں سے تھے۔ خود حضرت قاسم العلوم اپنے مکتوب دہم کے آخر میں مولانا فخر الحسن صاحب کو لکھتے ہیں۔

"من ندانم از طرف شما و مولوی احمد حسن و مولوی محمود حسن
بدلم چہ نہادہ اند کہ اکثر موکشاں بکار پردازی شما میکشند"

وفات آپ کی وفات کی تاریخ اور سال معلوم نہ ہو سکا۔ میں نے استاذ محترم مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ العالی کو مولانا فخر الحسن صاحب کے حالات کے بارے میں لکھا تو انہوں نے تحریر فرمایا۔

"مولانا فخر الحسنؒ صاحب گنگوہی خاندان قدوسیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ حضرت قطب عالم شیخ عبد القدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد میں تھے۔ انکے انتقال پر ۱۳۸۹ھ میں اٹھتر سال گذر چکے ہیں۔"

اس تحریر کا مطلب یہ ہوا کہ ان کا انتقال ۱۳۱۱ھ میں ہوا۔ اگر ہم ان کا سال پیدائش شیخ الہندؒ کے سال پیدائش ۱۸۵۳ء کو مان لیں تو انکی عمر ۵۵ اور ۶۱ سال کے درمیان کی عمر ہوئی۔

الغرض اب دوسرا مکتوب جو مولانا فخر الحسن صاحب کے نام ہے اگلے صفحات میں ملاحظہ فرمایئے اور مکتوب سے پہلے اس کا خلاصہ مطالعہ کیجئے۔ (مترجم)

تعارف مکتوب الیہ و پس منظر مکتوب

خلاصہ مکتوب دوم

اگرچہ یہ مکتوب بجائے خود سلیس اور آسان ہے اس لیے چنداں اس کے خلاصے کی ضرورت نہیں۔ تاہم مختصر طور پر اس دوسرے مکتوب کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔

مکتوب کا پس منظر شیعہ حضرات کے نزدیک یہ بات متفق ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے لے کر حضرت امام مہدی تک بارہ امام انکے یہاں گنے ہیں۔ ان میں آخری امام مہدی علیہ السلام ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ امام مہدی اپنے زمانے میں پیدا ہوئے تھے اور پھر اچانک غائب ہو گئے۔ اور وہ سر من رای میں جو موصل کے قریب ایک مقام ہے غائب ہیں۔ اور قیامت کے قریب ہیں وہ پھر ظاہر ہوں گے اور جو شخص امام مہدی علیہ السلام کے متعلق یہ عقیدہ نہ رکھے اور ان کی معرفت انہیں نصیب نہ ہو تو وہ ایسا ہی مرے گا جیسا کوئی شخص اسلام سے پہلے جاہلیت کے زمانے میں مرا۔ اور جاہلیت کی موت کفر کی موت ہے لہٰذا یہ شخص بھی کافر ہو کر مرا۔

سُنیوں کے نزدیک امام مہدی قرب قیامت میں پیدا ہونگے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے۔ حدیثوں میں یہ بھی ہے کہ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی حضرت فاطمہ کی نسل میں سے ہونگے دنیا کو ہدایت کی طرف لائیں گے۔ اور ان کے عہد میں حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام جو آسمان پر اٹھائے گئے ہیں، آسمان سے نزول فرمائیں گے اور خنزیر کو قتل اور صلیب کو توڑیں گے۔ یعنی عیسویت اور کفر کو ختم کردیں گے اور دین محمدی کا اعلان فرمائیں گے۔ تاآنکہ ہر ایک کافر مسلمان ہو جائیگا۔

شیعہ حضرات کے یہاں حسب ذیل حدیث ہے۔

مَنْ لَّمْ یَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِہٖ فَقَدْ مَاتَ مِیْتَۃً جَاھِلِیَّۃً۔	"جس شخص نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

میں امام مہدی کا اعتقاد رکھنا ہے لیکن سُنیوں کے یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلفائے راشدین بھی مراد ہو سکتے ہیں اور ہر وہ امام راشد مراد ہو سکتا ہے جو لوگوں کو ہدایت اور اصلاح کی طرف لائے ان میں حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم سب ہی شامل ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا سُنیوں کے یہاں یہ حدیث عام ہے جس میں خلفائے راشدین کے علاوہ عمرؓ بن عبد العزیز اور امام مہدیؑ بھی شامل ہیں جن کے اعمال آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نمونہ ہوں اور انکے اتباع میں دین کی ترقی اور شخصی بہبودی ہو لہٰذا ایسے ائمہ، خلفاء مجددین کو جو نہ

نہ پہچانیگا اور ان کے احکام کا اتباع نہ کرے گا۔ ایسا شخص ایسی ہی موت پائے گا جیساکہ اسلام سے پہلے کوئی شخص جاہلیت کی موت مرا ہو کیونکہ وہ گمراہی کی طرف چلتا رہا اور اسی پر مر گیا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ نے اس مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا، لہٰذا دین کی اصلاح کے لیے ہر صدی میں ایک مجدد آئے گا۔ تو چونکہ نبوت کا زمانہ ختم ہو گیا لہٰذا امامت کا زمانہ باقی رہے گا۔ یہ امام یا مجدد لوگوں کو قرآن کریم کے احکام کے مطابق ان سے برائیوں کو دور کر کے انکو پاکیزہ بنادے گا۔ جیساکہ شیخ عبدالقادر جیلانی اور حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا۔ لہٰذا جنہوں نے ان ائمہ اور مجددین کو پہچان لیا اور ان کا اتباع کیا وہ ہدایت پہ آگئے اور جنہوں نے انکو پہچان کر ان کا اتباع نہ کیا تو گویا دین کا اتباع نہ کیا اور وہ جہالت کی موت مر گئے۔

امام کی تعریف

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ ہر دور میں جسطرح آب و ہوا اور زمانوں کے اختلاف کے باعث انسان بیمار ہو جاتے ہیں، اسی طرح مختلف زمانوں میں روحانی طور پر ماحول کے حالات کے باعث لوگوں کو مذہبی بیماریاں بھی لاحق ہوتی رہتی ہیں لہٰذا قدرت کی حکمت کے ماتحت لوگوں کے علاج کے لیے اللہ تعالیٰ کوئی شخص بھیجتا ہے جو ان کی اصلاح کرتا ہے اس کو امام کہتے ہیں۔

تعریف مجدد

اور چونکہ بگڑے ہوئے زمانے کے خلاف وہ دین کے پرانے احکامات لوگوں میں جاری کرتا ہے جو بگڑے ہوئے لوگوں کو نئے معلوم ہوتے ہیں، اس لیے اس کو مجدد کہا جاتا ہے۔

شبہ

اس گئے گذرے زمانے میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر امام مہدی علیہ السلام موجود ہیں۔ تو زمانے کو ان کی اصلاح سے فائدہ حاصل کرنے کی سخت ضرورت ہے ان کو ظاہر ہونا چاہیئے۔ آخر موجود ہوتے ہوئے یہ دیر کیوں ہے۔ اس کے برعکس حضرات خلفائے ثلاثہ جن کو یہ امام نہیں مانتے انہوں نے تو دنیا کو اصلاح سے بھر دیا تو وہ امام کہلانے کے مستحق نہ ہوں اور ان کی تعریف میں شامل نہ ہوں تو کیوں۔

امام مہدی علیہ السلام

ہاں ایک وقت آئے گا جب امام مہدی علیہ السلام بھی پیدا ہونگے اور اس وقت جو ان کا اتباع نہ کرے گا اور امام پہچان کر ان کی پیروی نہ کرے گا۔ وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔ امام مہدی جو اتباع سنت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تبلیغی مشن پر آئیں گے وہی کچھ فرمائیں گے جو اہلسنت والجماعت کے عقائد صحیحہ میں موجود ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ مسلمانوں کا کوئی خاص فرقہ ان کو اپنے ڈھب کا نہ پاکر یہودیوں کی طرح سے جو پیغمبر آخرالزمان کے انتظار میں تھے اور پھر ان سے برگشتہ ہو گئے تھے ایسے ہی وہ فرقہ امام مہدی علیہ السلام سے برگشتہ ہو جائے۔

یہ ہے حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کے اس مکتوب کا خلاصہ۔

دوسرا مکتوب

کہ دراصل مکتوب یازدہم تھا

دربیان معنی حدیث مَنْ لَمْ یَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِہٖ

اس حدیث کے معنی کے بیان میں کہ جس نے اپنے وقت کے امام کو نہ پہچانا

فَقَدْ مَاتَ مِیْتَۃً جَاہِلِیَّۃً

تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

بنام مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

رہین منتہای بی پایاں احباب محمد قاسم عفی اللہ عنہ بخدمت سراپا مکرمت جامع کمالات عزیزم مولوی فخر الحسن صاحب دام کمالاتہ۔

پس از سلام مسنون وشوق مکنوں عرض پرداز است کہ دیروز سہ شنبہ نامۂ عنایت آمیز رسید وسرمایۂ منتہا گردید۔

نامۂ اول کہ بارسالش دریں نامہ اشارہ فرمود اند یاد ندارم کہ کی رسید۔ مگر آنکہ سوء حفظم باعث فراموشی شدہ باشد یا حسن انتظام عملہ ڈاک دراثناء

احباب کی بے انتہا مہربانیوں کا مرہون محمد قاسم عفی اللہ عنہ سراپا کرم، جامع کمالات مولوی فخر الحسن دام کمالاتہ کی خدمت میں۔

سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد عرض پرداز ہے کہ کل منگل کو عنایت نامہ پہنچا اور احسانات کا سرمایہ بنا۔

پہلا خط کہ اسکے بھیجنے کا آپ نے اس خط میں ارشاد فرمایا ہے مجھے یاد نہیں کہ کب پہنچا، شاید قوت حافظہ کی کمزوری کی وجہ بھول جانے کا باعث ہوئی

راہ گم کرد ۔ بالجملہ اگر جوابش نفرستادم معذورم ۔
ارسال جواب این نامہ اگر مکمل تقصیر اول شود از اخلاق
سامی چہ بعید ۔ ہمین است کہ بمجرد رسیدن دوات قلم
برگرفتم و این نامہ برین صفحہ بر نوشتم ۔

تجویز نام فرزند و تبریک پیدائش

معروض اول اینست کہ تولد فرزند مبارکباد خداوند بسیار بخش عمر درازش یار و بخت سعید مددگار فرماید ۔ از علم و عمل بہرہ وافر بردارد ۔ آمین ۔

نامش محمد نور الحسن یا محمد حسن خوش می نماید
مگر آنکہ در عشائر اوشاں کسی بایں نام بود ۔ اندریں
صورۃ غالباً زنان را این نامہا پسند نخواہند آمد ۔ لہٰذا
میخواہم کہ بخدمۃ مولانا رشید احمد صاحب عرض دارند ۔
ہر چہ فرمایند ہماں مقرر سازند ۔

تزلزل در بناء مدرسہ نگینہ

بانی باطلاع تزلزل بناء مدرسہ نگینہ بدو وجہ رنج دارم یکی از طرف آں عزیز دوم از طرف اہل نگینہ کہ چہ کم حوصلگی کردند ۔ آری ہر نعمتی کہ بی

ہو گی یا ڈاک کے عملے کے حسن انتظام نے راستے ہی
ہی گم کر دیا ۔ تاہم اگر میں نے اسکا جواب نہیں بھیجا تو
معذور ہوں ۔ اس خط کے جواب کا ارسال کرنا اگر پہلی
کوتاہی کو پورا کر دے تو بلند اخلاقی سے کیا بعید ہے
یہی ہے نہ کہ فوراً تمہارا خط پہنچتے ہی دوات قلم میں نے سنبھالے
اور یہ خط اس صفحے پر میں نے لکھ ڈالا ۔

لڑکے کی پیدائش پر مبارکباد اور تجویز نام نومولود

پہلی گذارش تو یہ ہے کہ لڑکے کی پیدائش مبارک ہو ۔ بہت بخشنے والا خدا عمر دراز کو یار اور بخت نیک کو مددگار فرمائے ۔ اور علم و عمل سے بہرہ وافر عطا فرمائے ۔ آمین ۔

اس کا نام محمد نور الحسن یا محمد حسن اچھا لگتا ہے
مگر انکے خاندان میں اگر کوئی اس نام کا ہو تو اس صورت
میں عورتوں کو یہ نام غالباً پسند نہیں آئیں گے لہٰذا میں
چاہتا ہوں کہ مولانا رشید احمد صاحب کی خدمت میں
عرض کریں جو کچھ وہ فرمائیں وہی نام رکھدیں ۔

مدرسہ نگینہ کی بنیاد میں زلزلہ

بانی نگینے[1] (ضلع بجنور یو۔پی) کے مدرسہ کی بنیاد کے اندر خرابی آنے سے مجھے دو وجہ سے رنج ہوا ۔ ایک تو تمہاری طرف سے ۔ دوسرے نگینہ

---

[1] مولانا فخر الحسن کو غالباً حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے نگینے کے مدرسہ عربی میں بھیجا ہوگا ۔ یہ مدرسہ قاسم العلوم کے نام سے مولانا محمد قاسم صاحب کے ایماء سے جاری کیا گیا ۔ شہر کی عالی شان جامع مسجد میں قائم ہے یہ بھی اسمیں ۱۹۱۶ء میں ایک سال تعلیم پائی ہے ۔ اسوقت مولانا بشیر احمد صاحب مرحوم ٹہرانی عربی مدرس تھے اور میاں جی سراج دین سیوہاروی فارسی پڑھاتے تھے ، میں نے ان سے مصدر فیوض ، پندنامہ ، رقعات عنایت علی ، پڑھی تھیں مولوی شوکت علی رئیس نگینہ اس زمانہ میں مہتمم تھے ۔ مولانا فخر الحسن صدر مدرس مدرسہ قاسم العلوم نگینہ رہے ہیں ۔ مترجم

سالہا بجد وجہد میبرند ناقدر شناساں ہمیں سال ضائع میکنند۔ یارب ایں چہ زمانہ است کہ از شرفا مادہ فہم بر گرفتند چیزیکہ سرمایہ شرف انسانی بر ملائکہ باشد۔

چنانچہ رکوع

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً

بریں دعوی شاہد است - ایں چنیں بی قدر گردد۔ چوں بنظر غور بنگریم ایں ہمہ نیرنگیہاء بی نیازی است صدق اللہ وصدق رسولہ الکریم۔

يُرْفَعُ الْعِلْمُ

خیر نظر بر خدا دارند وہیچ ہراسند

اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

الوں کی طرف سے کہ کیا حوصلے کے پست ہیں ہاں ہر نعمت کہ جیسے کی ہوئی کوشش کے بغیر مل جاتی ہے ناقدر شناس لوگ اس کو اسی طرح ضائع کر دیتے ہیں۔ یارب یہ کیا زمانہ ہے کہ شریفوں سے سمجھ کا مادہ ہی لے لیا باوجودیکہ انسان کو فرشتوں پہ بلندی حاصل ہے۔

جیسا کہ رکوع

"اور جبکہ آپ کے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔"[1]

اس دعوے پر گواہ ہے۔ یہ انسان اسقدر بیقدر ہو جائے۔ جب ہم غور کی نظر سے دیکھتے ہیں تو یہ سب قدرت کی نیرنگیاں معلوم ہوتی ہیں۔ اللہ اور اس کے رسول کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) نے سچ فرمایا کہ۔

"علم اٹھا لیا جائے گا"[2]

خیر خدا پر نظر رکھیں اور بالکل ہراساں نہ ہوں۔

"تنگی کے ساتھ فراخی ہے۔ یقیناً تنگی کے ساتھ فراخی ہے"۔[3]

---

[1] پارہ ۱ سورۂ بقرہ رکوع ۴۔ مترجم

[2] یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے۔ پوری حدیث یہ ہے۔

عَنْ اَنَسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ اِنَّ مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ اَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ وَيَكْثُرَ الْجَهْلُ وَيَكْثُرَ الزِّنَا وَيَكْثُرَ شُرْبُ الْخَمْرِ وَيَقِلَّ الرِّجَالُ وَيَكْثُرَ النِّسَاءُ حَتّٰى يَكُوْنَ لِخَمْسِيْنَ امْرَاَةً الْقَيِّمُ الْوَاحِدُ وَفِىْ رِوَايَةٍ يَقِلُّ الْعِلْمُ وَيَظْهَرُ الْجَهْلُ متفق علیہ -

(مشکوۃ باب اشراط الساعۃ فصل اول)

انس رضؓ سے ہے انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ قیامت کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ علم اٹھا لیا جائیگا اور جہالت بڑھ جائیگی اور بہت ہوگا زنا اور شراب نوشی بہت ہو جائیگی مرد کم ہوں گے اور عورتیں زیادہ ہوں گی تاآنکہ پچاس عورتوں پر ایک خبر گیری کرنیوالا ہوگا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ علم قلیل ہوگا اور جہل پیدا ہوگا۔ (بخاری مسلم سے علامات قیامت میں مشکوۃ شریف میں اس حدیث کو نقل کیا) مترجم

[3] اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا یہ مشہور آیت تیسویں پارے کی سورۂ الم نشرح للک صدرک میں ہے۔ مترجم

اگر دری بحکمت بند میفرماید چه باک که درہائے دیگر خواہند کشاد۔ لیکن بظاہر چناں می نماید که اگر ایں خوان نعمت را از نگینه خواہند برداشت باز نخواہند گسترانید۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

آں عزیز گرامی اگر از جائی خود برخیزند برائی ایں ہیچمداں چناں سخن می نماید که اول بدہلی رسند و بمنشی ممتاز علی صاحب و منشی عبد الرزاق صاحب ملاقات کنند۔ شاید مطبع صورتی پیدا آید۔

اکنوں جواب مستفسر خود دریابند۔ برادر من با ایں ہمه دانشمندی که خدا تعالی شمار ارزانی داشته باز چه حاجت است که ایں ہیچمداں را تکلیف میدہند خیر اگر پاس خاطر شما نبودی کاہی من مانع ایں چنیں امور خود است۔ ناچار ہر چه بذہن ناقص می آید تحریر می نماید۔

اول باید دانست که معرفة شناختن است نه دانستن فقط۔ و ظاہر است که شناختن بعد علم اول دنوعی ذہول می باشد۔ لیکن علم شئ بدو گونه می باشد۔

اگر ایک[۱] در راز حکمت سے بند فرماتے ہیں کیا خوف ہے کہ دوسرے دروازے کھول دینگے۔ لیکن ظاہر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس خوان نعمت کو نگینہ سے اٹھائیں گے تو پھر نہیں بچھائینگے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

آں عزیز گرامی اگر اپنی (ملازمت کی) جگہ (نگینہ) سے اٹھیں تو اس ناچیز کی سمجھ میں یہ بھلا معلوم ہوتا ہے کہ اول دہلی[۲] پہنچیں اور منشی ممتاز علی صاحب اور منشی عبد الرزاق صاحب سے ملاقات کریں۔ شاید مطبع میں کوئی صورت پیدا ہو جائے۔

اب اپنے پوچھے ہوئے سوال کا جواب لیں۔ برادر من اس تمام دانش مندی[۳] کے باوجود کہ خدا تعالی نے آپ کو بخشی ہے۔ پھر کیا ضرورت ہے کہ اس ناچیز کو تکلیف دیتے ہیں خیر آپ کی خاطر [illegible] ملحوظ نہ ہوتا تو سرے سے [illegible] جیسے سوالات [illegible] ہے مجبوراً جو کچھ میری ناقص سمجھ میں آتا ہے یہ بندہ تحریر کرتا ہے۔

اول یہ جاننا چاہیئے کہ معرفت "پہچاننے" کا نام ہے نہ صرف جاننے کا۔ اور ظاہر ہے کہ پہچاننا پہلی مرتبہ جاننے اور ایک قسم کے بھلا دینے کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن کسی چیز کا علم دو طرح ہوتا ہے۔

---

[۱] بقول شیخ سعدی علیہ الرحمۃ سے حکمت خدا اگر بہ بندد درے ۔ برحمت کشاید در دیگرے

[۲] اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نگینے کی ملازمت کے بعد مولانا فخر الحسن صاحب حسب مشورہ مولانا محمد قاسم رح صاحب دہلی پہنچے ہونگے اور منشی ممتاز علی کے مطبع میں کام کیا ہوگا۔ بعد ازاں دہلی میں قیام کیسے باعث "مدرسہ عبد الرب" میں ملازمت ملی۔ مترجم

[۳] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی نظروں میں مولانا فخر الحسن صاحب دانشمند تھے۔ اسی لئے یہاں ان کے لیے دانشمندی کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ مترجم

یکی علم بالحقیقۃ وبالماہیۃ۔
دوئم علم بالوصف
مثلاً اگر کسی از ساکنان اطراف بدربار
بادشاہی اول بار برسد وسابق ازاں بادشاہ را ندیدہ
ونداستہ باشد بمجرد رسیدن خود فقط بملاحظہ آنکہ
بادشاہ بر تخت بلند بطوری نشستہ است کہ تاج
مکلل بر سر وقباء مکلف دربر، ہمہ وزرا وامرا
دست بستہ استادہ ہمہ کس وناکس رو بداں سو
نہادہ۔ حکمی نمی فرماید کہ بجان ودل نمی ورزند حرکتی
میکند کہ بمساعدتش نمیدوند۔ بالجملہ بملاحظہ امثال
ایں امور بی آنکہ کسی او را بیاگاہاند خواہد دانست کہ
بادشاہ این ست وحاکم این درگاہ این۔

ایک تو حقیقت اور اصلیت کا جاننا
دوسرے کسی کا وصف کے واسطے سے جاننا
مثال کے طور پر اگر آس پاس کے رہنے والوں
میں سے کوئی پہلی مرتبہ بادشاہی دربار میں پہنچے اور اس
سے پہلے اس نے بادشاہ کو نہ دیکھا ہو اور نہ جانا ہو تو
محض اپنے پہنچنے پر ہی یہ دیکھ کر کہ وہ بادشاہ ایک اونچے
تخت پہ اس طرح سے بیٹھا ہوا ہے کہ سونے کا تاج اسکے
سر پہ اور عمدہ قبا اس کے جسم پر ہے اور تمام وزیر
اور امیر ہاتھ باندھے کھڑے ہوئے ہیں اور ہر کس و
ناکس کا منہ اسکی طرف ہے کوئی بھی حکم جو وہ دیتا ہے
ایسا نہیں کہ جان ودل سے وہ اس کو نہ بجا لائیں جو
بھی کوئی اشارہ بادشاہ کرتا ہے اسکو عمل میں لانے کے
لیئے وہ دوڑتے ہیں۔ تو ان جیسے امور کو دیکھ کر بغیر اس کے کہ اس کو کوئی خبر دے وہ خود
جان لے گا کہ بادشاہ یہ ہے اور اس درگاہ کا حاکم یہ ہے۔

الغرض آنکس بادشاہ را بالحقیقۃ وذات او
نمیدانست۔ اعنی بتشخص صوری نمی شناخت آری
بایں وصف می دانست وبہمیں سبب بے آنکہ
از کسی بپرسد یا کسی او را خبر دہد خود بخود میداند
کہ بادشاہ این است نہ آں۔

دوئم اینکہ جملہ:-
«مَنْ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ
مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»

الغرض وہ شخص بادشاہ کو اسکی ذات اور حقیقت
کی وجہ سے نہیں جانتا تھا۔ میرا مطلب[1] ہے اسکی صورت
کی خصوصیت کے ذریعہ نہیں پہچانتا تھا۔ ہاں اس
شان کے باعث جانتا تھا اور اسی سبب سے اسکے
بغیر کہ کسی سے پوچھے یا اسے کوئی خبر دے خود بخود جان
لیتا ہے کہ بادشاہ یہ ہے وہ نہیں۔

دوسرے یہ کہ جملہ
"جس شخص نے اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانا
تو وہ جاہلیت کی موت مرا"

---

[1] مطلب یہ ہے کہ وہ بادشاہ کی ذات اور حقیقت کو نہیں جانتا تھا لیکن ان اوصاف کیواسطے سے جو دربار میں اس نے دیکھے اس نے اس کو بادشاہ سمجھ لیا اسی طرح امام اور نبی کو پہچاننا آسان ہوتا ہے۔ مترجم

جملہ شرطیہ است - و شرط علۃ و جزا معلول آں می باشد - مگر ایں رابطِ علیۃ و معلولیت دریں جا وقتی متحقق می شود کہ از امام زمان عالمی مراد گیرند کہ بیخ و بنیاد ضلالۃ زمانہ خود را دانستہ بہ بیان حق و باطل (بر کند) و ہم بزدر ہمۃ خود تزکیۂ احوال شاں کردہ اصلاح و علاج مردم فرماید

جملہ شرطیہ[۵] ہے - اور شرط علت اور جزا اس کا معلول ہوا کرتی ہے - لیکن علیت و معلولیت کا یہ تعلق یہاں اس وقت پایا جاتا ہے کہ امام زمانہ سے مراد ایک ایسا عالم لیا جائے جو کہ اپنے زمانے کی گمراہی کی بنیاد کو جڑ سے اکھاڑ پھینکے اور حق و باطل کو جدا کرنے والے بیان اور اپنی ہمت کے بل بوتے پر ان کے حالات کو پاک کر کے آدمیوں کا علاج اور اصلاح فرمائے - خلاصہ یہ کہ وہ اس آیت کی شان رکھتا ہو۔

بالجملہ شان

یَتْلُوْا عَلَیْھِمْ اٰیٰتِہٖ وَیُزَکِّیْھِمْ وَ یُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ -

"وہ ان پر[۶] اللہ کی آیتیں تلاوت کرتا ہے اور ان کو پاک کرتا ہے اور انکو کتاب اور حکمت سکھاتا ہے۔"

شرح معما شرح ایں معما ایں است کہ زمانہ جاہلیت آں زمانہ را گویند کہ در ایام فترۃ قبل بعثت نبوی گذشت - و وجہ تسمیہ خود ظاہر است چہ بوجہ اندراس علوم انبیا و تمیز حق از باطل و شناخت نیک از بد محال گردید - غرض بوجہ کمال جہل در حق و باطل فرقی نماندہ بود - اندریں صورۃ زمانۂ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم زمانۂ علم باید خواند

اشکال کی شرح اس مشکل بات کی تفصیل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت اس زمانے کو کہتے ہیں جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے سے پہلے بغیر نبی کے گذرا - اور اس کا نام ایام جاہلیت رکھنا خود ظاہر ہے کیونکہ انبیاء کے علوم مٹ جانے سے حق کی باطل سے تمیز اور نیک کی بد سے پہچان محال ہو گئی تھی - غرض یہ کہ بے حد جہالت کی

---

[۵] جملہ شرطیہ قواعد میں مشہور جملہ ہے جس میں شرط و جزا ہوتی ہے جیسے اگر حامد محنت کرتا تو امتحان میں پاس ہو جاتا - اگر کے بعد حامد محنت کرتا شرط، امتحان میں پاس ہو جانا جزا ہے - دوسرے لفظوں میں محنت کرنا علت ہے - امتحان میں پاس ہو جانا معلول ہے اسی طرح مذکورہ الحدیث بھی جملہ شرطیہ ہے یعنی امام کی معرفت نہ ہونا جاہلیت کی موت مرنا ہے من لم یعرف امام زمانہ شرط اور فقد مات میتۃ جاھلیۃ جزا ہو کر جملہ شرطیہ ہوا - مترجم

[۶] پوری آیت یہ ہے لَقَدْ مَنَّ اللّٰہُ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ اِذْ بَعَثَ فِیْھِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِھِمْ یَتْلُوْا عَلَیْھِمْ اٰیٰتِہٖ وَیُزَکِّیْھِمْ وَیُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ وَاِنْ کَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ - (پارہ ۴ سورۂ آل عمران رکوع ۱۷)

چہ حقائق عقائد واخلاق واحوال واعمال وعادات آنچناں منکشف گشتند کہ از کوہ تا ذرہ پیش آفتاب نیمروز می باشد۔ پس ہر کہ حضرت ما محمد رسول اللہ را صلی اللہ علیہ وسلم بوصف رسالت بشناخت بسعادۃ ملازمت بشتافت وحلقۂ ارادت وعقیدت در گوش کردہ وکمر اطاعۃ چست بستہ حسب اشارات ہدایت آیات رفتہ۔ وہر کرا دیدۂ بصیرۃ کور بر آمد ہمچناں پابند رسوم جاہلیۃ وخیالات زمانۂ فترۃ ماندہ آں کور باطن بی نصیب۔ طلوع آں آفتاب نبوۃ ہیچ سود نفرمود۔ مگر ظاہر است کہ بشناختن رسالت رسولی ہمیں طور است کہ علم بوصف رسالت در جذر طبیعۃ ہر کس نہادہ اند۔ اعنی ہر کرا بینند کہ بتعبد مولی وحسن معاملگی با خلائق بغیر غرضانہ امر میفرماید وبا ایں ہمہ شواہد جلیہ وبراہین علیہ عقلیہ واز دلائل ومعجزات بر دست او ظاہر می شوند بی آنکہ کسی اورا بوصف رسالۃ وتقرب حق یاد کند خود بخود علم رسالتش وخدا رسیدگی او از دل جوش می زند وبانقیاد واطاعتش میکنند۔

وجہ سے حق اور باطل میں کوئی فرق نہیں رہا تھا اس صورت میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کو علم کا زمانہ کہنا چاہیئے۔ کیونکہ اس زمانے میں عقائد، اخلاق، احوال اور اعمال اور عادات کی حقیقتیں اس طرح کھل کر سامنے آگئیں جیسا دوپہر کے آفتاب کے سامنے پہاڑ سے لے کر ذرے تک ہر چیز روشن ہو جاتی ہے۔ پس جس شخص نے کہ ہمارے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صفت رسالت کے ذریعہ پہچان لیا اور خدمت میں رہنے کی خوش بختی کے لیے دوڑا اور کان میں عقیدت اور ارادت کا حلقہ ڈالا اور اطاعت کی کمر کو مضبوطی سے باندھ کر ہدایت والی باتوں پر چلا۔ اور جس کسی کی عقل کی آنکھ اندھی نکلی اور جاہلیت اور نبی سے خالی زمانے کی رسموں کا اسی طرح پابند رہا، اس بدنصیب دل کے اندھے کو اس نبوت کے آفتاب کے طلوع ہونے نے کوئی فائدہ نہ بخشا مگر ظاہر ہے کہ کسی رسول کی رسالت کو پہچاننا اسی طریقے پر ہو سکتا ہے۔ کہ صفت رسالت کا علم ہر آدمی کی اصل طبیعت میں قدرت نے رکھ دیا ہے۔ میرا مطلب ہے کہ جس شخص کو لوگ دیکھیں کہ خدا کی عبادت اور مخلوق کے ساتھ اچھے معاملے کا بغیر کسی غرض کے حکم فرماتا ہے۔ اور ان سب باتوں کے ساتھ روشن مشاہدات اور عقلی اور حسی بڑے دلائل اور معجزات اس کے ہاتھ پہ ظاہر ہوتے ہیں تو بغیر اس کے کہ کوئی اس کو رسالت کے وصف اور اللہ سے نزدیکی کے ساتھ بتائے خود بخود اس کی رسالت اور خدا تک رسائی کا علم دل سے جوش مارتا ہے اور اسکی اطاعت اور فرمانبرداری کی طرف کھینچتا ہے۔

الغرض ایں قدر در دل ہر کس نہادہ اند کہ لوازم رسالۃ ومقبولیۃ خداوندی ایں چنیں امور است۔ مگر آنکہ طبیعۃ کسی بامراض نفسانیہ چناں

الغرض اتنی بات ہر شخص کے دل میں قدرت نے رکھدی ہے کہ رسالت کے لوازم اور خداوندی مقبولیت ایسی ہی باتیں ہیں مگر جس کسی کی طبیعت

فاسد شده باشد که در وقت امراض جسمانی ذائقہ کسی خراب گردد و شیریں و ترش را نشناسد ایں چنیں کساں را اعتبار نیست اعتبار اگر ہست کسانرا است کہ ہنوز باعتدال خود اند اگر مدۃ العمر شیریں و ترش و تلخ چشیدہ اند چہ زیاں و تبلیغ اتفاق چشیدن اینہا خواہد شد بی گفتہ دیگراں مرغوب وغیر مرغوب را خواہند شناخت۔

نفسانی بیماریوں کے سبب ایسی خراب ہو گئی ہو جیسی کہ جسمانی بیماریوں کیوقت کسی کا ذائقہ خراب ہو جائے اور میٹھے اور کھٹے کا اعتبار باقی نہ رہے۔ ایسے لوگوں کو کوئی اعتبار نہیں ہے اعتبار اگر ہے تو ان لوگوں کا ہے کہ جو ابھی اپنے اعتدال پر ہیں۔ اگر مدۃ العمر تک انہوں نے میٹھے، کھٹے اور کڑوے کو نہیں چکھا ہے تو کیا نقصان جسوقت چکھنے کا انہیں اتفاق ہوگا دوسرے کے کہے بغیر مرغوب اور غیر مرغوب کو پہچان لیں گے۔

سخن دور افتاد باز انہ سر میگیرم ـــ

مقصود اینست کہ ہر کرا ذوق طبیعۃ درست است بمجرد دیدن احوال وشنیدن اقوال انبیاء را می شناسد واگر باتفاق شبہے پیش می آید بمعجزات مصدقہ و دعوی اوشاں آں شبہ زائل میگردد و می شناسد کہ لاریب ایں کس نبی است۔ بایں وجہ بخدمت او می شتابد واز فیض صحبۃ او بہرہ مند می شود و قوت علمیہ خود را بنور علمش منور می سازد و قوت عملیہ خود را بزور ہمۃ اعنی عزم قوۃ عملیہ اش مہذب ساختہ از غواشی طبیعت می برآید۔

بات دور جا پڑی پھر اپنے سرے سے کہتا ہوں

مقصد یہ ہے کہ جس کسی کا ذوق طبیعت درست ہے محض اعمال کے دیکھنے اور اقوال کے سننے سے انبیاء کو پہچان لیتا ہے۔ اگر اتفاق سے کوئی شبہ پیش آتا ہے تو ان انبیاء کے واضح اور تصدیق کرنیوالے معجزات سے وہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور پہچان لیتا ہے کہ بیشک یہ شخص نبی ہے۔ اسوجہ سے اس کی خدمت میں دوڑتا ہے اور اسکے فیض صحبت سے فائدہ حاصل کرتا ہے اپنی قوت علمیہ کو اس کے علم کے نور سے روشن کرتا ہے اور اپنی قوت عملیہ کو پیغمبر کی ہمت کے زور سے یعنی اس کی عملی قوت کی پختگی سے مہذب بنا کر نفسانی خرابیوں سے نجات پاتا ہے۔

مگر چوں حضرت سرور کائنات علیہ وعلی آلہ الصلوت والتسلیمات ازیں جہاں بجوار خالق انس و جاں رفتند و ہنوز زمانہ امۃ علیہ شان صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم دراز باقی بود لازم افتاد کہ در ہر قرن ہادیئے بر سر ایشان رسد و براہ راست اوشاں را کشد

مگر چونکہ حضرت سرور کائنات علیہ وعلی آلہ الصلوت والتسلیمات اس دنیا سے خداوند تعالی کی طرف تشریف لے گئے اور ابھی آں حضور صلے اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم کی بلند شان امت کا زمانہ دراز (قیامت تک) باقی تھا۔ لہذا ضروری

زمانہ نبوت بآخر رسیدہ بود، درجہ امامت تجویز فرمود، یعنی کساں را فرستادند کہ در علم قرآن وحدیث راسخ بوند وبا ایں اقوال شاں مطابق احوال شاں و احوال شان موفق قول شاں باشد بالجملہ دریوزہ گر در نبوۃ باشند و از مرتبہ

"یَتْلُوْ عَلَیْھِمْ اٰیٰتِہٖ وَیُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ وَیُزَکِّیْھِمْ"

(قرآن کریم)

مستفید بودہ بہ نیابۃ حضرت رسالۃ پناہی صلی اللہ علیہ وسلم برخاستہ باشند پس کسی کہ اوشاں را بطور مذکور بشناخت وبسعادۃ ملازمت اوشاں بشتافت گوہر مقصود دریافت۔ تمیز حق وباطل حاصل کرد وہمچناں زلیست وجان بداد۔ وہر کہ اغبار فساد طبیعۃ

ہوا کہ ہر صدی[1] میں کوئی ہادی انکے سر پر پہنچے اور براہ راست ان کو کھینچ لے۔ نبوت کا زمانہ چونکہ ختم ہو چکا تھا اس لئے امامت کا درجہ تجویز فرمایا۔ میری مراد ہے کہ ایسے لوگوں کو بھیجا کہ قرآن وحدیث کے علم میں راسخ ہوں اور اسکے ساتھ انکے اقوال انکے احوال کے مطابق اور انکے احوال انکے اقوال کے مطابق ہوں خلاصہ یہ کہ در نبوت کے سوالی ہوں مضمون آیت ذیل

"وہ[2] تلاوت کرتا ہے ان پر اس کی آیتیں اور تعلیم دیتا ہے۔ ان کو کتاب کی اور حکمت کی اور ان کو پاکیزہ بناتا ہے۔"

سے مستفید ہو کر حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی قائم مقامی کے لیے کمربستہ ہوں۔ پس جس شخص نے ان اماموں کو ذکر کئے گئے طریقے کیساتھ پہچان لیا اور انکی خدمت کی سعادت کے لیے دوڑا۔ اس نے منزل مقصود کو پالیا۔ اس نے حق اور باطل میں تمیز حاصل کرلی اور انکی

---

[1] اس مضمون کی حدیث کہ ہر صدی میں کوئی ہدایت کرنے والا آئے گا یہ ہے عَنْ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَ قَالَ فِیْمَا اَعْلَمُ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ اِنَّ اللّٰہَ عَزَّ وَجَلَّ یَبْعَثُ لِھٰذِہِ الْاُمَّۃِ عَلٰی رَأْسِ کُلِّ مِائَۃِ سَنَۃٍ مَنْ یُّجَدِّدُ لَھَا دِیْنَھَا رواہ ابوداؤد اور روایت ہے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہ جس چیز کے بارے میں حضرت رسول خدا صلے اللہ علیہ وسلم سے میں جانتا ہوں یہ ہے کہ فرمایا کہ بے شک اللہ بزرگ وبرتر سو سال کے سر پر ایسے شخص کو جو کہ امت کے لیے دین کو نئے سر سے اس کے لیے درست کرتا ہے بھیجتا ہے (ابوداؤد نے روایت کی) اس حدیث کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالےٰ امت میں کسی ممتاز شخص کو بھیجتا ہے جو دین کے اندر پیدا کردہ بدعات کو دور کر کے دین کو صاف اور نیا بناتا ہے جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ حدیث عام ہے کہ ایک شخص ہو یا جماعت ہو جو دین کی تجدید کرے۔

(مظاہر حق جلد اوّل کتاب العلم صد ۹۹)

[2] اسطرح کی آیات کئی جگہ قرآن کریم میں آئی ہیں۔ پہلے پارے میں بنیاد کعبہ کے اٹھانے کیوقت دعائے ابراہیمی میں بھی یہ دعائیہ مضمون موجود ہے۔ مترجم

دیدہ بہم دوخت بجز ناکامی ہیچ نمید دخت و ہمچناں
در ضلالۃ جہالت ماند و بمرد اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ
رَاجِعُوْنَ نعوذ باللہ من سوء الفھم ۔

طرح ہدایت پر زندہ رہا اور اسی پر جان دیدی۔ اور جس
کسی کو طبیعت کے فساد کے غبار نے اندھا کر دیا۔ اس
نے نامرادی کے سوا کچھ حاصل نہیں کیا اور اسیطرح جہالت
کی گمراہی میں رہا اور مر گیا۔ ہم اللہ[1] کے لیے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ جائیں گے، ہم اللہ کی پناہ چاہتے
ہیں بدفہمی سے۔

چوں اینقدر محقق شد باید دانست کہ معنی حدیث
مذکور این است کہ بشناسد باشی، آنکہ شیعیان میگویند
چہ محصل تقریر اوشان چنانچہ دانی است کہ معرفت را اعتقاد
وعلم قرار میدہند و میگویند کہ ہر کہ بامامت امام وقت اعنی
امام مہدی علیہ السلام اعتقاد نکرد و بدل معتقد نشد

جب اتنی بات تحقیق میں آگئی کہ مذکورہ حدیث کے
معنی یہ ہیں کہ جو تم نے پہچان لئے ہونگے۔ نہ وہ کہ شیعہ کہتے ہیں
کیونکہ انکی تقریر کا حاصل جیسا کہ تمہیں معلوم ہے یہ ہے کہ
معرفت کو اعتقاد اور علم قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس شخص
نے امام وقت کی امامت پر میری مراد ہے امام مہدی[2] علیہ السلام

---

[1] یہ آیت دوسرے پارے کے تیسرے رکوع میں ہے۔ پوری آیت یہ ہے۔ وَبَشِّرِ الصّٰبِرِیْنَ الَّذِیْنَ اِذَا اَصَابَتْھُمْ مُصِیْبَۃٌ قَالُوْا اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ ۔

[2] اہلسنت والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ قیامت سے پہلے حضرت امام پیدا ہونگے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی فاطمہؓ اور حضرت علیؓ کی نسل سے ہونگے اور چالیس سال کی عمر میں ظاہر ہونگے اور دنیا کو ہدایت سے بھر دینگے۔ مشکوٰۃ میں یہ حدیث ترمذی اور ابوداؤد سے لی گئی ہے حدیث یہ ہے عن عبد اللہ بن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تذھب الدنیا حتی یملک العرب رجل من اھل بیتی یواطی اسمہ اسمی رواہ الترمذی وابوداود ترجمہ:۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ کہا فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا فنا نہ ہوگی تا آنکہ عرب کا ایک شخص میرے اہل بیت میں سے مالک ہوگا عرب کا اور اسکا نام میرے نام کے موافق (محمد) ہوگا۔ دوسری حدیث عن ام سلمۃ قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول المھدی من عترتی من اولاد فاطمۃ (ابوداود)
ترجمہ:۔ ام سلمہؓ سے روایت ہے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ مہدی میری ذریت میں سے فاطمہؓ کی اولاد میں سے ہوگا۔ (تیسری حدیث) عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المھدی منی اجلی الجبھۃ اقنی الانف یملأ الارض قسطا وعدلا کما ملئت ظلما وجورا یملک سبع سنین (ابوداؤد) ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مہدی میری اولاد میں سے ہے (نہ کہ مرزا خاندان سے) روشن اور کشادہ پیشانی بلند بینی دنیا کو عدل و سخاوت سے بھر دیگا جیسی کہ دنیا ظلم و ستم سے بھری ہوئی ہے وہ زمین کا سات برس مالک رہے گا۔ ایک اور حدیث ابوداؤد میں حضرت علیؓ سے مروی ہے جس میں ذکر ہے کہ مہدی، حسنؓ کی اولاد میں سے ہیں ان تمام روایات کا خلاصہ یہ ہے کہ امام مہدی کا نام محمدؐ ہوگا، حضرت فاطمہؓ کے بیٹے حسنؓ کی اولاد میں سے ہوں گے۔ انکے والد کا نام عبداللہ اور والدہ کا
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو۔)

او مردن جاہلیہ خواہد مرد۔ ازیں صاحبان کسی پرسد اگر کسی معتقد امامۃ شاں شد کدام شمع علم پیش نظرش افروخت واگر معتقد نشد کدام غبار جہل پیش دیدۂ بصیرش او برخاست۔ فقط انتسابی بیش نیست کہ ما در امامۃ فلاں بزرگ آمدہ ایم۔ اگر این است نبوت بحضرت خاتم الانبیاء چہ کمی داشت کہ باوجود آں ضرورۃ انتساب دیگر افتاد۔

الحق ہمہ استدلالات ایں فرقہ بمثابہ الیست کہ میگویند
اَلْغَرِيْقُ يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ حَشِيْشٍ
جای غور و تماشا است کہ مدعی باشند و ایں دلیل آرند۔ ایں قدر نمی شناسد کہ مدعی را دلیلی باید کہ گنجائش احتمال خلاف مقصود نماند نہ آنکہ احتمالی

سے اعتقاد نہ کیا اور دل سے معتقد نہ ہوا وہ جاہلیت کی موت مریگا۔ ان صاحبان سے کوئی پوچھے کہ اگر کوئی انکی امامت کا معتقد ہوا تو کونسی علم کی شمع اسکی آنکھ کے سامنے روشن ہوگئی اور اگر معتقد نہ ہوا تو کونسا جہالت کا غبار اسکی چشم بصیرت کے سامنے آگیا۔ بس نسبت سے زیادہ کوئی بات نہیں ہے کہ ہم فلاں بزرگ کی امامت میں آگئے ہیں۔ اگر یہ ہے تو حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کونسی کمی رکھتی تھی کہ باوجود اسکے کسی دوسرے کا دامن پکڑنے کی ضرورت پیش آگئی۔

حق یہ ہے کہ اس فرقے کے تمام استدلالات اس درجے کے ہیں جیسا کہ مثل مشہور ہے۔
"ڈوبتے کو تنکے کا سہارا"
غور اور تماشے کی جگہ ہے کہ مدعی ہوں اور اس قسم کی دلیل لائیں۔ اسقدر نہیں پہچانتے ہیں کہ مدعی کو ایسی دلیل چاہئیے کہ خلاف مطلوب احتمال کی گنجائش

(آمدہ حاشیہ بقیہ) نام آمنہ ہوگا۔ اور دنیا کو امن سے بھر دینگے اس لیے ان کا لقب مہدی ہوگا۔ حدیث میں عرب کے مالک ہونیکا ذکر کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عرب کے ماتحت عجم کے بھی وہ مالک ہوں گے۔ جبھی تو ساری دنیا کو ہدایت سے بھر دینگے۔ امام مہدی کے پیدا ہونے اور دنیا کو عدل و انصاف اور ہدایت سے بھر دینے کے متعلق امت کا اجماع ہے اور اس عقیدے کی صحت پر اہلسنت والجماعت کا اتفاق ہے۔ میرزا غلام احمد کا مہدیت کے لیے دعویٰ کرنا حدیث کی وضاحتوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ میرزا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی فاطمہؓ کی اولاد سے نہیں ہیں اور نہ وہ عرب و عجم کے مالک ہوئے نہ دنیا کو ہدایت و سخاوت سے بھرا۔ امام مہدی مدینے کے رہنے والے ہونگے لیکن ظہور مکے میں ہوگا۔ شام اور عراق کے اولیاء انکے ہاتھ پر بیعت کریں گے۔ شریعت محمدیہ پر عمل کریں گے۔ دجال انکے زمانے میں نکلے گا اور انہی کی خلافت بادشاہت کے زمانہ میں عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے دمشق کے مشرقی منارے پر نازل ہوں گے اور امام مہدی کے پیچھے نماز پڑھیں گے۔ امام مہدی نصاریٰ سے جہاد کریں گے قسطنطنیہ کو فتح کریں گے۔ انکی آمد کا اعتقاد ضروری ہے اور اجماع کے مطابق انکو مہدی منتظر بھی کہا جاتا ہے۔ مترجم۔

بیش نباشد- وآنہم چناں کہ نہ معنی معرفۃ برقرار ماندہ و نہ رابطِ علیۃ و معلولیۃ بجائے خود- اگر کسی را تمیز حق وباطل دادہ اند و مادہ فہم نیک و بد در طبیعۃ نہادہ اند و باز بر سر انصاف باشد- کسی گوید یا نگوید خود بخود خواہد گفت کہ شیعیان چہ غلط کار اند و چہ دور از حقائق و اسرار معنی فہمی این است کہ اہل سنۃ را کرامت فرمودہ اند- و حقیقت شناسی این است کہ اوشاں را عنایت نمودہ-

نکتہ اکنوں دقیقہ باید نوشت- امام را کہ دریں حدیث سوئے زمانہ اضافت فرمودہ اند دریں صنعۃ گری است بس باریک شرحش ایں کہ طبائع بشری باعتبار اختلاف ادوار ہمچناں مختلف الامراض والاحوال میگردد کہ اجسام اوشاں باعتبار اختلاف فصول و تبدل و تغیر آب و ہوا معروض امراض مختلفہ می شوند- پس در ہر زمانہ مرضی از امراض روحانی کہ در

فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ[1]

اشارہ بدان است پیش می آید- و آثار خود می نماید- دریں چنیں وقت رحمۃ عامہ بندہ را

باقی نہ رہے نہ یہ کہ وہ دلیل صرف ایک احتمال کا درجہ رکھتی ہو اور وہ احتمال بھی ایسا کہ نہ تو معرفت کے معنی برقرار رہیں اور نہ علیت و معلولیت کا رابطہ قائم رہے۔ اگر کسی کو حق و باطل کی تمیز دی ہے اور نیک و بد کے سمجھنے کا مادہ طبیعت میں رکھا ہے اور پھر وہ انصاف پر بھی آمادہ ہو تو کوئی کہے یا نہ کہے خود بخود کہہ اٹھے گا کہ شیعہ صاحبان کس قدر غلط کار ہیں اور حقائق و اسرار سے کس قدر دور ہیں۔ معنی فہمی یہ ہے جو کہ اہل سنت کو اللہ نے عطا فرمائی ہے اور حقیقت شناسی یہ ہے کہ اہل سنت کو عنایت کی ہے۔

نکتہ اب ایک نکتہ کی بات لکھنی چاہیئے۔ امام کی اضافت اس حدیث میں جو کہ زمانے کی طرف فرمائی ہے۔ اس میں بہت دقیق صنعت گری ہے۔ اس کی شرح یہ ہے کہ انسانی طبیعتیں زمانوں کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف احوال اور بیماریوں سے دوچار ہو جاتی ہیں۔ جس طرح انسانوں کے جسم موسموں کے اختلاف اور آب و ہوا کی تبدیلی کے باعث مختلف امراض کے شکار ہو جاتے ہیں، اسلئے ہر زمانے میں امراض روحانی میں سے کوئی مرض پیش آجاتا ہے جیساکہ آیت۔

"ان کے دلوں[1] میں مرض ہے"

اس کی طرف اشارہ کر رہی ہے، اور وہ مرض اپنے اثرات دکھاتا ہے۔ اس جیسے وقت میں اللہ کی

---

[1] پارہ ١ سورۂ بقرہ رکوع ٢ - مترجم

خاص میفرماید، بصیرۃ و تشخیص آں امراض عطا می نماید۔ دریں چنیں زمانہ ہدایۃ در اتباع آنکس منحصر میگردد۔ و ہر کہ دنبال او بگرفت براہ راست آمد ورنہ در مہاوی ضلالۃ ہلاکۃ خواہد سر داشت این چنیں کس را بایں لحاظ کہ پیش رو زمانہ خود می باشد امام میگویند و بایں اعتبار کہ احکام او بحکم امراض زمانہ بنسبت اوامر و نواہی سابقاں یک گونہ نو و جدید می نمایند مجدد میخوانند۔ مگر چوں اوامر و نواہی آں اگرچہ جدید نمایند ماخوذ از کلام اللہ و حدیث می باشند و مثالش دریں بارہ چناں می باشد کہ طبیبی کہ بیماراں را وقت بیماری از لذائذ اطعمہ و نفائس اشربہ باز می دارد و بدواء تلخ امر میفرماید حالانکہ در ایام صحۃ قصہ منعکس بود۔ و ایں امر و نہی او در مستفاد از کتب طب می باشد۔ اعنی حقائق ہر شئی و خواص آنرا دانستہ امر و نہی میفرماید زینوجہ آں کس را کہ امام باشد نبی نخوانند چہ ایں امر و نہی او مستند بوحی جداگانہ نیست بلکہ از ہمیں کلام اللہ و حدیث حقائق و خواص اعمال وغیرہ دریافتہ بحکم مرض وقت امر و نہی می فرماید و باحکام جدیدہ سیاستہ می نماید ایں دقیقہ را خوب باید فہمید مبادا تجدید احکام محمول بر شریعۃ تازہ کردہ اید۔ و سرمایہ غلطی فاحش شود داشتہ انوا بالجملہ مناسب ہر زمانہ شخصی را معین میفرمایند دراں زمانہ کہ جاہلیۃ کبری اگر آں را توان خواند حضرت معدن العلوم سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم برانگیختند۔ والحق دراں زمانہ ہمچنیں یگانہ اقلیم۔

رحمت عام کسی بندے کو مخصوص فرمالیتی ہے اور ان روحانی امراض کی بصیرت اور تشخیص اسکو عطا فرماتی ہے اس جیسے زمانے میں اس شخص کے پیچھے چلنے میں ہدایت منحصر ہو جاتی ہے اور جو شخص اسکے پیچھے لگ گیا راہ ہدایت پر پڑ گیا ورنہ گمراہی کے گڑھوں میں گر کر ہلاکت سے دوچار ہوگا۔ اس جیسے شخص کو اس لحاظ سے کہ وہ اپنے زمانے کا پیش رو ہوتا ہے امام کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کے احکام زمانے کے امراض کے حکم کے مطابق سابق لوگوں کے اوامر و نواہی کی بہ نسبت ایک گونہ نئے اور جدید دکھائی دیتے ہیں اسکو مجدد کہتے ہیں مگر چونکہ اس کے اوامر و نواہی اگرچہ نئے معلوم ہوتے ہیں لیکن قرآن و سنت سے لئے گئے ہوتے ہیں۔ اور اس کی مثال اس بارے میں ایسی ہے جیسا کہ ایک طبیب بیماروں کو بیماری کے وقت لذیذ کھانوں اور نفیس پینے کی چیزوں سے روک دیتا ہے اور تلخ دوا پینے کا حکم دیتا ہے حالانکہ صحت کے دنوں میں قصہ برعکس ہوتا ہے۔ اور اسکے یہ امر و نہی طب کی کتابوں سے لئے ہوتے ہیں۔ میرا مطلب ہے کہ طبیب ہر چیز کے حقائق اور اسکے خواص کو جان کر حکم یا انکار کرتا ہے اس وجہ سے اس شخص کو جو کہ امام ہوتا ہے نبی نہیں کہیں گے کیونکہ اس مجدد کے امر و نہی علیحدہ کسی نئی وحی سے مستند نہیں ہیں بلکہ اسی کلام اللہ اور حدیث رسول اللہ سے حقائق اور خواص اعمال وغیرہ معلوم کرکے مرض کے مطابق امر و نہی فرماتا ہے اور نئے احکام کا اجرا کرتا ہے۔ اس دقیق بات کو خوب سمجھ لینا چاہیے

ایسا نہ ہو کہ مجدد کے احکام شریعت کے تازہ کرنے کو کسی نئی شریعت پر محمول کر لیا جائے اور یہ سخت غلطی کا سامان اور تباہی کا نقصان بن جائے۔ ہر زمانے کے مناسب کسی شخص کو مقرر فرماتے ہیں۔ اس زمانے میں کہ اس کو سخت جاہلیت کا زمانہ کہا جا سکتا ہے حضرت معدن العلوم سردر انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ اور حق یہ ہے کہ اس زمانے میں دنیا کے یکتا کی ضرورت تھی جنہوں نے فرمایا کہ

عُلِّمْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ

می بایست۔ زآں سرور انبیا بودی نہ گمراہاں آں زمانہ را از آں جہالۃ بدر کشیدی۔ چہ "ہر کاری مردی" ایں چنیں جہالۃ کبریٰ اگر مرتفع می شود بایچنیں علم وسیع مرتفع می شود۔ نہ بہر قدر کہ باشد۔ پس ازاں ہر قدر کہ جہالۃ راہ می یابد باندازہ اش عالمی را میفرستند و مردماں را بہدایتش کامیاب میفرمایند۔ پس ازیں تقریر حاجۃ بیان وجہ تشبیہ کہ در میتۃً جاھلیۃً مکنون است نماند۔ چہ خود ظاہر شد کہ مردن کسیکہ باتباع امام وقت نشتافتہ در بارہ نبودن تمیز حق و باطل ہر قدر کہ باشد ہمچوں مردن کسانی است کہ قبل بعثۃ نبوی در ایام فترۃ مردند چہ اوشاں والیشاں دریں امر قلیل و کثیر شرکت دارند کہ حق را از باطل نشناختند۔

"میں اولین اور آخرین کا علم دیا گیا ہوں" (حدیث)

انبیاء ہی کی ضرورت تھی۔ نہ وہ نبیوں کے سردار ہوتے نہ اس زمانے کے گمراہوں کو اس جہالت سے باہر نکالتے اور کیونکہ ہر کام کے لیے ایک مرد ہوتا ہے۔" اگر اس جیسی سخت جہالت دور ہو سکتی ہے تو اسی جیسے وسیع علم کے ذریعہ دور ہو سکتی ہے معمولی علم سے نہیں۔ زمانۂ نبوت کے بعد جس قدر کہ جہالت راہ پاتی ہے اس کے اندازے کے مطابق کسی عالم کو کھڑا کرتے ہیں اور لوگوں کو اسکی ہدایت سے کامیاب کرتے ہیں پس اس تقریر کے بعد وجہ تشبیہ کے بیان کرنیکی حاجت جو کہ "میتۃً جاھلیۃً" میں پوشیدہ ہے نہ رہی کیونکہ خود ظاہر ہو گیا کہ اس شخص کا مر جانا جو امام کے وقت اتباع کی طرف نہیں لپکا حق و باطل کی تمیز نہ ہونیکے بارے میں خواہ یہ بے تمیزی کسی درجے میں کیوں نہ ہو ان لوگوں کے مرجانے کی مانند ہے جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے فترت کے زمانے میں مر گئے کیونکہ وہ اور یہ اس امر میں تھوڑی بہت شرکت رکھتے ہیں کہ انہوں نے حق کو باطل سے نہ پہچانا۔

اکنوں از شیعیان باید پرسید کہ اگر بالفرض حضرت امام مہدی علیہ السلام بمنصۂ حیات از پردۂ عدم بردن آمدہ باشند تاہم چہ کردند تمام

اب شیعوں سے پوچھنا چاہیے کہ اگر بالفرض حضرت امام مہدی علیہ السلام عدم کے پردے سے زندگی کے میدان میں آگئے ہوں تو انہوں کیا کیا

امت بزعم شیعیان گمراه شد۔ کار ایشاں آں بود کہ گمراہاں را ہدایۃ میفرمودند نہ آنکہ ہدایۃ یافتگان ہم برگشتند۔ و کمر ہدایۃ تاہم نہ بستند۔ ایں امت نشد قیامت شد۔ منتظراں را نفس برلب آمد۔ ندانیم چہ انتظار است۔ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہم باآنکہ امام نبودند اقالیم وسیعہ فتح کردند و اسلام را وسعۃ دادند۔ بیت المال از مال مالا مال شد۔ نماز و صوم رواج گرفت۔ کفار بی شمار مسلمان شدند و بلاد ہا کفر دار الاسلام گشتند۔ ہزار ہا مساجد بنا کردہ شدند غرض آنانکہ مرد ایں کار نبودند کارہا کردند و حضرت امام کہ برائے ہمیں کار بودند آنچناں سر بسر دابہ سرمن رای فرو رفتند کہ کارخانہ ہدایۃ برہم خورد و ضلالۃ رواج کرد۔ دار الاسلام دار الکفر گردید شیعیان مغلوب شدند و تاہم ہیچ التفات نمی فرمایند۔ ایں امامت بزعم شیعہ اگر بالفرض راست باشد بظاہر چناں می نماید کہ توجہ لطف کہ بر خدا بزعم شیعہ واجب است بملاحظہ ایں

تمام امت شیعوں کے خیال کے مطابق گمراہ ہو گئی۔ انکا کام تو یہ تھا کہ گمراہوں کو ہدایت فرماتے نہ یہ کہ ہدایت پائے ہوئے بھی ہدایت سے پھر گئے۔ پھر بھی وہ رہنمائی کے لیے کمر بستہ نہ ہوئے۔ یہ امامت نہ ہوئی قیامت ہو گئی۔ انتظار کرنیوالوں کی تو جان لبوں پر آگئی معلوم نہیں کیا انتظار ہے۔ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہم شیعوں کے مطابق امام نہ تھے اس کے باوجود پھر وسیع ملک انھوں نے فتح کر لیئے اور اسلام کو انہوں نے خوب پھیلا دیا۔ بیت المال، مال سے مالا مال ہو گیا، نماز، روزہ نے رواج پالیا بے شمار کافر مسلمان ہو گئے سینکڑوں کے شہر "دار الاسلام" بن گئے۔ ہزار ہا مسجدیں بنوادی گئیں۔ غرض جو لوگ اس کام کے مرد نہ تھے وہ تو کام کر گئے اور حضرت امام جو اسی کام کے لیے تھے وہ سرمن رائے[1] شہر کے تہ خانے میں ایسے جا چھپے کہ ہدایت کا کارخانہ تباہ ہو گیا اور گمراہی پھیل گئی۔ دار الاسلام (ہندوستان) دار الکفر بن گیا۔ شیعہ صاحبان بدل گئے اور پھر بھی وہ

---

[1] شیعہ حضرات کے عقیدے کے مطابق امام مہدی ۱۵ شعبان ۲۵۵ھ بوقت نماز صبح سرمن رائے میں جو موصل کے پاس ایک بستی ہے پیدا ہوئے۔ آپ امام عسکری کے بیٹے ہیں اور آپکی والدہ نرجس جنکا اصل نام ملیکہ تھا قیصر روم کے لڑکے یشوعا کی بیٹی تھیں اور جنکی والدہ اور والد دونوں شمعون (عیسیٰ علیہ السلام کے وصی) کی اولاد میں سے تھے نرجس یعنی ملیکہ کے دادا قیصر روم نے بلاد اسلامیہ پر حملہ کیا تو نرجس بھی شاگرد پیشہ والوں کی جماعت میں چھپ کر روانہ ہوئیں اور مسلمانوں کے ہراول دستے کے ہاتھوں گرفتار ہو کر ایک مرد پیر کے حصے میں آئیں اور بشیر بن سلیمان انصاری جو امام نقیؑ کی طرف سے وکیل بن کر گئے تھے نرجس کو لعد اوسے خرید کر لائے اور امام نقی نے انکا نکاح اپنے بیٹے امام عسکریؑ سے کر دیا اور ان سے امام مہدی پیدا ہوئے اور پانچ سال کی عمر میں غائب ہو گئے اور سرمن رائے کے غار میں پوشیدہ ہیں جو پھر کبھی ظاہر ہونگے۔ (صفحہ ۵، ۶، ۸، ۱۰۔ در مقصود مصنفہ شیعی سید اولاد حیدری فوق بلگرامی) مترجم

مداہنتہ کہ ذکر کردہ شد مغلوب شد۔ و حضرت امام
معزول شدند۔ ورنہ نعوذ باللہ کار امام ایں نبود
کہ پا بدامن زدہ ہمچو تاجراں فارغ بی نکر خوب
کنند۔ با ایں ہمہ اگر حضرت امام بر روی کار آیند
ہیچ سُنی و شیعی رانداینم کہ اوشاں را بی مشاہدہ
نیرنگیہای ہدایۃ اوشاں بشناسد۔ پس اگر بالفرض
آں روز روشن ظہور حضرت امام پیش آید سُنی و
شیعہ ہمہ یکساں خواہند شد۔ ہر کرا داعی توفیق
دیدۂ بصیرۃ خواہد کشاد، دست بدست اوشاں
خواہد داد و گردن الطاعۃ زیر فرمان خواہد نہاد
والا ہمچو گمراہاں پیش رو خواہد تافت۔

کوئی توجہ نہیں فرماتے۔ شیعوں کی یہ مزعومہ امامت
اگر بالفرض درست ہو تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے
کہ اس مہربانی کی توجہ جو کہ خدا پر شیعوں کے زعم میں
واجب ہے امام مہدی کی مذکورہ سستی کے پیش
نظر وہ توجہ جاتی رہی۔ مہدی امامت سے معزول
ہو گئے۔ ورنہ نعوذ باللہ امام کا تو یہ کام نہ تھا کہ پاؤں
کو دامن میں سمیٹ کر بے فکر تاجروں کی طرح سوتے
رہیں۔ ان تمام کے باوجود اگر حضرت امام مہدی اپنے
کام پہ آ جائیں تو ہم کسی سنی اور شیعہ کو نہیں جانتے کہ
ان کی ہدایت کے عجائبات کو مشاہدہ کیے بغیر ان
کو پہچانے۔ پس اگر بالفرض وہ روشن دن حضرت
امام مہدی کے ظہور کا پیش آ جائے تو پھر سُنی اور شیعہ سب ایک ہو جائیں گے۔ جس کسی
کی چشم بصیرت کو توفیق کا جذبہ کھول دیگا تو وہ ان کے ہاتھ پر بیعت کرلے گا اور انکے
حکم کے سامنے گردن جھکا دے گا ورنہ پہلے گمراہوں کی طرح منہ پھیرلے گا

ایں اعتقاد سابق را دریں معرفۃ و عدم
معرفۃ چہ مداخلۃ۔ بلکہ عجب نیست نی بلکہ انشاء اللہ
شدنی است کہ شیعیان با ایں دعوی ہای
بیصرفۃ محبۃ ہمچو یہودیاں کہ از پیشتر بحضرت
خاتم الانبیاء اظہار عقیدہ میکردند و باز رہ
انحراف ورزیدند، رو از حضرت امام خواہند
تافت۔ چہ اوشاں چنانکہ خواہند دانست
سراپا موافق کلام اللہ خواہند بود۔ و کلام اللہ
خود ظاہر است کہ بجز کلمہ سُنیاں ہیچ نمیفرماید
اندریں صورۃ شیعیان اوشاں را امام سنیاں
پنداشتہ بقفا خواہند نہاد۔ و آری دجال را

اس پہلے اعتقاد کو اس معرفت اور عدم معرفت
میں کیا دخل ہے بلکہ تعجب نہیں ہے۔ نہیں، بلکہ
انشاء اللہ یہ بات ہو کر رہے گی کہ یہ حضرات
محبت کے ان بے فائدہ دعووں کے باوجود توریت
کے ماننے والوں کی مانند جو حضرت خاتم الانبیاء کے
تشریف لانے سے پہلے عقیدت کا اظہار کرتے تھے
اور پھر وہ منحرف ہو گئے۔ یہ صاحبان بھی حضرت امام
مہدی سے منہ پھیر لیں گے۔ کیونکہ امام مہدی جیسا
کچھ جانیں گے سراپا کلام اللہ کے موافق ہونگے۔ اور
کلام اللہ خود ظاہر ہے کہ سُنیوں کی باتوں کے سوا کچھ
نہیں فرماتا ہے۔ اس صورت میں یہ صاحبان امام مہدی

موافق خیال خود خواہند دید۔ ہم دوزخ و جنة ہمراہ و ہم احیاء اب وجد مردم بر دست آں گمراہ ہمو ہمو امام مہدی خود خواہند دانست و بہاویہ ضلالۃ خواہند افتاد۔

وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ط

کو نبیوں کا امام خیال کر کے ان سے روگردانی کرینگے اور یاں دجال کو اپنے خیال کے موافق دیکھیں گے کہ اس کے ہمراہ جنت و دوزخ ہونگے اور اس گمراہ کے ہاتھ باپ دادوں کو زندہ کرنا دجال کے ذریعۂ ظہور میں آئیگا تو نتیجہ اسکو ہو بہو امام مہدی جانیں گے اور گمراہی کے گڑھے میں جا پڑیں گے۔

"اور اللہ جس کو چاہتا ہے سیدھا راستہ دکھاتا ہے۔"

نوٹ:۔ اس مکتوب کا ترجمہ ۱۵ ربیع الآخر ۱۳۸۸؁ھ مطابق ۱۲ جولائی ۱۹۶۸ء بروز جمعہ دس بجے شروع کیا گیا اور بروز اتوار سوا بارہ بجے دوپہر بتاریخ ۱۷ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ ۱۴ جولائی ۱۹۶۸ء ۳۱ اساڑھ ۲۰۲۵ بکرمی فیصل آباد میں ختم ہوا۔

تیسرا مکتوب بنام مولوی فدا حسین

جو کہ اصل میں چوتھا مکتوب ہے

تعارف مکتوب الیہ

جیسا کہ مقدمہ میں عرض کیا گیا ہے کہ ہم نے مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے اصل مطبوعہ خطوط میں یہ مکتوب چوتھا ہے لیکن ہم نے اس کو تیسرے مکتوب کے نام سے درج کیا ہے۔ یہ مکتوب کس سال میں لکھا گیا اس کا پتہ نہیں چل سکا۔ مولانا قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ اپنے خطوط میں تاریخیں اور سال درج فرمایا کرتے تھے لیکن حیرت ہے کہ مولوی ممتاز علی صاحب نے مکتوبات کے ساتھ تاریخوں اور سالوں کو درخور اعتنا نہ سمجھا حالانکہ کسی کتاب یا مکتوب میں تاریخیں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ لیکن اتنا خط سے واضح ہے کہ ۱۸۵۷ء کے چند سال بعد جب آپ میرٹھ کے مطبعوں میں تصحیح کتب کا شغل فرماتے تھے اور درس بھی دیتے تھے اسی زمانے کا یہ مکتوب ہے۔ چنانچہ اس کا ثبوت خود دوسرے مکتوبات بنام مولوی فدا حسین سے ملتا ہے اور تاریخ کا بھی لکھتے ہیں۔ "جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہٗ کمترین انام سراپا گناہ محمد قاسم پس از عرض سلام مسنون می طرازد۔ امروز ششم رمضان شریف بروز چہار شنبہ نامۂ آں شفیق بہ نشان میرٹھ رقم فرمودہ بودند دریں قصبہ نانوتہ کہ مسقط الراس ایں نابکار است رسید و ممنون گردید"۔ اس تحریر سے واضح ہو گیا کہ دوسرا مکتوب ۶ رمضان ۱۲۸۳ھ بروز بدھ نانوتہ میں لکھا گیا۔ البتہ سال معلوم نہ ہو سکا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ مولوی فدا حسین صاحب نے جو خط روانہ کیا تھا وہ میرٹھ کے پتے پر تھا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا منشی ممتاز علی صاحب کے یہاں کام کرتے تھے یعنی مطبع میں۔ لہذا یہ مکتوب شوال کا معلوم ہوتا ہے اس مکتوب میں مکتوب الیہ کا نام بھی کہیں درج نہیں لیکن یقین سے کہا جاتا ہے کہ یہ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے کیونکہ اصل مطبوعہ مکتوبات میں تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے اس لئے اس مکتوب میں علیحدہ نام نہیں لکھا گیا البتہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مکتوب ایک ہی خط کے جواب میں ساتھ ساتھ لکھے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک میں ما اہل بہ لغیر اللہ بہ کی تحقیق پیش کی گئی ہے اور اسی کے ضمن میں جدا کر کے یہ مکتوب لکھا گیا ہے اس لئے مکتوب الیہ کا نام دوبارہ

لکھنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

تعارف مکتوب الیہ مولوی فدا حسین صاحب کا اصلی وطن کہاں ہے یہ کسی صورت سے تحقیق میں نہ آسکا البتہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلکتے کے اطراف وجوانب کے رہنے والے تھے۔ وہ اس مکتوب کے روانہ کرنے سے پہلے میرٹھ میں حضرت قاسم العلوم سے پڑھ چکے ہیں اور پھر وطن واپس چلے گئے ہیں۔ چنانچہ قاسم العلوم اپنے دوسرے مکتوب بنام مولوی فدا حسین میں لکھتے ہیں۔

"حال مشغولی احقر خود دیدہ رفتہ اند"

یعنی

احقر کی مشغولیت کا حال آپ خود دیکھ گئے ہیں۔

دوسری دفعہ مولوی فدا حسین صاحب حدیث پڑھنے کے ارادے سے میرٹھ آنا چاہتے ہیں حضرت قاسم العلوم مکتوب میں لکھتے ہیں۔

شوق علم حدیث مبارک باد ۔ علم حدیث حاصل کرنے کا شوق مبارک ہو۔

مولانا کو اتنے لمبے سفر پر حصول تعلیم کے لیے زحمت برداشت کرنے کے بجائے کلکتے میں اپنے استاد محدث سہارنپوری (متوفی ۱۲۹۷ھ) جن سے قاسم العلوم نے ابوداؤد شریف صحاح ستہ کی مشہور کتاب پڑھی تھی۔ اور جو ان ایام میں میرٹھ کے مشہور لال کرتی کے چمڑے کے تاجروں کی طرف سے کلکتہ میں وکیل تجارت تھے وہاں جانے اور ان سے پڑھنے کا مشورہ دیتے ہیں لکھتے ہیں۔

عالم آباد است غالباً در جوار اوشاں بسیاری از اہل کمال باشندہ ورنہ کلکتہ شاید بنسبت دہلی و اطراف آں (میرٹھ) از انجا نزدیک باشد۔ بخدمت مخدوم العلماء مطاع الفضلا حضرت الستاذی مولوی احمد علی صاحب باید شتافت۔

دنیا آباد ہے غالباً آپ کے آس پاس بہت سے اہل کمال ہوں گے۔ ورنہ کلکتہ، دہلی اور میرٹھ کی بنسبت وہاں سے زیادہ قریب ہے اس لئے مخدوم العلماء مطاع الفضلا حضرت الستاذی مولوی احمد علی صاحب کی خدمت میں دوڑ جائیں۔

حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام عذرات کے باوجود وہ دوبارہ میرٹھ آئے ہیں اور مولوی فدا حسین کا حضرت قاسم العلوم سے حدیث کا پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ مکتوب قاسم العلوم کا یہ مکتوب انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے بارے میں ہے نہ صرف یہ کہ انبیا نبوت کے ملنے کے بعد معصوم ہوتے ہیں بلکہ نبوت کے ملنے سے پہلے بھی معصوم ہوتے ہیں یہ ہے تحقیق حضرت موصوف کی اور اسی کو آپ نے اکابر کا خیال ظاہر فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت قاسم العلوم اپنے ایک مکتوب میں

جو فیوض قاسمیہ میں حکیم ضیاء الدین صاحب مرحوم رام پوری منہاران کے نام سے لکھتے ہیں۔

انبیاء علیہم السلام بعد بعثت وہم قبل بعثت از صغائر و کبائر معصوم اند و آیات قرآنی ایں دعویٰ را باثبات رسانیدہ ام ہر کرا ہوس باشد قاسم العلوم را کہ مجموعہ بعض خرافات احقر است از مطبع مجتبائی طلبیدہ ملاحظہ فرمایند۔ (ص ۵۵)

انبیاء علیہم السلام بعثت کے بعد اور بعثت سے پہلے ہر قسم کے چھوٹے بڑے گناہوں سے پاک ہوتے ہیں اور اس دعوے کو میں نے قرآنی آیات سے ثابت کیا ہے جس کسی کو خواہش ہو مطبع مجتبائی سے منگا کر قاسم العلوم کا مطالعہ کرے جو احقر کے بعض خرافات (جواہرات۔ مترجم) کا مجموعہ ہے۔

مولانا قاسم العلوم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا ہے کہ "اگر تم اللہ سے محبت چاہتے ہو تو میری پیروی کرو اللہ تم سے محبت کرے گا۔" آیت میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ کی ہر بات میں مطلق پیروی کو کہا گیا ہے کسی خاص امر میں پیروی کو مقید نہیں کیا گیا۔ جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر عمل نمونہ ہے اور جب وَلَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ کے مطابق تمام زندگی نمونہ ہوگی تو آپ ہر ہر عمل میں معصوم ہوں گے۔ ورنہ اگر کسی ایک بات میں بھی آپ کو معصومیت حاصل نہ ہوتی تو مومنین کو اس میں مستثنیٰ کر دیا جاتا۔ ان آیات سے پتہ چلتا ہے کہ تمام پیغمبر آنحضور علیہ الصلوٰۃ کی طرح معصوم ہیں۔ آگے چل کر قاسم العلوم نے تحریر فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو فرمانبرداری کے لیے پیدا کیا لہٰذا ان کے اندر اطاعت کا مادہ رکھدیا۔ چنانچہ ان سے اطاعت ہی سرزد ہوتی ہے۔ جیسا کہ لَا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَا اَمَرَھُمْ سے ظاہر ہوتا ہے اور شیطان میں معصیت رکھدی کہ اِنَّ الشَّیْطٰنَ لِرَبِّہٖ کَفُوْرًا کے مطابق اس سے کفر ہی سرزد ہوتا ہے اور انسان میں شر اور خیر دونوں کا مادہ رکھدیا، لہٰذا اس سے خیر اور شر دونوں کا ظہور ہوتا ہے۔ لہٰذا جس جس کے خمیر میں جو کچھ رکھدیا گیا ہے اسی کے مطابق اس سے عمل ظہور میں آئیگا چنانچہ عقلی طور پر یہ بات واضح ہے کہ ملزوم کے ساتھ اس کے لوازم صادر ہوا کرتے ہیں لہٰذا فرشتوں کی ذات کے ساتھ اطاعت اور شیطان کی ذات کے لوازم میں سے معصیت ہے جو ظہور میں آنا فطری ہے۔

ٹھیک اسی طرح انبیاء کے خمیر میں اللہ تعالیٰ نے عصمت اور ہر قسم کے چھوٹے بڑے گناہ سے معصوم رہنا رکھدیا ہے لہٰذا انبیاء کے لوازم میں سے عصمت کا ہونا قرار پایا اور ان کے خمیر میں سے ہر قسم کے شر کو نکال کر خیر رکھ دیا۔ اس لئے انبیاء معصوم ٹھہرے۔ چنانچہ مولانا قاسم العلوم لکھتے ہیں۔

"اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصۂ موجودات سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰت واکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی شائبہ سے بالکل خالص اور پاک ہوں ورنہ بلا شرط آپ کی پیروی کیسے ہو سکتی ہے۔

نہ صرف یہ کہ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہر قسم کے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سے معصوم ہیں بلکہ گناہ کے تصور سے بھی پاک ہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

" اور چونکہ گناہ کا منشا خواہ گناہ صغیرہ ہو خواہ کبیرہ وہی شیطانی مادہ ہے تو لازم آیا کہ معصوم نبیوں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم ہوں"۔

پھر قاسم العلوم تمام انبیاء کی معصومیت کے بارے میں قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال فرماتے ہیں اور تحریر کرتے ہیں عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖۤ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ جس کا مطلب ہے کہ غیب کا جاننے والا خدا اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا سوائے اس کے کہ کسی رسول کو وہ چن لیتا ہے اور جتنا چاہے غیب ظاہر کردے جو پھر غیب نہیں رہا۔

اس آیت میں چناؤ کو بغیر کسی شرط کے رکھا ہے جس کے یہ معنی ہے کہ چُنا ہوا رسول ہر طرح سے صغائر و کبائر سے پاک ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ لازم آیا کہ رسولوں کے تمام عناصر اور عادات خدائے کریم کے نزدیک پسندیدہ ہوں، علاوہ ازیں وہ آیت جس سے سرورِ کائنات اور دیگر انبیا کی مطلقاً معصومیت ثابت ہوتی ہے فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ ہے کہ آپ انبیاء کی ہدایت کی پیروی کیجئے۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا حکم ہوا ہے جس سے پیروی کرنے والا نبی اور پیروی کئے جانے والے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سب کی عصمت ثابت ہوتی ہے ورنہ مطلقاً انکی اقتدا کرنے کا حکم کیا۔

اولیاء کی حفاظت

انبیاء کے علاوہ کسی کے لئے بھی گناہ سے پاک ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ قاسم العلوم کا مطلب یہ ہے کہ انبیاء کے سوا اور کوئی شخص ایسا نہیں کہ جس کے ضمیر میں گناہ کی قوت نہ ہو جو گناہ کا منبع ہوتی ہے۔ اولیا گناہ سے بچنے کی پوری پوری کوشش کرتے ہیں اور متقی ہوتے ہیں چنانچہ مولانا نے اس کے لیے دلیل میں یہ آیت پیش کی ہے اِنْ اَوْلِیَآؤُهٗۤ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ۔ نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر متقی لوگ، آگے چل کر ایک مثال سے مولانا نے واضح کیا ہے کہ جس طرح برسات میں لوگ چلتے پھرتے وقت اپنے آپ کو پھسلنے اور گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی پوری کوشش کرتے ہیں لیکن پھر بھی بعض اوقات پاؤں پھسل جاتا ہے اور گر جاتے ہیں۔ ہاں اللہ تعالیٰ نے جیسا کہ فرمایا یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ یعنی اللہ تعالے قول ثابت لا الٰہ الا اللہ سے ایمانداروں کی حفاظت کرتے ہیں۔ لہٰذا انبیاء کے لیے عصمت اور اولیا کے لیے حفاظت ثابت ہوتی ہے۔ اس کے بعد مولانا قاسم العلوم نے گناہ کا منبع نیت کو قرار دیا ہے اور انما الاعمال بالنیات کے ماتحت فرمایا ہے کہ بعض امور اچھی نیت کے باعث خیر ہو جاتے ہیں اور وہی امور بری نیت کے باعث شر بن جاتے ہیں بشرطیکہ اصل میں ناجائز نہ ہوں۔ پھر چونکہ گناہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں جن میں سے بعض کبیرہ ہوتے ہیں اور بعض گناہ صغیرہ۔ تاہم

کبیرہ گناہ ایسے ہوتے ہیں کہ عقلی طور پر ان کی بُرائی مشہور اور واضح ہوتی ہے اور وہی گناہوں میں مقصود بالذات ہوتے ہیں رہے چھوٹے چھوٹے گناہ تو وہ کبائر کے اسباب ہوتے ہیں۔ ان کا قبح عارضی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس کبائر میں ذاتی قبح ہوتا ہے۔ لہٰذا اپنے واضح ہونے کے باعث کبیرہ گناہوں کا ارتکاب انبیاء سے نبوت سے قبل اور بعد میں بھی نہیں ہو سکتا۔ مگر صغائر پر اطلاع مشکل ہوتی ہے اس لیے وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ وحی کے ذریعہ انبیاء کو صغائر سے بھی معصوم رکھتے ہیں۔

انبیاء کی عصمت کی عقلی دلیل

لیکن جہاں تک انبیا کی عصمت کی عقلی دلیل ہے حضرت قاسم العلوم نے فیوض قاسمیہ کے پندرھویں مکتوب بنام حکیم ضیاء الدین کے آخر میں تحریر فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام بالخصوص سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اللہ اور بندوں کے درمیان وسیلہ کبریٰ اور واسطہ ہوتے ہیں۔ جس طرح آفتاب اور زمین کے درمیان چاند واسطہ ہوتا ہے اور سورج سے روشن ہو کر اس کی روشنی زمین کو پہنچاتا ہے لہٰذا چاند میں روشن ہونے کی پوری استعداد ہونی چاہیئے۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام مقدس بارگاہ ربانی تک رسائی رکھتے ہیں۔ اور بارگاہ قدوس جو کہ ہر قسم کے عیب سے پاک ہے اس لئے اس تک رسائی کے لیے بھی مقدس اور پاک ہستیاں ہونی چاہییں۔ جب تک انبیاء علیہم السلام ہر قسم کے گناہ سے پاک نہ ہوں گے بارگاہ قدس میں رسائی نہیں ہو سکتی۔ یہ ہے خلاصہ اس مکتوب کا۔

(نوٹ) اس مضمون کے بعد حضرت قاسم العلوم نے کلی طبعی کے متعلق تشریح بیان فرمائی ہے جس کے متعلق ہم مقدمے میں اشارے کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمایئے۔

مباحثہ شاہجہانپور میں عصمت انبیاء پر نکتہ آرائی

جب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ شاہجہانپور کے مناظرے میں تشریف لے گئے اور وہاں انہوں نے وجود باری، توحید، رسالت، رسالت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور حقانیت اسلام پر تقریر کے سلسلے میں عصمت انبیاء پر گہر افشانی فرمائی تو فرمایا کہ کوئی شریعت اور کوئی دین عصمت انبیاء کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا چنانچہ عصمت انبیا پر آپ کی تقریر کا متن حسب ذیل ہے۔

"یہ بھی ظاہر ہے کہ کوئی کسی کا مقرب جبھی ہو سکتا ہے جبکہ وہ اس کی مرضی کے موافق ہو۔ جو لوگ مخالف مزاج ہوتے ہیں ان کو قرب و منزلت میسر نہیں آ سکتی چنانچہ ظاہر ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص یوسف ثانی اور حسن میں لاثانی ہو مگر اس کی ایک آنکھ کانی ہو تو اس ایک آنکھ کا نقصان تمام چہرے کو بدنما اور نازیبا کر دیتا ہے۔ ایسی ہی اگر ایک بات بھی کسی میں دوسروں کے مخالف مزاج ہو تو انکی اور خوبیاں بھی موٹی نہ ہوئی برابر ہو جائیں گی۔

غرض ایک عیب بھی کسی میں ہوتا ہے تو پھر محبوبیت اور موافقت طبیعت اور رضا متصور نہیں ہوتی کہ امید تقرب ہو۔ اس لئے یہ بھی ضرور ہے کہ انبیاء اور مرسلین سراپا اطاعت ہوں اور ایک بات بھی ان میں خلاف مرضی خداوندی نہ ہو۔ اسی وجہ سے ہم انبیاء کو معصوم کہتے ہیں اور اس کہنے سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان میں گناہ کا مادہ اور سامان ہی نہیں کیونکہ جب ان میں کوئی بری صفت ہے ہی نہیں تو پھر ان سے برے افعال کا صادر ہونا بھی ممکن نہیں۔ اس لئے کہ افعال اختیاری تابع صفات ہوتے ہیں۔ اگر سخاوت ہوتی ہے تو داد و دہش کی نوبت آتی ہے۔ اور اگر بخل ہوتا ہے تو کوڑی کوڑی جمع کی جاتی ہے۔ شجاعت میں معرکہ آرائی اور بزدلی میں پسپائی ظہور میں آتی ہے۔

ہاں یہ بات ممکن ہے کہ بوجہ سہو یا غلط فہمی جو گاہ بگاہ بڑے بڑے عاقلوں کو بھی پیش آجاتی ہے اور سوائے خداوند علیم و خبیر اللہ کوئی اس سے منزہ نہیں کسی مخالف مرضی کام کو موافق مرضی اور موافق مرضی کو مخالف مرضی سمجھ جائیں اور اس وجہ سے بظاہر خلاف مرضی کام ہو جائے تو ہو جائے اس کو گناہ نہیں کہتے گناہ کے لیے یہ ضرور ہے کہ عمداً مخالفت کی جائے۔ چنانچہ بھول چوک کو لغزش کہتے ہیں گناہ نہیں کہتے۔

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ افعال صفات کے تابع ہیں تو اب دو باتیں قابل لحاظ ہیں ایک اخلاق یعنی صفات اصلیہ دوسرے عقل و فہم۔ اخلاق کی ضرورت تو یہیں سے ظاہر ہے کہ افعال جن کا کرنا نہ کرنا عبادت اور اطاعت اور فرمانبرداری میں مطلوب ہوتا ہے ان کا بھلا برا ہونا اخلاق کی بھلائی اور برائی پر موقوف ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ اصل میں بھلے اور برے اخلاق اور صفات ہی ہوتے ہیں۔

اور عقل و فہم کی ضرورت اس لئے ہے کہ اخلاق کے مرتبے میں موقع بے موقع دریافت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ افعال میں بوجہ بے موقع ہو جانے کے کوئی خرابی اور عیب نہ آجائے دیکھئے سخاوت اچھی چیز ہے اگر مستحقین کو کی جائے ورنہ شراب خوروں اور بھنگ نوشوں کو دی جائے تو برائی کا سامان ہے۔ اس لئے ضرور ہے کہ انبیا میں عقل کامل موجود ہے تو پھر خدا سے بڑھ کر اور کون سا موقع سزاوار محبت ہوگا۔ لیکن جب خدا کے ساتھ محبت ہوگی تو پھر عزم اطاعت و فرمانبرداری بھی ضرور ہوگا جس کا انجام یہی نکلے گا کہ نافرمانی کے ارادے کی گنجائش ہی نہیں اور ظاہر ہے اسی کو معصومیت کہتے ہیں۔

یہ ہے حضرت قاسم العلوم مولانا محمد قاسم صاحب کی تقریر جو معصومیت انبیاء کے بارے میں انہوں نے کس قدر مربوط اور مضبوط بیان فرمائی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس سے زیادہ اور معصومیت انبیاء پہ اور کیا کہنے کی ضرورت ہے درحقیقت انبیاء اور فرشتوں کی عصمت انتہا درجے پر ضروری ہے چنانچہ فرشتوں کے لیے ارشاد ہوا کہ

لا یعصون ما امرھم اللہ وَ یَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ ۔

وہ اللہ کے حکم سے سرتابی نہیں کرتے اور جو ان کو حکم دیا جاتا ہے وہ کرتے ہیں۔

الغرض مولانا محمد قاسم صاحب کا یہ مکتوب عصمت انبیاء پہ ایک بہترین شاہکار ہے جس کو پڑھئے اور علمی چٹخارے لیجئے اگرچہ بالکل سادہ لفظوں میں ہے۔ اب اس سلسلے میں تمہیدی تعارف اور خلاصۂ مضمون کے بعد ان کا اصلی مکتوب پڑھئے جو آئندہ اوراق میں پیش خدمت ہے۔

تیسرا مکتوب

که اصل میں مکتوب چہارم ہے

در معصومیتہ انبیاء علیہم السلام ہم بتحقیق حقیقۃ کلی طبعی

جو کہ انبیاء کی عصمت اور کلی طبعی کی حقیقت میں ہے

بنام مولوی فدا حسین صاحب

میرٹھ (یو۔ پی)
رمضان یا شوال ۱۲۸۳ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بزعم احقر انبیاء علیہم السلام والسلام از صغائر وکبائر قبل النبوۃ وبعد النبوۃ بہر طور کہ باشد معصوم اند۔ وایں رائی جدیدہ ہر چند کہ بظاہر مخالف اقوال اکابر ست اما ہر کرا بہرہ از فہم دادہ اند انشاء اللہ بعد تنقیح اصل مراد موافق اقوال اکابر خواہد یافت۔

احقر کے خیال میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے اور بڑے گناہوں سے، نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد دونوں صورتوں میں معصوم ہیں، اور یہ جدید رائے ہر چند کہ بظاہر اکابر علماء کے اقوال کے مخالف ہے لیکن جس شخص کو سمجھ کا اللہ تعالےٰ نے حصہ دیا ہے وہ انشاء اللہ اصل مدعا کی وضاحت کے بعد میری رائے کو اکابر کے اقوال کے موافق پائیگا۔

چوں ہر دعویٰ را دلیل بکار است نہ فقط
لاتسلم وانکار۔ می باید کہ ایں دعویٰ را اولاً موجہ
نمایم۔

برادر من! در کلام اللہ میفرمایند
قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ
یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ۔

وہمچنیں۔
لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ
حَسَنَۃٌ۔

فرمودہ اند۔ ایں دو آیہ باتباع مطلق ہدایۃ
میفرمایند۔ وایں طرف آیۃ۔
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ o
وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰہَ مُخْلِصِیْنَ
لَہُ الدِّیْنَ۔ قرآن کریم۔

باہم پیوستہ، بایں جانب مشیر اند کہ مقصود
از انسان ہمانست کہ مامور بآنست۔ وآں جز
عبادۃ ہیچ نیست مگر میدانی کہ ہر چیز را لوازم ذات
خود ناگزیر است۔

چونکہ ہر دعوے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے صرف
لاتسلم اور انکار کر دینا کافی نہیں اس لئے مناسب
ہے کہ میں پہلے اس دعوے کی دلیل پیش کر دوں۔

میرے بھائی اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں فرماتے ہیں۔
"کہدیجئے[1] اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی
کرو اللہ تمہیں دوست رکھے گا۔"

اور اسی طرح
"تمہارے[2] لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
ذات میں اچھا نمونہ ہے۔"

فرمایا ہے۔ یہ دونوں آیتیں بغیر کسی شرط کے پیروی
کی ہدایت کرتی ہیں۔ اور اس طرف آیۃ:۔
"اور[3] نہیں پیدا کیا میں نے جنات اور انسانوں کو مگر
اس لئے کہ وہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے
اس کے لیے دین کو۔ (قرآن کریم)

یہ دونوں آیتیں ملا کر اس طرف اشارہ کر رہی ہیں
کہ انسان کی پیدائش کا مقصد وہی ہے کہ جس کا اس
کو حکم دیا گیا ہے۔ اور وہ عبادت کے سوا کچھ نہیں
ہے۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ ہر چیز کے لیئے

---

[1] پوری آیت یہ ہے۔ قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ وَیَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ وَاللّٰہُ غَفُوْرٌ
رَّحِیْمٌ o (پارہ ۳ سورہ آل عمران رکوع ۴)

[2] پوری آیت یہ ہے۔ لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ لِّمَنْ کَانَ یَرْجُوا اللّٰہَ وَالْیَوْمَ
الْاٰخِرَ وَذَکَرَ اللّٰہَ کَثِیْرًا۔ (پارہ ۲۱ سورہ احزاب رکوع ۳)

[3] پارہ ۲۷ سورہ ذاریات رکوع ۳)

[4] سورہ بینہ پارہ ۳۰)

چه "الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمه"
وایں طرف در تعریف ملائکہ و شیطان میخوانی
کہ:

کَانَ الشَّیْطٰنُ لِرَبِّہٖ کَفُوْرًا۔ (قرآن پاک)
وَلَا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَا اَمَرَھُمْ وَ
یَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ ○
(قرآن)

پس شیطان را عصیاں و ملائکہ را اذعان
فرمان لازم آمد۔ و چوں ایں قدر پیشتر گوش
خوردہ آں عزیز است کہ لازم ذات از ملزوم خود عام
نمی باشد، لازم ذات اوست۔ بجائے دیگر نمی
رود۔ وگرنہ تواں شد"

ذاتی لوازمات[1] کا ہونا ضروری ہے۔

کیونکہ "جب کوئی چیز پائی جاتی ہے تو اپنے لوازمات کے ساتھ پائی جاتی ہے۔" اور اس طرف فرشتوں اور شیطان کی تعریف کے متعلق آپ پڑھتے ہی ہیں کہ:۔

"شیطان[2] اپنے رب کا نافرمان ہے۔"

اور فرشتے[3] اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے جو کچھ وہ ان کو حکم دیتا ہے اور جو کچھ انہیں حکم دیا جاتا ہے وہی کرتے ہیں۔" (قرآن)

پس شیطان کو نافرمانی اور فرشتوں کے لیئے فرمانبرداری لازم اور ضروری ہوگئی۔ اور چونکہ اتنی بات آں عزیز کے کان میں پہلے سے پڑی ہوئی ہے کہ لازم[4] ذات اپنے ملزوم سے عام نہیں ہوتا بلکہ اس کی ذات کے لئے لازم ہوتا ہے۔ وہ تو کسی دوسری جگہ

---

[1] ذاتی لوازمات جو کسی ملزوم کے لئے لازم اور ضروری ہوں۔ جیسے سورج ملزوم کے لیے دن کا ہونا اور روشنی کا لازم ہونا ذاتی لوازمات میں سے ہے۔ اسی طرح انسان کو عبادت کے لئے پیدا کیا گیا تو عبادت انسان کے ذاتی لوازمات میں سے ہیں یا مثلاً فرشتوں کے ذاتی لوازمات میں سے انکی فرمانبرداری کا ہونا یا شیطان کے لئے ذاتی لوازم میں نافرمانی اور معصیت کا ہونا۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام کے لئے عصمت کا ہونا ان کی ذوات کے لوازمات میں سے ہے۔ مترجم

[2] پوری آیت یہ ہے۔ اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ کَانُوْا اِخْوَانَ الشَّیٰطِیْنِ وَکَانَ الشَّیْطٰنُ لِرَبِّہٖ کَفُوْرًا (پارہ ۱۵ سورہ بنی اسرائیل رکوع ۳)

[3] پوری آیت یہ ہے یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قُوْا اَنْفُسَکُمْ وَاَھْلِیْکُمْ نَارًا وَّقُوْدُھَا النَّاسُ وَالْحِجَارَۃُ عَلَیْھَا غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَا اَمَرَھُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ ○

(پارہ ۲۸ سورۃ تحریم رکوع ۲)

[4] ملزوم کے لئے جو لازم بھی ہوتا ہے وہ ملزوم کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے یہی مطلب ہے اس بات کا لازم ملزوم کا عام نہیں ہوتا کہ ہر ایک چیز کے لئے لازم بن جائے بلکہ ملزوم کا لازم خاص ہوتا ہے مثلاً انسان کا لازم عبادت فرشتے کا لازم فرمانبرداری اور شیطان کا لازم نافرمانی و معصیت ملزوم کے ساتھ خاص ہوتے ہیں۔ مترجم

"اَلْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ اِلَّا عَنِ الْوَاحِدِ" (مقولہ)

"خَلَطُوْا عَمَلاً صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَيِّئًا"۔ (قرآن)

از ہر دو نوع پارۂ در خمیر نہادہ باشند۔ نی بلکہ ہر کرا خیال خیر و خطرہ شر بدل میرود از ہر دو نوع چیزی چیزی در آغوش دادہ اند۔ و از ہر قسم قدری قدری در بر نہادہ اند ورنہ لازم آید کہ لازم ذات عام شد۔

اندریں صورت مثال ترکیب ارواح انسانی ازیں دو قسم مادہ چناں باشد کہ در بارۂ ترکیب انواع مرکبہ از اربع عناصر شنیدۂ۔ بلکہ چنانکہ از خواص اربعہ، یبوست و رطوبت و برودت و حرارت کہ در اجسام مرکبہ یافتہ میشوند لوازم ذات خاک و آب و باد و آتش اند۔ بترکیب اجسام مرکبہ ازیں اجسام چارگانہ پی بردہ اند ورنہ کیست کہ وقت آفرینش نگریست، ہمچنیں ترکیب ارواح امثال ما و شما از دو عنصر ملکی و شیطانی پی تواں برد۔

جا ہی نہیں سکتا۔ اور ایسا کس طرح ہو سکتا ہے "ایک چیز سے ایک ہی چیز پیدا ہوتی ہے" کے مطابق لازم آیا کہ (اس آیت کے) معنی ہیں۔

"انہوں[1] نے نیک عمل میں برائی کی ملاوٹ کر لی۔" (قرآن)

دونوں[2] قسم سے کچھ کچھ حصہ انسان کی فطرت میں رکھدیا ہے نہیں، بلکہ جس کسی کے اچھا خیال اور شر کا خطرہ دل میں گزرتا ہے تو دونوں خیر اور شر کی قسم کا کچھ کچھ حصہ اس کے اندر رکھ دیا ہے اور نیکی و بدی کی ہر قسم سے کچھ کچھ مقدار اس کی ذات میں رکھ دی ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ لازم ذات عام ہو۔

اس صورت میں انسانی روحوں کی ترکیب کی مثال ان دو قسموں یعنی خیر و شر کے مادوں سے اسیطرح ہوگی جیسی کہ چار عنصروں سے مرکب ہونے والی اشیاء کی ترکیب کے بارے میں تم نے سنا ہے بلکہ جس طرح کہ چار خاصیتیں خشکی، تری، ٹھنڈک اور گرمی اجسام مرکبہ میں پائی جاتی ہیں اور وہ خاک، پانی، ہوا اور آگ کے ذاتی لوازم ہیں۔ انہی چار خاصیتوں کے ذریعہ سے اجسام کے چار عنصروں سے مرکب ہونے کا پتہ ملا ہے ورنہ کون ہے جس نے کہ پیدائش کے وقت دیکھا ہو۔ اسی طرح ہم

---

[1] پوری آیت ہے وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَيِّئًا ۭ عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْهِمْ ۭ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۔ (پارہ ۱۱ سورہ توبہ رکوع ۱۳)

[2] جب ملزوم کا لازم خاص ٹھہرا تو فرشتے سے نعصب اور شیطانی سے اطاعت نہیں ہو سکتی۔ لیکن چونکہ انسان سے معصیت اور اطاعت دونوں ظہور میں آتی ہیں، اس لئے معلوم ہوا کہ انسان میں دونوں مادے ایسے ہی جمع ہیں جیسا کہ اس میں عناصر اربعہ، آگ، پانی، خاک اور باد۔ مترجم

گوماورائی ایں دو چیز ہائی دیگر باشند۔ اندریں صورت لازم افتاد کہ ذات بابرکات حضرت خلاصۂ موجودات سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰت واکمل التسلیمات از شائبہ شیطانی مبرا باشد۔ ورنہ اتباع مطلق چگونہ صورت بندد۔ ہاں اگر از لوازم ذات امید مفارقت بودی میتواں گفت کہ ہرچند کہ در ذات شریف حضرت رب العالمین جزدی از نوع شیطانی است۔ اما عصیاں کہ لازم آں بود، دریں مادہ مفارقت نمود

تم جیسے لوگوں کی روح کے شیطانی اور ملکوتی عنصر سے مرکب ہونے کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔ اگرچہ ان دو چیزوں کے علاوہ اور چیزیں بھی ہوا کریں، اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصہ موجودات سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰت واکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی شائبہ سے (بالکل) پاک اور خالص ہو۔ ورنہ بلاشرط آپ کی پیروی کس طرح ہوسکتی ہے۔ ہاں اگر ذات کے لوازم سے جدا ہونے کی امید ہوسکتی تو یہ کرسکتے تھے کہ ہرچند کہ حضرت حبیب رب العالمین کی ذات شریف میں بالفرض نوع شیطانی کا ایک جزء ہے لیکن گناہ جو اس جزء کے لیے لازم تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مادے میں اس گناہ نے اس جزء شیطانی سے علیحدگی اختیار کرلی

بالجملہ

اَلشَّیْئُ اِذَا ثَبَتَ ثَبَتَ بِلَوَازِمِہٖ" (منقول)

اگر نعوذ باللہ مادہ شیطانی در خمیر حضرت سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم بودی، اتباع مطلق را نشایستی۔ آخر کم از کم کیفیتی ازاں عارض حال اوشاں شدی ورنگی از عصیاں پدید آمدی۔ پس اگر ہر گونہ اتباع اوشاں فرمودہ شود بعصیاں نیز ارشاد کردہ شود۔ اندریں صورت تصحیح ایں حصر کہ

مَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللہَ

بالجملہ

"کوئی چیز جب وجود میں آتی ہے تو اس کے ساتھ کی ضروری چیزیں بھی ساتھ آتی ہیں۔"

اگر نعوذ باللہ حضرت سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خمیر میں کوئی برائی کا مادہ ہوتا تو بلاشرط اتباع کے آپ لائق نہ ہوتے۔ آخر کم از کم اس سے کوئی کیفیت ان کے عارض حال ہوتی اور کوئی رنگ معصیت کا ظاہر ہوتا پس اگر ان کے ہر طرح کے اتباع کا حکم فرمایا جائے تو معصیت کا بھی حکم دینا پڑیگا۔ اس صورت میں اس حصر کا ہوناکہ "نہیں[1] حکم دیئے گئے وہ مگر یہ کہ عبادت کریں اللہ کی

---

[1] اوپر سے یہ آیت اس طرح چلی آرہی ہے وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَیِّنَةُ ۝ وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰہَ مُخْلِصِیْنَ لَہُ الدِّیْنَ ۝

ترجمہ:- اور وہ لوگ جو کتاب دیئے گئے ورنہ فرقے نہیں ہوئے مگر اسکے بعد کہ انکے پاس واضح دلیل آگئی۔ اور انکو اسکے سوا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی اسکے لئے دین کو خالص کرتے ہوئے عبادت کریں۔ سورۂ بینہ رکوع ۱ پارہ ۳۰ مترجم

مُخْلِصِیْنَ لَهُ الدِّیْنَ ۔ (قرآن کریم)
چہ گونہ تواں شد۔

وچوں منشار گناہ صغیرہ باشد یا کبیرہ ہماں مادۂ شیطانی است لازم آمد کہ حضرت سرور معصوماں از اندیشہ گناہ معصوم باشند باز باید شنید کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را ارشاد میفرمانید۔

فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ

واین ارشاد نیز باقتدار مطلق شدہ است۔ تخصیص نوعی از افعال وتقید قسمی از اخلاق وافعال نیست وہم مقرر است کہ چوں صلہ را بے قرینہ حذف میکنند چنانکہ در "اللہ اکبر" صلہ اکبر را حذف فرمودہ اند۔ ایں حذف مشیر بتعمیم میباشد۔ لہٰذا اکبریت اللہ تعالیٰ مخصوص باحدی نیست۔ پس لازم آید کہ حضرات دیگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نیز ازیں عیب مبرا باشند۔

علاوہ بریں در آیۃ

عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ

خالص کرتے ہوئے اس کے لیئے دین کو۔" (قرآن کریم) کس طرح درست ہوسکتا ہے۔

اور چونکہ گناہ کا منشا خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ وہی شیطانی مادہ ہے تو لازم آیا کہ معصوم نبیوں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم ہوں۔ پھر سننا چاہیئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہیں کہ

"پس[۱] ان نبیوں کی ہدایت کی پیروی کیجیئے"۔

اور یہ حکم بھی بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا ہوا ہے افعال میں سے کسی خاص فعل اور اخلاق میں سے کسی خاص خلق کی قید نہیں ہے۔ اور یہ بھی طے شدہ ہے کہ جب صلہ کو بغیر قرینہ کے خلاف کرتے ہیں جیسا کہ "اللہ اکبر" میں اکبر کے صلے کو حذف فرمادیا ہے تو یہ حذف تعمیم کی طرف اشارہ کرتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کی (اکبریت) کسی ایک شخص ہی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ہر ایک کے اعتبار سے ہے پس لازم آیا کہ دوسرے انبیاء علیہم السلام بھی اس عیب سے مبرا ہوں۔

اس کے علاوہ (اس) آیت میں،

"خدا غیب[۲] کا جاننے والا ہے کہ کسی کو اپنے پر مطلع نہیں کرتا سوائے کسی رسول[۳] کے جس کو اس نے چن لیا"۔

---

۱ پوری آیت یہ ہے اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ هَدَی اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ ۔ (پارہ ۷ سورہ انعام رکوع ۱۰) مترجم

۲ پارہ ۲۹ سورہ جن رکوع ۲۔ مترجم

۳ اس آیت کے منشا سے حضرت قاسم العلوم نے یہ اجتہاد کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کسی رسول کو اس پر غیب ظاہر کرنے کے لیئے مطلقاً چن لینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہر رسول اپنے انتخاب کے باعث صغائر اور کبائر گناہ سے پاک ہوتا ہے جب ہی تو اس کو منتخب کیا گیا ہے اور کسی خاص وصف میں چن لینے کا ذکر نہیں کیا گیا۔ لہٰذا ہر ایک رسول اپنے افعال میں پاک ہوتا ہے۔ مترجم

فاعل ارتضیٰ ضمیر است راجع بسوی خدا تعالیٰ و ضمیر
مفعول کہ راجع بسوی مَن ست محذوف - باز ارتضیٰ
را مطلق داشتہ اند - یعنی ایں نفرمودہ اند کہ : - ارتضیٰ
فی الاعمال والاخلاق او فی ھذا الامر
و بعد ایں ہمہ مِن رّسُول گفتہ اند - و پیدا است
کہ مِن در مِن رّسول بیانیہ است نہ غیر آں لہٰذا
ضرور افتاد کہ ہمہ عناصر روحانی رسل محبوب و مرضی
خداوندی باشند -

فعل ارتضیٰ کی (آیت بالا میں) فاعل ضمیر ہے جو خدائے
تعالیٰ کی طرف لوٹتی ہے اور مفعول کی ضمیر جو کہ مَن کی
طرف (آیت بالا میں) راجع ہے یعنی ارتضاہ میں
(ہ) وہ محذوف کر دی گئی - پھر فعل ارتضیٰ کو کسی شرط
کے بغیر مطلق رکھا ہے - یعنی یہ نہیں فرمایا ہے - کہ
اعمال یا اچھے عادات کے باعث یا اس امر میں اور
اس امر میں چُن لیا - اور ان سب کے بعد "من رسول"
فرمایا ہے - اور ظاہر ہے کہ مِنْ مذکورہ بالا آیت کے جز
من رسول میں چنے جانے والے شخص کے لئے بیان[1] کے لئے ہے نہ اس کے سوا کسی اور چیز
یعنی تبعیض کے لئے - لہٰذا ضروری ہوا کہ رسولوں کے تمام روحانی عناصر خدا تعالیٰ کے نزدیک پسندیدہ
اور محبوب ہوں -

وجہش این است کہ چنانکہ زر و نقرہ را بر
معیار سودہ میگیرند تا غش از خالص معلوم شود ہمچنیں
امتحان عناصر روحانی اعنی اخلاق و ملکات و قویٰ
باعمال میکنند - تا نیک از بد متمیز شود - چنانچہ خود
میفرمایند -
لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (قرآن)

اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ سونے اور چاندی کو کسوٹی
پر رگڑ کر دیکھتے ہیں تاکہ کھرا اور کھوٹا معلوم ہو جائے -
اسی طرح روحانی عناصر یعنی عادات ، خصائل ، اور
روحانی قوتوں کا اعمال کے ذریعہ امتحان کرتے ہیں تاکہ
اچھے کی بُرے سے تمیز ہو جائے ، چنانچہ خود فرماتے ہیں -
"تاکہ تم[2] کو آزمائے کہ تم میں کون عمل کے اعتبار سے

---

[1] من ارتضیٰ میں شبہ ہوتا ہے کہ اللہ نے کس کو چُنا یا اللہ کس کو چُن لیتا ہے مِن کے ذریعہ اس شبہ کو دور کر دیا گیا یعنی وہ
چنا ہوا کوئی رسول ہوتا ہے لہٰذا اس مِن کو جس کے ذریعہ پہلے الفاظ میں ابہام کو کھول کر بیان کیا جائے مِن بیانیہ کہا جاتا
ہے اور جس کا مِن بیان بنتا ہے اس کو مُبیَّن کہا جاتا ہے اس آیت میں من ارتضیٰ مبین اور من رسول بیان ہے عربی
میں مِن کے معنی بعض کے بھی آتے ہیں جس کو مِن تبعیضیہ کہا جاتا ہے - جیسے منھم من کلم اللہ - مترجم

[2] سورۂ ملک پارہ ۲۹ رکوع ۱ میں پوری آیت اس طرح ہے تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ
شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا برکت والی خدا کی ذات کہ اس کے قبضے میں ملک
ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے - جس نے موت اور حیات کو پیدا کیا تاکہ آزمائے کہ تم میں سے عمل کے اعتبار سے کون
زیادہ اچھا ہے - مترجم

(قرآن کریم)

وظاہر است کہ فعل داد و دہش از آثار ملکہ سخاوت است ومعرکہ آرائی از آثار شجاعت در وغا۔ ہمچنیں جملہ افعال از آثار ملکات و قوی و اخلاق کامنہ می باشند وایں افعال و آثار را با آں اخلاق وملکات ہماں نسبت است کہ خطوط معیار را با زر و نقرہ۔ پس چنانکہ در زر و نقرہ قدر و قیمت ہماں زر و نقرہ را باشد نہ آں خطوط را و مقصود اصلی و محبوب زر و نقرہ بود نہ آں خطوط۔ بلکہ آں خطوط فقط مظہر حسن و قبح زر و نقرہ باشند نہ اصل مقصود ومحبوب و بیع و مرعوب۔

اچھا ہے" (قرآن کریم)

اور ظاہر ہے کہ عطا و بخشش سخاوت کے ملکہ کی علامات میں سے ہے اور جنگ جوئی، جنگ میں بہادری کی علامات میں سے ہے۔ اسی طرح تمام افعال، پوشیدہ اخلاق اور قوتوں کی علامات میں سے ہوتے ہیں اور ان افعال اور آثار کو ان اخلاق اور ملکات کے ساتھ وہی نسبت ہے جو کہ کسوٹی کی لکیروں کو سونے اور چاندی کے ساتھ۔ پس جیسا کہ سونے اور چاندی میں، اسی سونے اور چاندی کی قدر و قیمت ہوتی ہے نہ کہ ان لکیروں کی اور اصلی اور پسندیدہ مقصد سونا اور چاندی ہی ہوتے ہیں نہ کہ وہ لکیریں بلکہ وہ لکیریں سونے اور چاندی کی اچھائی اور برائی کو صرف ظاہر کرنے والی ہوتی ہیں۔ نہ کہ اصل مقصد اور محبوب اور مطلوب و مرغوب ہوتی ہیں۔

ہمیں ساں قصہ دین است۔ اصل محبوب ومقصود و مطلوب اخلاق مرضیہ اند نہ اعمال و در بازار آخرت در اصل قدر و قیمت ہماں اخلاق را باشد نہ ایں اعمال را۔ ایں اعمال مظہر آں اخلاق وملکات اند نہ بذات خود محبوب و مرضی۔ اندریں صورت ضرور است کہ ہمہ اخلاق و ملکات و قوای رسولاں محبوب و مرضی خدا تعالیٰ باشند۔ ایں نتواں شد کہ بعضی از انہا مجملہ مرضیات باشند وبعض ازاں خلاف مرضی۔ ورنہ اطلاق ارتضیٰ

اسی طرح سے دین کا قصہ ہے۔ اصل محبوب اور مقصود اور مطلوب اچھے اخلاق ہیں نہ کہ اعمال[1]۔ اور آخرت کے بازار میں در اصل انہی اخلاق کی قدر و قیمت ہوگی نہ کہ ان اعمال کی۔ یہ اعمال تو ان اخلاق اور عادات کو ظاہر کرنے والے ہیں نہ کہ بذات خود محبوب اور پسندیدہ ہیں اس صورت میں ضروری ہے کہ پیغمبروں کے تمام اخلاق، عادات اور قوتیں خدا تعالیٰ کو پیاری اور پسندیدہ ہوں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض تو ان میں سے پسندیدہ ہوں اور ان میں سے بعض مرضی کے خلاف

---

[1] اس لئے کہ اعمال اچھے اخلاق سے صادر ہو سکتے۔ اگر اخلاق اچھے نہ ہوں گے جو اعمال کا منبع اور سرچشمہ ہیں تو ان سے اچھے اعمال سرزد نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا مقصود اعلیٰ اخلاق ہیں نہ کہ اعمال۔ مترجم

باطل گردد۔ بگر دانی کہ اندریں صورت معصومیتِ انبیاء از صغائر و کبائر ضروری است۔ و از انجا کہ بعد از نفی بایراد مِنْ رَّسُوْلٍ کہ دراں مِنْ بیانیہ آوردہ اند بیان ایں معنی فرمودہ اند کہ ہر کہ مصداق مَنِ ارْتَضٰی باشد رسول شدنش ضروری ست۔

ہمہ فہمیدہ باشند کہ سوا انبیا کسی را بمعصومیت یعنی صدورِ عصیاں صغیرہ باشد یا کبیرہ صفت نتواں کرد۔

مگر غرضم از صدور ایں است کہ مصدرِ معصیت یعنی قوتیکہ مقتضائش عصیاں باشد در خمیر بود نہ اینکہ مثل آب گرم کہ معروض حرارتِ خارجہ از ذات خود میتواں شد، معروضِ عصیاں از خارج ہم میتواں شد آری باوجود امکان عروضِ عصیاں انبیاء را از عروض آں نگاہ میدارند۔

چنانچہ فرمودہ اند

كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَالْفَحْشَآءَ

ہوں۔ ورنہ ارتضٰی کا مطلق ہونا بیکار ہو جاتا ہے

مگر تمہیں معلوم ہے کہ اس صورت میں چھوٹے اور بڑے گناہوں سے انبیاء کا پاک ہونا ضروری ہے اور ارتضٰی کے بعد مِنْ رَّسُوْلٍ کو لاکر کہ اس میں مِنْ بیانیہ لائے ہیں اس مطلب کو بیان فرمایا ہے کہ جو شخص بھی خدا کا پسندیدہ ہوگا اس کا رسول ہونا ضروری ہے۔

سب نے سمجھ لیا ہوگا کہ انبیا کے سوا کسی کو بھی گناہ سے پاک ہونے کے ساتھ خواہ گناہ چھوٹا ہو یا بڑا متصف نہیں کر سکتے کہ اس سے گناہ کا صادر ہونا ممکن نہ ہو۔

مگر میری غرض گناہ کے صادر ہونے سے یہ ہے کہ گناہ کا منبع یعنی وہ قوت کہ اس کا تقاضہ گناہ ہوتا ہے خمیر میں ہو نہ یہ کہ گرم پانی کی مانند کہ باہر کی گرمی اس کی اپنی ذات کو لگ سکتی ہے بیرونی گناہ سے وہ ملوث نہیں ہو سکتا۔ ہاں گناہ کے انبیاء کو لگ جانے کے ممکن ہونے کے باوجود، انبیاء کو گناہ کے چھو جانے سے محفوظ رکھتے ہیں۔

چنانچہ فرمایا ہے۔

"اسی طرح تاکہ ہم اس سے بُرائی اور بے حیائی کو[1]

---

[1] یہ آیت یوسف علیہ السلام کے قصے میں اس مقام سے ہے جبکہ عزیز کی بیوی زلیخا نے یوسف علیہ السلام سے اپنی خواہش پوری کرنے کا ارادہ کیا۔ پوری آیت یہ ہے وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ ۚ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ ۭ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَالْفَحْشَآءَ ۭ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ ۝ (پارہ ۱۲ سورہ یوسف رکوع ۳) (ترجمہ:- اور عزیز کی عورت نے یوسف علیہ السلام کے ساتھ ارادہ کیا اور یوسف ؑ بھی ارادہ کر لیتے اگر اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے۔ اس طرح تاکہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو پھیر دیں۔ بے شک وہ ہمارے مخلص بندوں میں سے تھا۔ (تفصیل اجس عورت نے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو۔

اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِیْنَ۔

(قرآن کریم)

مگر آنکہ بعض اقسام معصیۃ از سوء و فحشاء ہم خارج باشند بالجملہ ایں آیت بر امکان عروض ہم دلالت دارد - ورنہ صرف بچہ کار آمدی۔ در محفوظ ماندن انبیاء ہم شاہد است ورنہ صرف بیکار رفتی۔

بہرحال معصومیت بمعنی مذکور مخصوص بانبیاء است اولیاء را ہم شریک اوشاں دریں صفت نتواں گفت۔

چنانچہ جملہ

اِنْ اَوْلِیَآؤُهٗۤ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ۔

کہ بتعریف اولیا فرمودہ اند بریں معنی اشارہ دارد۔

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال ایں کہ متقون صیغہ اسم فاعل

پھیر دیں بے شک وہ ہمارے بااخلاص بندوں میں سے تھا۔ (قرآن کریم)

مگر یہ کہ گناہ کی بعض قسمیں برائی اور بے حیائی سے باہر ہوتی ہیں۔ تاہم یہ آیت انبیاء کو گناہ چھو جانے پر دلالت کرتی ہے۔ ورنہ گناہ کا بنی سے پھیر دینے کا کیا مطلب ہو سکتا ہے اور یہی آیت انبیا کے محفوظ رہنے کی دلیل ہے ورنہ گناہ کا بنی سے پھیر دینے اور ہٹا دینے کا مقصد فوت ہو کر رہ جاتا ہے۔

بہرحال مذکورہ معنی میں گناہوں سے پاکی صرف انبیاء کے ساتھ خاص ہے۔ اولیاء کو ان انبیاء کے ساتھ اس صفت معصومیت میں شریک نہیں کہہ سکتے جیسا کہ آیت (ذیل)

"وہ نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر پرہیزگار لوگ"

کہ اولیا کی تعریف میں اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے اس معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

اجمال کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متقون اسم فاعل

احاشیہ آمدہ بقیہ صفحہ سے) یوسف علیہ السلام کو اپنے لئے پھسلانا چاہا وہ عزیز مصر کی بیوی تھی۔ عزیز مصر کے جلوداروں کے سردار کا لقب ہوتا تھا۔ عزیز مصر کا نام فوطی فار تھا اس کی بیوی کا نام راعیل یا زلیخا تھا۔ اس وقت بادشاہ مصر ریان بن دلید تھا۔ یورپین مورخین نے اس کا نام ای پونس (E-PONAS) لکھا ہے۔ عربی والوں نے عزیز مصر کے نام فوطی فار کو اطفیر یا قطفیر سے بدل کر معرب کر لیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یوسف علیہ السلام کی زلیخا سے شادی کے بارے میں قرآن و حدیث اور بائبل سب خاموش ہیں۔ البتہ اون کا رہنے والا ایک مذہبی پیشوا جس کا نام نوطی فرع تھا جو نام فوطی فار سے ملتا جلتا ہے اس کی بیٹی آسناتھ نامی سے حضرت یوسف علیہ السلام کی شادی ہوئی۔ اس کے پیٹ سے یوسف علیہ السلام کے دو لڑکے پیدا ہوئے ایک کا نام منسی یا منسا یا اور دوسرے کا نام افرائیم تھا۔ توریت میں ہے کہ منسی نام اس لئے رکھا کہ خدا نے میری مصیبت فراموش کر دی اور افرائیم نام اس لئے رکھا کہ خدا نے مجھے ثمردار بنایا۔ الحاصل عزیز مصر کو معزول کر کے ریان نے یوسف علیہ السلام کو وزیر خزانہ بنایا۔ مترجم۔

است وضمیرش راجع سوئے اولیاء ومفعولش ہرچہ باشد محذوف۔ لیکن حاصل اتقا ہمیں اجتناب از معاصی وغیر مرضیات بود۔

کا صیغہ ہے اور اس کی ضمیر اولیاء کی طرف راجع ہے۔ اور اس کا مفعول جو کچھ ہو محذوف ہے۔ لیکن تقویٰ کا حاصل یہی گناہوں اور اللہ کی ناپسندیدہ باتوں سے بچنا ہے۔

ایں بعد بشنو کہ حاصل متقی اینست کہ موصوف بوصف اتقا مبنی للفاعل باشد۔ وپیداست کہ تحقق اتقا مبنی للفاعل بر تعدی الی مفعول ضرور نیست۔

اس کے بعد سُنیئے کہ متقی کا خلاصہ یہ ہے کہ تقوے سے متصف شخص ہو۔ اور ظاہر ہے کہ تقوے کا پایا جانا فاعلی صورت میں مفعول کی طرف متعدی ہونے پر موقوف نہیں ہے۔

وایں بداں ماند کہ در ایام برشگال مثلاً وقت رفتن خود را از افتادن باز میدارند وبا ایں ہمہ گاہی پای رونده می لغزد واز پا می افتد۔ وبریں بنا دیگراں میگویند کہ من ہرچند خود را از افتادن نگاہداشتم مگر نتوانستم۔

اور یہ اسی کے مانند ہے کہ برسات کے موسم میں مثلاً چلتے پھرتے وقت لوگ اپنے آپ کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود کبھی گذرنے والے کا پاؤں پھسل جاتا ہے اور وہ گر پڑتا ہے اسی بنا پر دوسروں سے گرنے والا کہتا ہے کہ میں نے اپنے آپ کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی بہت کوشش[1] کی مگر محفوظ نہ رکھ سکا۔

غرض ازیں تعریف کہ در کلام اللہ مذکور شد عدم امکان صدور معاصی نمی بر آید۔ آری بشہادت ہمچو آیت۔

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ

غرض اس تعریف سے کہ جو کلام اللہ میں ذکر کی گئی ہے۔ (اولیا سے) گناہوں کے صادر ہونے کا ممکن نہ ہونا نہیں نکلتا ہے۔ ہاں اس آیت کی شہادت کی بنا پر۔

"ثابت[2] رکھتا ہے اللہ ان لوگوں کو جو ایمان لائے

---

[1] کوشش کے باوجود متقیوں سے گناہ کے ٹپک پڑنے کی جو تشبیہ حضرت قاسم العلوم نے دی ہے وہ علمی دنیا میں اہل تقوے کی وکالت کا بہترین اور ان کی پوزیشن کا اعلیٰ ترین سرمایہ ہے۔ اس مثال نے متقین کی حالت کا صحیح نقشہ ہمارے سامنے پیش کرکے علمی حجاب اٹھا دیا ہے۔ مترجم

[2] پارہ ۱۳ سورۂ ابراہیم رکوع ۴، قول ثابت سے مراد کلمہ لا الٰہ الا اللہ ہے۔ اس کلمے کے پڑھنے والے اور اعتقاد رکھنے والے کو اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں کفر کی لغزش سے بچا کر ایمان پر قائم رکھتا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے۔ اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا۔ دونوں آیتوں کا ثمرہ ایک ہی ہے۔ مترجم

التَّابِتِ فِی الحَیٰوۃِ الدُّنیَا وَفِی الاٰخِرَۃِ

(قرآن کریم)

محفوظ ماندن اوشاں از معاصی می برآید۔
زیراکہ اطلاق اٰمنُوا اشارہ بکمال ایمان می کند
فرمودہ اند۔

المطلق یراد بہ الفرد الکامل

(مقولہ)

وپیدا است کہ کمال ایمان باولایت دمساز است
بازباء، استعانت در بالقول الثابتِ
بریں امر دلالت دارد۔ کہ آنچہ براں ثابت
میدارند آں چیز دیگر است۔

لیکن پیدا است کہ آنچہ در تحقق قول
ثابت یعنی

لا الٰہ الا اللہ

را دخل است، ہمیں طاعت وتقویٰ است۔
نظر بریں اگر گویند کہ مومناں کامل بابرکت

قول ثابت (یعنی لاالہ الا اللہ) کے ذریعہ دنیا و آخرت
کی زندگی میں۔"

ان اولیاء کا گناہوں سے محفوظ رہنا ظاہر ہوتا ہے
کیونکہ اٰمنوا کا مطلق ہونا کامل ایمان ہونے کی طرف
اشارہ کرتا ہے جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے کہ
"مطلق[1] بول کر اس سے اس صفت کا کامل فرد
مراد ہوتا ہے۔"

اور ظاہر ہے کہ ایمان کا کمال ولایت کے ساتھ ساتھ
پایا جاتا ہے۔ پھر "بالقول الثابت" میں باء جو کہ
مدد[2] طلب کرنے کے لئے اس بات پر دلالت کرتی
ہے کہ (اللہ تعالیٰ اولیا کو) جس چیز پر ثابت قدم رکھتے
ہیں وہ اور ہی چیز ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ وہ چیز جس کے پائے جانے
میں قول ثابت یعنی

لا الٰہ الا اللہ

کو دخل ہے، یہی بندگی اور پرہیزگاری ہے۔
اس پر نظر رکھتے ہوئے اگر کہیں کہ کامل مومن لوگوں کا

---

[1] یہ اہل علم کا ایک مسلم اصول ہے کہ جب کسی جنس یا شخص یا چیز کو تحریر یا تقریر میں مطلق طور پر بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا سب سے اعلیٰ فرد مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر نجم بولا جائے تو اس کا فرد کامل یعنی آفتاب مراد لیں گے۔ اسی طرح اگر جنگل کے کسی بہادر جانور کا ذکر مطلق طور پر کیا جائے تو اس کا فرد کامل شیر مراد لیا جائیگا۔ مترجم

[2] عربی اور فارسی میں کئی حروف کئی کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ حرف (ب) بھی عربی میں کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے ان معانی میں سے ایک معنی حرف (ب) کے ذریعہ مدد حاصل کرنے کے لئے آتے ہیں۔ جیسے بسم اللہ میں (ب) مدد کے لئے بھی ہو سکتی ہے یعنی اللہ کے نام کی مدد سے میں شروع کرتا ہوں۔ اسی طرح بالقول الثابت میں با مدد حاصل کرنے کے لئے ہے یعنی قول ثابت کی مدد سے۔ مترجم

بر طاعت و تقویٰ ثابت میدارند، بجاست و ظاہر ست کہ ایں وقت محفوظیت از معاصی ضرور است۔

باقی وجہ تخصیص معصومیۃ بہر انبیاء و محفوظیت بہر اولیاء با آنکہ ہر دو متحد المفہوم می نمایند در خور ایں مجالہ نیست ورنہ انشاء اللہ دریں بارہ ہم چیزی رقم میزدم۔

شبہ باقی ماند اینکہ ایں جرائم مسلم الثبوت از کجا خاستند اگر مادہ مذکور نبودے صدور جرائم محال بود۔

جواب جوابش اینست کہ افعال را رو بدو سو است۔ یکی نیت و مبادی آنکہ آنرا مصدر افعال تواں گفت۔ دوم[2] پیکر د ہویات آں تواں خواند لیکن پیداست مصدر و مظہر را یک و تیرہ نداشتہ اند یک فعل بیک مظہر عیاں شد۔ و انواع نیات بلکہ مدارج یک نوع ہم ازل

کی برکت سے بندگی اور پرہیزگاری پر ثابت رکھتے ہیں تو درست ہے اور ظاہر ہے کہ اس وقت گناہوں سے حفاظت ضروری ہے۔

باقی انبیا کے لیے معصوم ہونے کی خصوصیت اور اولیاء کے لئے حفاظت[1] کی تخصیص، باوجودیکہ دونوں کا مطلب ایک ہی معلوم ہوتا ہے اس خط میں واس مضمون کے لکھنے کی گنجائش نہیں۔ ورنہ انشاء اللہ اس بارے میں بھی کچھ لکھتا۔

شبہ باقی رہی یہ بات کہ یہ دلیل سے مانے ہوئے جرائم کہاں سے پیدا ہو گئے جبکہ مادہ مذکورہ گناہ کا نہ تھا تو جرائم کا صادر ہونا محال تھا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ افعال کا رخ دو چیزوں کی طرف ہوتا ہے ایک[1] تو نیت اور اس کی ابتدائی باتوں کی طرف کہ ان کو افعال کا مصدر کہہ سکتے ہیں۔ دوسرے[2] اس فعل کا وجود اور اس کی جزئی صورتیں کہ اس کی مظہر کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ فعل کے صادر ہونے کی جگہ اور اس کے ظاہر ہونے کی جگہ کو ایک

---

[1] عصمت۔ انبیاء کے لیے اور حفاظت اولیاء کے لئے ہونے کو علماء نے اس طرح واضح کیا ہے کہ برائی کو انبیاء سے دور رکھنے کا نام عصمت ہے اور متقیوں کو برائی سے دور رکھنے کا نام حفاظت ہے۔ گویا عصمت میں برائیوں کو معصوم سے دور رکھا جاتا ہے اور حفاظت میں محفوظ کو برائیوں سے دور رکھا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں تعبیر کیا جائے کہ انبیاء ارادہ کرتے ہی نہیں اور اولیاء ارادہ کر لیں تو حفاظت کی جاتی ہے لیکن اگر لغزش ہونے لگے تو بچتے بچتے پاؤں پھسل سکتا ہے۔ لیکن انبیاء کا پاؤں پھسل نہیں سکتا ان کو تھام لیا جاتا ہے۔ یہ میری ذاتی رائے ہے جو میں نے بعض اولیاء کے پائے ثبات میں لغزش سے واقفیت کی بنا پر ظاہر کی ہے۔ مترجم

متفاوت. اندریں صورت میتواں شد کہ پیکری و مظہری دریوزہ گر مصادر شتی باشد.

ہی طور پر نہیں رکھا ہے۔ ایک فعل کا ایک ہی مظہر ہوتا ہے اور نیتوں کی مختلف قسمیں بلکہ ایک ہی قسم کی نیت کے مختلف درجے بھی اس کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ معصیت کا ایک مجسمہ اور ایک مظہر گناہ کے متعدد دروازوں کا سوالی ہو۔

ہاں ازیں قدر انکار نتواں کرد کہ بعض مظاہر ارتباط طبعی با بعض مصادر دارند۔ وازیں جہت درصورت صدور آں از مصدر دیگر بینندہ را بغلط اندازد و خود با مصدر دیگر سازد۔ مثلاً

ہاں اتنی بات سے انکار نہیں کر سکتے کہ گناہوں کے بعض مظاہر بعض مصادر سے طبعی ربط رکھتے ہیں۔ اور اس سبب سے اس کا دوسرے مصدر سے صادر ہونا دیکھنے والے کو غلطی میں ڈال دیتا ہے خود دوسرے مصدر کے ساتھ موافقت کر لیتا ہے۔ مثلاً

پیکر صلوٰۃ اعنی ایں صورت خاصہ از رکوع و سجود علاقہ طبعی با مصدر خاص کہ اخلاص است میدارد۔ وبا اینہمہ با مصادر دیگر اعنی نیات فاسدہ نیز گاہے خود راہی سپارد۔ واز زیر پردہ نیات دیگر مثل ریا و سمعہ سری برآرد۔ لیکن بوجہ ہماں علاقہ طبعی کہ مذکور شد در بادی النظر بر اخلاص کہ عین تعبد است محمول میشود۔ ہمیں است کہ در حق منافقاں سرمایۂ اطمینان و امن شد۔ ورنہ در کفر اوشاں چہ کمی بود کہ آب تیغ جند اللہ نچشیدند۔

نماز کا ڈھانچہ یعنی یہ خاص شکل جس میں رکوع اور سجدہ ہے خاص مصدر کے ساتھ جو کہ اخلاص ہے طبعی تعلق رکھتا ہے۔ اور ان تمام کے باوجود نماز کبھی فاسد نیتوں کی جگہ سے بھی صادر ہوتی ہے اور دوسری نیتوں مثلاً ریاکاری اور دکھاوے کی نیت کے ماتحت بھی ظہور میں آتی ہے لیکن اسی طبعی تعلق کی وجہ سے جس کا ذکر ہوا، ظاہری نظر میں اخلاص پر مبنی سمجھی جاتی ہے جو کہ عین عبادت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منافقوں کے حق میں یہ (ریاکاری کی نماز) اطمینان اور امن کا سبب بن گئی ورنہ ان کے کفر میں کیا کمی تھی کہ اللہ کے لشکر کی تلوار کی آب نہ چکھے

ہمیں طور بعض پیکرہا و ہیاکل بعض افعال

اسی طرح پر بعض افعال کی شکلیں اور ڈھانچے مثلاً

---

۱ کسی اچھے یا برے فعل کے صادر ہونے کے سبب یا جگہ کو مظہر کیا گیا ہے۔ مثلاً نماز پڑھنے کا مصدر خلوص ہوتا ہے گویا نماز کا سبب یا مظہر خلوص ٹھہرا۔ ہاں بعض اوقات کسی اچھے یا برے فعل کے ظہور میں آنے کے نیت کے اعتبار سے کئی مظہر اور مصدر بھی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص کسی کو کئی دفعہ یعنی دشمنی، حسد اور عزت و ناموس کے باعث قتل کرتا ہے تو قتل کے کئی سبب یا مظہر ہونگے جو مختلف نیتوں کے باعث قتل کے مصدر بن سکتے ہیں۔ مترجم

رامثل سب وشتم ونقصان مال وجان ودست وگریباں
شدن یکے بدیگرے ودروغ واشباں آں را علاقۂ خاص
باعصیاں است - گوگاہ وبیگاہ مصدر آنہا چیزے
دیگر شدہ باشد - مقاتلۂ جہاد وکشت وخون فساد
وعناد ہر چند ہمرنگ یکدیگر اند لیکن بوجہ آنکہ
ایں قصد را باعناد وفساد اتحادیست طبعی گو
دستاویز بغض فی اللہ ومظہر الطاعت نیز میتواں
شد - ہمیں است کہ بسیاری از انسان صورتاں جہاد
را ظلم وستم انگاشتہ دل از حقیقت دین اسلام
برداشتہ اند -

چوں ایں مقدمہ ممہد شد سخن دیگر کہ ہم
ازاں سرمی زند باید شنید - بحکم :-

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ (حدیث)

و

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَنْظُرُ اِلٰی صُوَرِکُمْ وَ
اَعْمَالِکُمْ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَنْظُرُ اِلٰی قُلُوْبِکُمْ

گالم گلوچ، مال وجان کا نقصان، ایک کا دوسرے سے
لڑنا جھگڑنا اور جھوٹ اور اسی طرح کی دوسری چیزوں
کا گناہ کے ساتھ خاص تعلق ہے اگرچہ کبھی کبھی انکے صادر
ہونیکا سبب دوسری باتیں بھی ہوں - جہاد کی جنگ اور
فساد اور دشمنی کا خون خرابہ ہرچند ایک دوسرے کی شکل
جیسے ہیں لیکن اس وجہ سے کہ اس ارادے کو دشمنی اور
فساد کے ساتھ طبعی اتحاد ہے گو اللہ کے لئے دشمنی کا
وسیلہ اور اطاعت خداوندی کے مظہر بھی ہو سکتے ہیں یہی
وجہ ہے کہ بہت سے انسان کی شکل رکھنے والے لوگ
جہاد کو ظلم وستم خیال کرکے دل کو اسلام کی حقیقت سے
انہوں نے ہٹالیا -

جب اس مقدمہ کی تمہید بیان ہو چکی تو دوسری
بات بھی جو اس سے نکلتی ہے سننی چاہیئے - بحکم (حدیث)

"سوائے اسکے نہیں کہ اعمال نیتوں پر ہیں"[1]

اور

"بیشک اللہ تمہاری صورتوں اور اعمال کو نہیں دیکھتا
لیکن اللہ تمہارے دلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے" بالجملہ

---

[1] یہ مشہور حدیث ہے جس کو بعض علما نے تواتر کا درجہ دیا ہے اور جو صحت کے اعتبار سے یقین کا مرتبہ رکھتی ہے پوری حدیث یہ ہے عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ، اِنَّمَا لِاِمْرِئٍ مَّا نَوٰی فَمَنْ کَانَتْ ہِجْرَتُہٗ اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ فَہِجْرَتُہٗ اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ وَمَنْ کَانَتْ ہِجْرَتُہٗ اِلَی الدُّنْیَا یُصِیْبُہَا اَوِ امْرَاَۃٍ یَتَزَوَّجُہَا فَہِجْرَتُہٗ اِلٰی مَا ہَاجَرَ اِلَیْہِ - بخاری ومسلم (حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اعمال (کے ثمرات) نیتوں پر ہیں اور اس کے سوا نہیں کہ آدمی کو وہی ملے گا جو اس نے نیت کی - پس جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہوئی تو اسکی ہجرت اللہ اور اسکے رسول کے لئے ہے اور جسکی ہجرت دنیا کے لیے یا کسی عورت سے نکاح کیلئے ہوئی تو اسکی ہجرت اسی کے لیے ہے جسکے لئے ہجرت کی مترجم

دنیا بکو او کما قال (حدیث)

مدار اعتبار کاروبار بنی آدم بر مصادر اعنی نیات و مبادی آں خواہد بود۔ حسن یا قبحی کہ در ذات افعال ودیعت نہادہ اند ازاں حساب نخواہند فرمود۔ اندریں صورت نوعی از حسن و قبح از طرف مصادر سوی مظاہر خواہد آمد ولاجرم آں حسن و قبح در حق مصادر لازم ذات در حق مظاہر عارض خواہد بود۔

پس اگر مصادر آں قبیح بالذات و مذموم حضرت رفیع الدرجات است مثل جحود و عناد و تکبر و ہوا و ہوس آنرا گناہ باید پنداشت و ہرچہ مصادر آں حسن بالذات و محمود خالق کائنات است اگر از قسمی است کہ آں را علاقۂ طبعی با مصادر قبیحہ و ذمیمہ است بدو حال متصور است۔

یکی آنکہ غلط فہمی باعث تحرک اخلاق حمیدہ گشتہ کہ ایں پیکر بداں وابستہ است آنرا خطای اجتہادی باید گفت

دوم آنکہ غلط فہمی را دریں سلسلہ مداخلتی نباشد ایں قسم را زلات باید خواند

رسول اللہ نے فرمایا:

آدمی کے کاروبار کے اعتبار کا دارومدار، مصادر یعنی نیتوں اور اس کے مبادی پر ہوگا۔ کوئی اچھائی یا کوئی برائی کہ افعال کی ذات میں امانت رکھی ہے اس کا حساب نہیں فرمائیں گے۔ اس صورت میں ایک قسم کی اچھائی یا برائی مصادر کی طرف سے مظاہر کی طرف ضرور آئے گی۔ اور ضروری طور پر وہ اچھائی یا برائی مصادر کے حق میں لازم ذاتی اور مظاہر کے حق میں لازم عارض ہوگی۔

پس اگر اس فعل کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر برے ہیں اور بلند درجات والی ذات کی بارگاہ میں برے ہیں جیسا کہ انکار، گھمنڈ اور خواہش نفسانی تو ان کو گناہ سمجھنا چاہیئے۔ اور اگر اس کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر اچھے اور کائنات کے خالق کے نزدیک پسندیدہ ہیں تو اگر اس قسم سے ہے کہ اس کو برے مصادر کے ساتھ طبعی طور پر تعلق ہے تو دو حال سے تصور کیا گیا ہے۔

ایک تو یہ کہ غلط فہمی اخلاق حمیدہ کو حرکت میں لانے کا باعث بنی کہ یہ ڈھانچہ اس کے ساتھ وابستہ ہے اس کو اجتہادی غلطی کہنا چاہیئے۔

دوسرے یہ کہ غلط فہمی کو اس سلسلے میں کوئی دخل نہ ہو۔ اس قسم کو لغزشیں کہنا چاہیئے۔

مثالِ اول مناقشۂ حضرت موسیٰ علیہ السلام باحضرت ہارون علیہ السلام و حضرت خضر علیہ السلام است۔

پہلے کی مثال موسیٰ علیہ السلام کا حضرت ہارون[1] علیہ السلام اور حضرت خضر[2] علیہ السلام کے ساتھ مناقشہ ہے۔

١؎ موسیٰ علیہ السلام کا ہارون علیہ السلام کے ساتھ مناقشہ وہ ہے جسکا ذکر قرآن کریم میں ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلام چالیس دن کے بعد کوہ طور سے واپس ہوئے اور قوم نے سامری کے بنائے ہوئے بچھڑے کو پوجنا شروع کر دیا تو موسیٰ علیہ السلام طیش میں آگئے اور اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کی ڈاڑھی پکڑ لی اور ان سے کہا کہ میرے بعد تم قوم کو قابو میں نہ رکھ سکے۔ موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کے الفاظ کو قرآن کریم میں اس طرح ادا کیا گیا ہے۔

قَالَ يٰهٰرُوْنُ مَا مَنَعَكَ اِذْ رَاَيْتَهُمْ ضَلُّوْٓا اَلَّا
تَتَّبِعَنِ ط اَفَعَصَيْتَ اَمْرِيْ ٥ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا
تَاْخُذْ بِلِحْيَتِيْ وَلَا بِرَاْسِيْ ج اِنِّيْ خَشِيْتُ اَنْ
تَقُوْلَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ وَلَمْ تَرْقُبْ
قَوْلِيْ ٥ (پارہ نمبر ١٦ سورہ طٰہٰ رکوع ۵)

موسیٰ علیہ السلام نے کہا اے ہارون تجھے میرے آنے سے جب لوگ گمراہ ہو گئے تھے کس نے روکا کیا تم نے میری حکم عدولی کی۔ ہارون نے کہا اے میرے ماں کے جائے میری ڈاڑھی اور سر کے بال نہ پکڑ مجھ کو یہ اندیشہ ہوا تم کہنے لگو کہ تم نے بنی اسرائیل میں پھوٹ ڈال دی اور تم نے میری بات کا پاس نہ کیا۔

٢؎ خضر علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام کے باہم مناقشے کا قصہ قرآن کریم میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے حدیث میں ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو نہایت موثر اور بیش بہا نصیحتیں فرما رہے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا اے موسیٰ کیا روئے زمین پر آپ اپنے سے بڑا عالم کسی کو پاتے ہیں۔ آپ نے فرمایا نہیں۔ اللہ تعالیٰ کو انکے یہ الفاظ پسند نہیں آئے وحی آئی کہ جس جگہ دو دریا ملتے ہیں وہاں ہمارا ایک بندہ خضر علیہ السلام ہے جو تم سے زیادہ علم رکھتا ہے اللہ تعالیٰ نے انکو کائنات کی جزئیات کا اپنے پاس سے علم دیا تھا۔ اگرچہ شریعت کا علم موسیٰ علیہ السلام کو زیادہ تھا۔ بہر حال خضر علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو ان سے موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ کیا میں تمہارے ساتھ رہ کر کچھ سیکھ سکتا ہوں۔ انہوں نے کہا آپ میرے ساتھ رہ کر صبر سے کام نہیں لے سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا مجھے آپ صابر پائیں گے اور کسی معاملے میں نافرمانی نہ کرونگا۔ چنانچہ دونوں چل پڑے تا آنکہ ایک کشتی میں سوار ہو گئے تو خضر نے کشتی کا ایک تختہ توڑ دیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا اَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ اَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا اِمْرًا تم نے یہ تختہ توڑ کر کشتی والوں کو ڈبونے کا ارادہ کیا یہ تو عجیب ہی بات کی خضر علیہ السلام نے کہا اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا کیا میں نے نہیں کہا تھا کہ آپ میرے ساتھ رہ کر صبر نہیں کر سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا لَا تُؤَاخِذْنِيْ بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِيْ مِنْ اَمْرِيْ عُسْرًا پھر دونوں آگے چل پڑے ایک لڑکے سے ملاقات ہو گئی۔ خضر علیہ السلام نے اس کو قتل کر دیا۔ موسیٰ علیہ السلام سے نہ رہا گیا اور چلا اٹھے اَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا تم نے ناحق ایک پاکیزہ جان کو قتل کر دیا یہ تو بڑی نامعقول بات کی۔ خضر علیہ السلام نے پھر وہی بات کہی کہ آپ میرے ساتھ رہ کر صبر نہیں کر سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا اِنْ سَاَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصٰحِبْنِيْ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

و مثال ثانی معاملہ برادران یوسف علیہ السلام بادشاں وقصہ گریختن حضرت یونس علیہ السلام می نماید چہ مصدر ایں حرکات و باعث صدور آں از اخوان یوسف علیہ السلام محبت دنیا نبود۔ جمع

لَيُوسُفُ وَ اَخُوهُ اَحَبُّ اِلٰى اَبِيْنَا ۔

خود بریں قدر گواہ است کہ باعث ایں حرکات عنایات حضرت یعقوب علیہ السلام بود۔ و ظاہر است کہ حضرت یعقوب علیہ السلام از ملوک روزگار یا امراء وقت و سردار نبودند کہ عنایات ایشاں

دوسرے کی مثال یوسف[1] علیہ السلام کے بھائیوں کا انکے ساتھ معاملہ اور یونس[2] علیہ السلام کے (قوم کے پاس سے) بھاگنے کا واقعہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ برادران یوسف سے ان حرکتوں کا مصدر اور یوسف علیہ السلام کے بھائیوں سے اس سلوک کا صادر ہونا دنیا کی محبت نہ تھی۔ آیت کا حصہ لَيُوسُفُ وَاَخُوهُ اَحَبُّ اِلٰى اَبِيْنَا "البتہ یوسف[3] اور ان کا بھائی (بنیامین) ہمارے باپ کو پیارے ہیں۔"

خود اتنی بات پر گواہ ہے کہ ان حرکتوں کا سبب حضرت یعقوب علیہ السلام کی عنایتیں تھیں۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام زمانے کے بادشاہوں یا وقت کے امیروں اور سرداروں میں سے نہ تھے کہ

(بقیہ حاشیہ) قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَّدُنِّىْ عُذْرًا یعنی اگر اس کے بعد میں سوال کروں تو مجھے ساتھ نہ رکھنا۔ پھر دونوں چل پڑے حتیٰ کہ ایک گاؤں کے لوگوں کے پاس پہنچے اور ان سے کھانا مانگا انہوں نے انکار کر دیا۔ وہاں ایک دیوار دیکھی جو گرا چاہتی تھی اس کو خضر نے سیدھا کر دیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْرًا یعنی اگر آپ چاہتے تو اس پر معاوضہ لے سکتے تھے تاکہ ہم کھانا کھا سکتے۔ بالآخر یہ ساتھ ٹوٹ گیا۔ یہ ہے وہ مناقشہ جو خضر اور موسیٰ علیہما السلام کا ہوا۔ (قرآن کریم پارہ ۱۵، ۱۶ سورۂ کہف) مترجم

[1] یوسف علیہ السلام کے ساتھ انکے بھائیوں کا معاملہ لوگوں میں مشہور ہے کہ ان کو کنوئیں میں ڈالدیا گیا اور ان کو بیچا گیا یہاں تک کہ وہ مصر میں جا کر فروخت ہوئے۔ مترجم

[2] یونس علیہ السلام کا معاملہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے قوم کو سمجھایا لیکن انہوں نے تکذیب کی۔ بالآخر ان کو عذاب کی دھمکی دیکر چلے گئے اور اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار نہیں کیا۔ قوم نے توبہ کی اور عذاب سے بچ گئے یونس علیہ السلام کو ملاح نے دریا میں ڈالدیا اور انکو مچھلی نے نگل لیا۔ پھر اللہ کے حکم سے مچھلی نے اگل دیا۔ مترجم

[3] یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنی میٹنگ میں کہا اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عُصْبَةٌ ۗ اِنَّ اَبَانَا لَفِىْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝ (پارہ ۱۲ سورۂ یوسف رکوع ۲) مترجم

بکمال یوسف علیہ السلام موجب حصول مناصب دنیوی بشند وازیں باعث عرق حسد برادران بجوش می آید- نی ، بلکہ توجہ حضرت یعقوب علیہ السلام مورث برکات دینی بود- و موجب حصول مقاصد یقینی- زیں باعث برادران او شاں را حسد از دل سرزد- و میدانی کہ حسد از لوازم محبت و آثار آنست ہر قسم محبت کہ باشد پس اگر محبت دنیوی ست حسد نیز لازم وے و در حکم و اعتبار تابع آں خواہد بود- و اگر محبت خداوندی ست ہمچناں حسد آں ہماں حساب شمردہ خواہد شد-

انکی عنایتیں یوسف علیہ السلام کے حال پر دنیا کے جاہ و منصب کے حصول کا باعث ہوتیں- اور اسی سبب سے بھائیوں کے حسد کی پسلی پھڑک اٹھتی، نہیں بلکہ حضرت یعقوب علیہ السلام کی توجہ دینی برکتوں کا سبب اور یقینی مقاصد کے حصول کا باعث تھی- اس سبب سے انکے بھائیوں کے دل سے حسد نے سر نکالا- اور تمھیں پتہ ہے کہ حسد محبت کے لوازمات اور اس کے آثار میں سے ہے خواہ کسی قسم کی بھی محبت ہو- پس اگر دنیوی محبت ہے تو حسد بھی لازم ہے اور حکم اور اعتبار میں اس محبت کے تابع ہوگا اور اگر محبت خداوندی ہے تو اسی طرح اسکا حسد اسی حساب میں شمار ہوگا-

بالجملہ ایں رشک او شاں از آثار محبت خداوندی می نماید- آری پیکر نازیبا در بر گرفتہ- ظاہر بیناں ایں را جرمیہ خوانند و مرتکبیں را گناہ گار انگارند- و بندۂ گمنام ایں را از قسم زلات می شمارد- و ہمیں است کہ مغفور شدند- ورنہ فساد ذات البین را حالقہ فرمودہ اند- و از ینجا یہ معنی لَاحَسَدَ اِلَّا فِی اثْنَیْنِ

بالجملہ یہ انکا رشک محبت خداوندی کے آثار میں سے دکھائی دیتا ہے- ہاں اس حسد نے نامناسب صورت اختیار کرلی- ظاہری دیکھنے والے اسکو جرم کہتے ہیں اور اس فعل کا ارتکاب کرنے والوں کو گنہگار خیال کرتے ہیں اور یہ گمنام (راقم) اس کو لغزشوں کی قسم سے شمار کرتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ بخشے گئے- ورنہ آپس میں فساد کو احادیث میں الایمان پر استرا پھیر تصد الاعزایا گیا ہے اور یہیں سے اس حدیث کے معنی کہ :- لَاحَسَدَ اِلَّا فِی اثْنَیْنِ

لَاحَسَدَ اِلَّا فِی اثْنَیْنِ

"نہیں ہے حسد مگر دو چیزوں میں"[1]

---

[1] پوری آیت یہ ہے عَنْ اِبْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم لَاحَسَدَ اِلَّا فِی اثْنَیْنِ رَجُلٌ اٰتَاہُ اللّٰہُ مَالًا فَسَلَّطَہٗ عَلٰی ھَلَکَتِہٖ فِی الْحَقِّ وَرَجُلٌ اٰتَاہُ اللّٰہُ الْحِکْمَۃَ فَھُوَ یَقْضِیْ بِھَا وَ یُعَلِّمُھَا -

بخاری ومسلم- مشکوٰۃ کتاب العلم (نہیں ہے حسد مگر دو میں- ایک وہ آدمی کہ اللہ نے اسکو مال دیا تو اسکو حق کی راہ میں صرف کیا اور دوسرا وہ آدمی کہ دی اللہ نے اس کو حکمت وہ اسکے ذریعہ فیصلہ کرتا ہے اور اسکی دوسروں کو تعلیم دیتا ہے- اس حدیث میں حسد سے غبطہ مراد ہے غبطہ اسکو کہتے ہیں کہ دوسرونکی نعمت کے زوال کی خواہش نہ ہو اور اپنے آپکو مل جانیکی تمنا ہو لیکن حسد میں دوسرے سے نعمت کے زوال کی خواہش ہوتی ہے خواہ خود کو ملے یا نہ ملے- حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی راہ میں خرچ کرنیوالا اور دین سکھانے والا دو ایسے شخص ہیں کہ ان پر غبطہ ہوتا ہے کہ ہم بھی ایسے ہی ہو جائیں- مترجم

پیدا شدہ باشد۔ وہم ہویدا شدہ باشد کہ در ایں
حدیث حسد بمعنی خود ست۔ حاجت آں نیست
کہ بمعنی غبطہ گیرند۔

مگر غرضم نہ آنست کہ کاربند ایں قسم حسد ہم
باید شد۔ و بزد و کوب و ایذا رسانی باید پرداخت۔
فی، بلکہ مرادم آنست کہ ایں قسم حسد کہ از آثار محبت
خداوندی است و در عروضش بر طبع کسے را اختیار
نیست۔ بذات خود مذموم نیست۔

از ینجا دریافت کردہ باشی کہ جرم چیزی دیگر
است و زلہ و خطاء اجتہاد چیزے دیگر بلحاظ پیکر
یکی را از قسم دیگر شمردن نشاید۔ وہم دریافتہ
باشی کہ کذب وغیرہ کہ منشا آں ہمیں حسد متفرع
بر محبت خداوندی شدہ باشد در حکم و اعتبار و شمار
ہماں حسد خواہد بود۔ اندریں صورت کذبات اخوان
یوسف علیہ السلام را جرم نباید گفت زلہ باید خواند

ظاہر ہو گئے اور یہ بھی آپ پیدا واضح ہو گیا ہو گا کہ اس
حدیث میں حسد اپنے اصلی معنی میں ہے یعنی دوسرے
سے زوال نعمت غبطہ کے معنی کرنے کی ضرورت ہی نہیں

مگر میری غرض یہ نہیں کہ اس قسم کے حسد پر کاربند
بھی ہونا چاہیئے اور مارنا پیٹنا اور ایذا پہنچانے میں
مشغول ہونا چاہیئے نہیں، بلکہ میرا مطلب یہ ہے
کہ اس قسم کا حسد محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے
اور اس کے طبیعت پر عارض ہونے میں کسی کو اختیار
نہیں ہے (یہ حسد) اپنی ذات سے برا نہیں ہے۔

یہیں سے تمہیں پتہ چل گیا ہو گا کہ جرم دوسری چیز
ہے اور لغزش اور اجتہادی بھول چوک دوسری چیز
ہے ڈھانچے کے اعتبار سے ایک کو دوسری قسم سے
نہیں خیال کرنا چاہیئے ؎۱۔ اور تم نے یہ بھی معلوم کر لیا ہو گا
کہ بھیڑیے کے کھانے کا جھوٹ وغیرہ کہ اس کا منشا
یہی محبت خداوندی پر مرتب ہونے والا حسد ہوا۔ ایسی
حسد کے شمار اور اعتبار اور حکم میں ہو گا۔ اس صورت
میں برادران یوسف علیہ السلام کے کئی دفعہ جھوٹ ؎۲ بولنے
کو جرم نہیں کہنا چاہیئے بلکہ لغزش پکارنا چاہیئے۔

؎۱ یعنی یہ حسد جو برادران یوسف علیہ السلام کو پیش آیا جس طرح بذات خود مذموم نہیں ہے کیونکہ محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے اور اس کے پیش آنے میں نفس امارہ کا دخل نہیں ہے لہذا برادران یوسف علیہم السلام نے حضرت یعقوب علیہ السلام سے جو جنگل سے واپس آکر یہ کذب بیانی کی تھی کہ یوسف علیہ السلام کو بھیڑیے نے کھا لیا لغزش کہا جائیگا نہ کہ جرم۔ مترجم

؎۲ کئی دفعہ جھوٹ بولنا یہ کہ باپ سے کہا کہ ہم جنگل میں کھیلنے جا رہے ہیں یوسف علیہ السلام کو بھی اسی لئے لے جاتے ہیں، حالانکہ ان کو قتل کے ارادے سے لئے جا رہے تھے۔ دوسرا جھوٹ یہ کہ ان کو بھیڑیا اٹھا کر لے گیا۔ تیسرے یہ کہ قمیص کو کہیں اور طرح سے خون میں ملوث کر کے دکھایا کہ دیکھیئے یہ خون کے دھبے قمیص پر موجود ہیں۔ یہ بھی جھوٹ بولا۔ مترجم

باقی وجہ تسمیہ ہم ازیں بیان خواہی دریافت لیکن اینقدر باید نوشت کہ در صورتیکہ مصدر گناہ صغیرہ باشد یا کبیرہ ہماں مادہ شیطانی شد۔ چہ پیش آمد کہ اکابر دین امتناع کبائر پیش و پس نبوت برابر شمردند وصغائر را مخصوص بزمانہ پس نبوۃ داشتند مقتضای اتحاد منشا آں بود کہ ہر دو یکساں می بودند۔

باقی وجہ تسمیہ بھی اسی بیان سے تمہیں معلوم ہو جائے گی۔ لیکن مجھے اتنا لکھ دینا چاہیئے کہ اس صورت میں کہ گناہ کے صادر ہونے کی وجہ خواہ گناہ بڑا ہو یا چھوٹا وہی شیطانی مادہ ہوا۔ آخر کیا ضرورت پیش آئی کہ دین کے بڑوں نے بڑے گناہوں کو تو نبوت سے پہلے اور بعد میں ممتنع ہونے کو برابر خیال کیا اور صغیرہ گناہوں کو نبوت کے زمانے کے بعد خاص رکھا۔ منشا کے ایک ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ دونوں حالتیں برابر ہوتیں۔

جواب در جوابش آنچہ بفہم احقر می آید اینست کہ کبائر بذات خود مقصود می باشند وصغائر ذرائع کبائر می بودند۔ قبح کبائر بہ نسبت صغائر ذاتی میباشد وقبح آں عرضی۔ چہ کبائر را بجز یک مصدر معین مصدرے دیگر نمی باشد۔ وذرائع را مصادر کثیرہ می بود۔ وآنہم لبسا اوقات متبدل می شود۔

جواب اس کے جواب میں جو احقر کی سمجھ میں آتا ہے یہ ہے کہ بڑے گناہ بذات خود مقصود ہوتے ہیں اور چھوٹے گناہ بڑے گناہوں کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ بڑے گناہوں کی برائی چھوٹوں کی بنسبت ذاتی ہوتی ہے اور صغیرہ گناہوں کا قبح عرضی ہوتا ہے۔ کیونکہ بڑے گناہوں کا ایک مصدر معین کے سوا اور دوسرا مصدر نہیں ہوتا ہے اور ذرائع کے بہت سے مصدر ہو سکتے ہیں۔ اور وہ بھی لبسا اوقات بدل جاتے ہیں۔

ہمیں است کہ زنا بہر کہ باشد ممنوع و بوس وکنار با اولاد خود محمود۔ ودانی کہ اندریں صورت کبائر موصوف بالذات وصغائر بالعرض وقابل عروض خواہند بود۔ قبل عروض اطلاع قابلیت بغایۃ عسیر مثل اطلاع موصوف بالذات سہل وآشکار

یہی وجہ ہے کہ زنا جس کیساتھ بھی ہو منع ہے اور اپنے بچوں کو پیار کرنا چومنا چاٹنا اور گود میں لینا پسندیدہ ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ ان صورتوں میں بڑے گناہ ذاتی طور پر موصوف اور چھوٹے بالعرض اور قابل عروض ہونگے گناہ کے عارض[1] ہونے سے پہلے گناہ کی استعداد کی

---

[1] جو گناہ اپنی ذات میں برائی رکھتا ہے یعنی ذاتی طور پر برا ہے اس پر مطلع ہونا آسان ہے لیکن جو گناہ اپنی ذات میں برائی نہیں رکھتا بلکہ بعض جگہ وہ گناہ نہیں اور بعض جگہ گناہ ہے اس پر مطلع ہونا دشوار ہے مثلاً زنا واضح طور پر مذموم ہے کہ ذاتی برائی ہے لہٰذا موجود ہے اور بوس وکنار ذاتی برائی نہیں رکھتا کیونکہ اپنے بچوں کو مشفقانہ طور پر پیار کرنا محمود ہے، اس کے برعکس کسی اجنبی عورت یعنی غیر محرم کو چومنا حرام ہے کیونکہ اسمیں اگرچہ عرضی برائی ہے لیکن وہ گناہ کبیرہ کا باعث بن سکتی ہے اس لئے حرام ہے۔ مترجم

این ست لہذا تحدید حدود کار خداوند معبود ست نبی را ہم اگر ایں علم میسر می آید بذریعہ وحی میسر می آید - وغالباً ۱

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ

ہمیں معنی داشتہ باشد۔ مگر علم حدود کبائر بایں وجہ کہ بوجہ مقصود بودن آں و اشتہار مذمت آں قرناً بعد قرن - وباتفاق انبیاء دراں روشن تر است - چنداں محتاج وحی نیست - بایں وجہ لازم آمد کہ ہم پیش از نبوۃ وہم بعد از نبوۃ ممتنع باشد

باقی ماند صغائر چوں آنہا دراں مرتبہ اشتہار نمی باشند ونہ چناں مقصود و بردی کارگونہ اختفاء دراں راہ یافت کہ بی نزول وحی علم بسیارے ازاں در حکم ممتنع باشد - آخر کیست کہ نمید اند کہ ممانعت ذرائع زنا کہ از حدیث وکلام اللہ می برآید - ہرگز بخیال احدی نمی آید - ہاں بعضے ازاں مثل کذب کہ علم بطلان آں طبعی ست - دربارہ امتناع و انتہا انبیاء ازاں محتاج وحی نیست مگر

خبر نہایت مشکل ذاتی طور پر موقوف کی اطلاع کی طرح آسان اور واضح نہیں ہے اسکے ساتھ حدود کا متعین کر دینا خداوند معبود کا کام ہے نبی کو بھی اگر یہ علم میسر آتا ہے تو وحی کے ذریعہ میسر آتا ہے اور غالباً

اور آپؐ حد بندیوں سے ناواقف تھے اللہ تعالیٰ نے ان حدود کیطرف رہنمائی فرمادی"

کے یہی معنی ہوں۔ مگر بڑے گناہوں کی حدبندیوں کا علم اس کا مقصود ہونا اور اس کی برائی کا مشہور ہونا ہر زمانے میں ہے اور انبیاء کا متفق ہونا زیادہ واضح ہے چنداں وحی کا محتاج نہیں ہے - اس وجہ سے ضروری ہوا کہ نبوت سے پہلے اور نبوت سے بعد بھی گناہ کا ہونا ممتنع ہو۔

باقی رہے چھوٹے گناہ چونکہ وہ اس درجے میں مشہور نہیں ہوتے اور نہ مقصود اس لئے ان گناہوں پر ایک گونہ مخفی ہونے کی صورت پیدا ہو گئی کہ وحی کے نازل ہونے کے بغیر اس کے اکثر حصے کا علم ہونا ممتنع ہونیکے حکم میں ہے آخر کون ہے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ زنا کے ان اسباب کی ممانعت جو حدیث اور قرآن سے معلوم ہوئی ہے - ہرگز کسی کے خیال میں نہیں آسکتی - ان میں سے بعض گناہ جیسا کہ جھوٹ کہ

---

۱ پارہ نمبر ۳۰ - سورہ والضحیٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ کا یہ مطلب ہے جو مولانا قاسم العلوم نے بیان فرمایا کہ آپ اللہ کی ان حدود سے قبل نبوت بے خبر تھے جو بعد نبوت معلوم ہوئیں۔ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ صاحب اپنی تفسیر میں اس آیت کے ماتحت لکھتے ہیں کہ نبوت سے پہلے آپ کو کوئی پروگرام معلوم نہ تھا۔ بعد ازاں عبادات و معاملات کا پروگرام بتایا گیا تاکہ زندگی کی راہ معلوم ہو جائے۔ بالفاظ راقم الحروف - مترجم

ایں ہمہ تا ہماں دم ست کہ جبر بیہ باشد۔ واگر از قسم زلت بود امتناعش در حق ایشاں ممتنع نمی نماید۔ ہاں ایں قدر صحیح کہ قوۃ علمیہ وقوۃ عملیہ از کمالات ذاتیہ بلکہ اصل آں است وکذب بظاہر دلالت بر فساد اول دارد کہ اشرف است۔ وبعد اطلاع تعمد کذب در اخبار دنیوی رافع اعتماد مطلق ست پس خدا را چہ امید کہ وحی بجنسہ خواہد رسانید۔ دبنی نوع را چہ یقین کہ ہر چہ از خدا آوردہ بی کم و کاست آوردہ۔ بایں وجہ کسیکہ کذب مقتضائے طبعش بود نبوت را نشاید۔ لیکن از پاک نہاداں بوقت غلبہ مصدر چنانچہ صدور کبائر ممکن ست وجملہ

اسکے باطل ہونے کا علم فطری ہے انبیاء کا اس جھوٹ سے بچنا اور انکے حق میں اس کا ممتنع ہونا وحی کا محتاج نہیں ہے مگر یہ سب کچھ اسی وقت تک ہے کہ گناہ جرم کے درجے میں ہو۔ اور اگر گناہ لغزش کی قسم سے ہو تو اس کا ناممکن ہونا انکے حق میں ناممکن نہیں دکھائی دیتا ہے۔ ہاں اتنا صحیح ہے کہ علمیہ قوت اور عملیہ قوت ذاتی کمالات میں سے ہے بلکہ اس کی اصل ہے اور جھوٹ ظاہر میں فساد اول پر دلالت رکھتا ہے کہ اشرف ہے۔ اور دنیا کی خبروں میں عمداً جھوٹ کی اطلاع کے بعد مطلق اعتماد کو ختم کر دینے والا ہے۔ پس خدا کو کیا امید کہ نبی وحی کو اسی طرح پہنچادیگا۔ اور لوگوں کو کیا یقین کہ جو کچھ خدا کی طرف سے لایا ہے گھٹائے بڑھائے بغیر لایا ہے اسوجہ سے جو شخص کہ اسکی فطرت کا تقاضہ ہی جھوٹ ہو وہ نبوت کے لائق نہیں ہے لیکن اگر پاک طینت حضرات سے مصدر کے غالب ہونیکے وقت جیساکہ بڑے گناہوں کا ہوجانا ممکن ہے اور جملہ

وَلَا اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ[1] "اگر نہ دیکھ پاتے اپنے رب کی دلیل"

---

[1] یہ سورہ یوسف کا ایک ٹکڑا ہے پوری آیت یہ ہے وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ یعنی زلیخا نے تو یوسف علیہ السلام کیساتھ خواہش نفس کی تکمیل کا پورا ارادہ کر لیا تھا لیکن یوسف علیہ السلام نے ارادہ نہیں کیا کیونکہ اللہ کی حفاظت نے دستگیری کی۔ اگر وہ اللہ کی برہان نہ دیکھتے تو وہ ارادہ کر لیتے۔ وہ برہان کیا تھی۔ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر میں لکھتے ہیں۔

"برہان دلیل اور حجت کو کہتے ہیں یعنی اگر یوسف علیہ السلام اس وقت اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے تو قلبی میلان پر چل پڑتے۔ دلیل کیا تھی زنا کی حرمت و شناعت کا وہ عین الیقین جو حق تعالیٰ نے انہیں عنایت فرمایا یا وہی دلیل جو خود انہوں نے زلیخا کے مقابلے میں اِنَّهٗ رَبِّیْٓ اَحْسَنَ مَثْوَایَ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الظّٰلِمُوْنَ کہہ کر پیش کی۔ بعض کہتے ہیں کہ خدا کی قدرت سے اس وقت حضرت یعقوب علیہ السلام نظر آئے، کہ انگلی دانتوں میں دبائے سامنے کھڑے ہیں۔ بعض نے کہا کہ کوئی تحریر نظر پڑی جس میں اس فعل سے روکا گیا تھا۔ (تفسیر عثمانی)

شاہد برآں کذب و آنہم بطور زلت بدرجہ ادنیٰ ممکن باشد۔ البتہ کبیرہ بوجہ تعین مصدر بطور زلۃ صادر نتواں شد۔ زیں وجہ عصمۃ لازم افتاد۔

ختم شد تقریر عصمت انبیا علیہم السلام

حال کلی

اکنوں حال کلی باید گفت

برادر من! ہر چند ایں ہیچمدان از ہر دو کوچہ منقول و معقول نابلد است مگر بہ نسبت معقول اگر دعوی ناآشنائی محض کنم زیبا است۔ مگر باایں نظر کہ قدوہ و امام دریں فن عقل است نہ نقل اگر بر اقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشاں خبر نیست گو مباد۔ آخر کم وبیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری ایں راہ کافی است بالجملہ امتثال ایماء آں عزیز و پاس خاطر نازک شما ضرور است۔

چناں بذہن ناقصم می آید کہ مفہومات را ذہن و مصادیق را خارج ظرف است۔ در کلی مفہوم کلی منطقی و مصداق کلی طبعی است۔ چوں علم تحقیق چیزی در خبر است و خبر را صدق یا کذب

اس کا گواہ ہے تو جھوٹ اور وہ بھی لغزش کے طور پر ادنیٰ درجے میں ممکن ہے۔ البتہ گناہ کبیرہ مصدر کے تعین کی وجہ سے لغزش کے طور پر بھی صادر نہیں ہو سکتا۔ اسوجہ سے انبیا کے لئے معصوم ہونا ضروری ہوا۔

فقط عصمت انبیا علیہم السلام کی تقریر ختم ہوئی۔

کلی کا حال

اب کلی[1] کا حال بیان کرنا چاہیئے

میرے بھائی! ہر چند یہ ناچیز علوم نقلیہ اور عقلیہ کے کوچے سے ناواقف ہے مگر علوم عقلیہ منطق و فلسفہ وغیرہ کے متعلق اگر مطلق ناواقفیت کا دعویٰ کرے تو درست ہے۔ مگر اس خیال کے پیش نظر کہ علوم عقلیہ میں امام اور پیشوا عقل ہے نہ کہ نقل تو پھر اگر اگلے لوگوں کے اقوال پر نظر نہیں ہے یا ان کے خیالات سے مجھے اطلاع نہیں ہے تو نہ سہی، آخر تھوڑی[2] بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے بخشی ہے اس راہ کی رہبری کے لئے کافی ہے بالجملہ آپ کے حکم کو بجالانا اور آپکے دل نازک کی خاطرداری ضروری ہے۔

میرے ناقص ذہن میں اس طرح کچھ آتا ہے کہ مفہومات کا ظرف ذہن ہے اور جن پر وہ مفہوم صادق آتے ہیں ان کا ظرف خارج ذہن ہے۔ کلی کا عقلی مفہوم کلی منطقی ہے اور اس کا مصداق کلی طبعی ہے

---

[1] کلی طبعی کی مختصر تعریف اور اسکے متعلق اشارہ ہم مقدمۂ مکتوبات میں کر چکے ہیں، وہاں ملاحظہ فرمایا جائے۔ مترجم

[2] یہاں حضرت قاسم العلوم انکساری کے باوجود اپنی عقلی قوتوں کی وجہ سے وہ مقام رکھتے ہیں کہ کلی طبعی کے متعلق دوسرے علماء کے اقوال یاد نہ ہونیکے باوجود خود کلی طبعی کے پہلوؤں پر گہری نظر رکھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ علوم عقلیہ میں عقل امام ہوتی ہے لہذا جو عقل مجھے عطا ہوئی ہے اسکی روشنی میں کلی طبعی کو میں خوب بیان کر سکتا ہوں۔ اللہ اکبر گویا انکی عقل بھی امامت کا درجہ رکھتی ہے۔ مترجم

لازم در صورت تصادق مفاہیم با مصادیق لازم افتاد کہ چنانکہ مفاہیم بالاتفاق در ذہن موجود اند مصادیق در خارج باشند۔ مگر اندریں صورت معنی خارج و مراد ازاں ظرفے باشد ماوراء ذہن۔ اعنی آنکہ در تحقق حاجت اعتبار معتبر نباشد وچناں دانم کہ جزئیات متشخصہ حصص کلیات طبعیہ مے باشد بمعنی قطعات آں۔ غرض بقدرت کاملہ کلیات طبعیہ را پارہ پارہ کردہ دراحاطہ اعدام گوناگوں میدارند۔ ومصداق جزئی وشخص بیک نظر ہماں پارہ جدا افتادہ می باشد۔ قطع نظر از اعدام لاحقہ وگاہی آں پارہ باآں عدم پیوستہ مخبر عنہ میگردد۔ اندریں صورت آنرا فرد باید گفت نہ جزئی۔

چونکہ خارج میں کسی چیز کے پائے جانیکا علم خبر کہلاتا ہے اور خبر کے لئے صحیح یا غلط ہونا ضروری ہے اس لئے مصداقوں پر مفہوموں کے صادق آنے کی صورت میں ضروری ہوا کہ جیسا کہ مفہومات متفقہ طور پر ذہن میں موجود ہیں تو انکے مصادیق خارج میں موجود ہوں۔ مگر اس صورت میں خارج کے معنی اور اس کی مراد وہ ظرف ہوگا جو ذہن کے علاوہ ہے یعنی وہ چیز کہ جس کے پائے جانے میں اعتبار کرنے والے کے اعتبار کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور میں اس طرح سمجھتا ہوں کہ شخصی جزئیات طبعی کلیات کے حصے ہوتے ہیں یعنی اس کے ٹکڑے۔ غرض قدرت کاملہ کے ذریعہ کلیات طبعیہ کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے رنگارنگ نابودگیوں کے احاطے میں رکھ دیتے ہیں۔ اور جزئی مصداق اور شخص لاحق ہونیوالی نیستی سے قطع نظر ایک ہی نظر میں وہی جدا کیا ہوا ٹکڑا ہوتا ہے۔ اور کبھی وہ[1] ٹکڑا اس نیستی سے مل کر مخبر عنہ بن جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کو فرد[2] کہنا چاہیئے نہ کہ جزئی۔

ہمچنیں اسباب لحوق اعدام اعنی پارہای دیگر کلیات وجزئیات۔ آنرا اگر با وشمارند چناں باید کہ فردش خوانند۔ واگر کسی قصہ را بر گردانند گنجائش انکار نیست۔ چہ

لا مشاحۃ فی الاصطلاحات (مقولہ)

اسی طرح نیستی کے لاحق ہونے کے اسباب میری مراد ہے کلیات وجزئیات کے دوسرے ٹکڑوں سے۔ ان کو اگر اس کے ساتھ شمار کریں تو ایسا چاہیئے کہ اس کو فرد کہیں۔ اور اگر کوئی قصے ہی کو الٹ دے تو پھر انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ

"اصطلاحات کے بارے میں کوئی جھگڑا نہیں ہوا کرتا۔"

---

[1] یعنی اسی عدم سے وابستہ ٹکڑے کو مبتدا اور مسند الیہ بنا دیتے ہیں۔ مترجم

[2] فرد اور جزئی میں یہ فرق ہے کہ جزئی اور شخص کلی طبعی کا ایک حصہ ہوتا ہے اور عدم لاحق سے اسمیں قطع نظر ہوتا ہے لیکن فرد میں عدم لاحق سے وابستہ ہونیکا لحاظ ہوتا ہے۔ انوار

محاکمۂ قاسمی | پس ہر کہ کلی را در خارج موجود بوجود اشخاص گفتہ غلط نگفتہ

نظرش بر شق اول است۔ چہ اندریں صورت وجود اشخاص ہماں وجود کلی است۔ ہاں ازیں سخن ایں فہمیدن کہ کلی در خارج نیست اگر ہست اشخاص اوست کار خوش فہماں است۔ بمقابلہ او شاں اگر گویند کہ در خارج اشخاص نیست اگر ہست کلی است۔ و مراد از اشخاص پارہ کلی معہ قید عدمی یا وجودی گیرند، زیباست۔ چہ ہیئات اجتماعیہ از امور انتزاعیہ است کہ در خارج تنہا بذات خود موجود نیست۔ ہاں امری دیگر است کہ از اشخاص منتزع میشود۔ آنرا اگر تمثال کلی و پیکر کلی گویند بجاست۔

تحقیق ایں سخن اینست کہ سوا وجود مطلق کہ مصداقش بجز ذات خداوندی کیست کہ باشد ہمہ باقتران وجود و عدم صورت گرفتہ اند۔ لاجرم کلی باشد یا جزئی مادر اماده وجودی آں را ہیئتی باشد۔ و بزعم ایں ہیچمداں حقائق ممکنہ ہمیں

محاکمۂ قاسمی | پس[1] جس شخص نے کلی کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود

کہا اس نے غلط نہیں کہا۔ کیونکہ اس کی نظر شق اوّل پر ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اشخاص کا وجود اور کلی کا وجود دونوں ایک ہیں۔ ہاں اس بات سے یہ سمجھنا کہ کلی خارج میں نہیں ہے اگر ہیں تو اس کے اشخاص ہیں۔ یہ خوش فہموں کا کام ہے انکے مقابلے میں اگر کہیں کہ خارج میں اشخاص نہیں ہیں اگر ہے تو کلی ہے اور اشخاص سے مراد کلی کا حصہ کہ اس کے ساتھ عدمی یا وجودی کی قید لگاتے ہیں، درست ہے۔ کیونکہ اجتماعی شکل انتزاعی امور میں سے ہے۔ کہ خارج میں تنہا بذات خود موجود نہیں ہے۔ ہاں کوئی اور ہی امر ہے کہ اشخاص میں سے نکلتا ہے اس کو اگر کلی طبعی کی شبیہ اور کلی طبعی کا ڈھانچہ کہیں تو درست ہے۔

اس بات کی تحقیق یہ ہے کہ وجود مطلق کے سوا کہ اس کا مصداق ذات خداوندی کے سوا کوئی نہیں۔ سب کے سب ہست و نیست سے مل کر صورت اختیار کئے ہوئے ہیں۔ ناچار کلی ہو یا جزئی وجود کے مادے کے سوا اس کی ایک شکل ہوتی ہے اور اس

---

[1] کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے اور اشخاص اور انکے وجود کے ساتھ کلی طبعی کے موجود ہونیکو غلط قرار دیتے ہیں تو شق اول کے مطابق ان کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ مولانا یہ فرماتے ہیں کہ کلی طبعی کا خارج صورتوں میں ذہنی وجود سے ہٹ کر موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کلی طبعی اور خارج میں اشخاص کے ساتھ اسکا وجود دونوں ایک ہی چیزیں ہیں۔ البتہ یہ بھی قاسم العلوم نے صاف فرما دیا کہ کلی طبعی کا وجود خارج میں موجود ہونا درست ہے اور جو اہل علم کلی طبعی کو خارج میں نہیں مانتے اور انکے اشخاص کو خارج میں مانتے ہیں۔ مولانا کو انکے ساتھ قطعاً اتفاق نہیں ہے۔ انوار

هیاکل و صور است که باقتران وجود و عدم پیدا
و منتزع میشوند۔ و آں تمامہا جزئی است
پیکر جزئی باشد یا پیکر کلی۔ چہ پیکر ہر چیز را
ضرور است کہ از ماسوا و آنرا امتیاز دہد۔ و ایں
امر بجز جزئیت صورت نہ بندد۔ و در صورت
اشتراک تمیز کجا۔

وبزعم احقر قول کسی کہ بعینیۃ تشخص رفتہ
یا بانتزاع آں گفتہ بریں پیکرہا نظرش افتادہ
باشد۔ مگر چنانکہ ایں پیکرہا قابل چناں انقسام
نیست کہ برخارج قسمت اصل مقسم صادق آید
ہمچنیں تکثری دیگر حاصل میتواں کرد کہ آنرا تکثر
انطباعی نام می نہم۔

مثالش اگر بکار ست صور مثلث یا مربع را کہ
بجز خطوط متلاصقہ چیزے دیگر نیست پیش نظر داشتہ
تصدیق سخن احقر خوانند چہ صورت مثلث یا
مربع را اگر تقسیم فرمایند آں خطوط را پارہ پارہ
خواہند کرد۔ مگر از مثلث یا مربع باز نشانی نخواہند
یافت۔ ہاں یک صورت مثلث در آئینہ ہای
کثیرہ منطبع میتواں شد۔ لیکن چنانکہ در انطباع
لبسا اوقات کمیت اشیاء ملحوظ نمی ماند بلکہ باندازہ

تا چیز کے خیال میں ہست سے نیست ہونے والی
حقیقتیں یہی ڈھانچے اور صورتیں ہیں کہ ہست و نیست
کے اتصال کے ساتھ پیدا اور ناپید ہو جاتی ہیں اور
وہ تمام کی تمام جزئیات ہیں خواہ پیکر جزئی ہو یا پیکر
کلی۔ کیونکہ ڈھانچہ ہر چیز کے لئے ضروری ہے کہ اسکے
ماسوا سے تمیز دے۔ اور یہ امر جزئیت کے سوا
صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ اور شرکت کی صورت میں تمیز کہاں

اور احقر کے خیال میں اس شخص کا قول جو
جو تشخص کی عینیت کا قائل ہے یا تشخص کے منتزع
ہونے کا قائل ہے اس کی نظر انہی اجسام پر پڑی
ہو گی۔ مگر جیسا کہ یہ اجسام اس قسم کی تقسیم کے قابل
نہیں ہیں کہ خارج[1] قسمت پر اصل تقسیم کیا گیا امر
صادق آئے اسی طرح دوسری کثرت حاصل کر سکتے ہیں
کہ اس کا نام میں تکثر انطباعی رکھتا ہوں۔

اگر اس کی مثال درکار ہے تو مثلث یا مربع
شکلوں کو کہ باہم ملنے والے خطوط کے سوا اور کوئی چیز
نہیں پیش نظر رکھ کر احقر کی بات کی تصدیق کریں۔
کیونکہ مثلث یا مربع کی صورت کو اگر تقسیم فرمائیں تو
ان خطوط کو ٹکڑے ٹکڑے کر دینگے۔ مگر مثلث یا مربع
کا پھر نام و نشان بھی نہ پائیں گے۔ ہاں ایک مثلث صورت
بہت سے آئینوں میں چھپ سکتی ہے لیکن جیسا کہ
منعکس ہونے میں لبسا اوقات اشیاء کی مقدار ملحوظ نہیں

---

[1] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان مکتوبات میں بہت سے اصطلاحی الفاظ اپنی طرف سے وضع کئے ہیں۔ جیسا
کہ ہم مقدمے میں لکھ آئے ہیں۔ چنانچہ یہاں خود واضح فرما دیا ہے کہ تکثر انطباعی کا اصطلاحی نام میں نے خود رکھا ہے۔ مترجم

مرئی ورائی صغر وکبر عارض می شود یک صورت بیک مادہ کبیر می نماید۔ بدیگر مادہ صغیر چنانکہ در تصاویر بنی آدم مشاہدہ باشی۔ ہمچنیں صور کلیات چنانچہ در مجموعۂ حصص کہ کلی طبعی بود متجلی و منطبع بود۔ ہمچناں در یک حصہ ہم ہماں جلوہ می نماید۔ ہمیں است کہ اطلاق آب چنانکہ بر بحر ذخار صحیح است بر قطرہ ہم ہمچناں۔ وجہش ہمیں است کہ اندریں صورت پیکر کلی طبعی ملحوظ و مد نظر میباشد۔

رہتی ہے بلکہ دیکھی گئی چیز اور دیکھنے والے کے انداز کے مطابق چھوٹائی اور بڑائی عارض ہوتی ہے ایک صورت ایک مادے میں بڑی دکھائی دیتی ہے۔ اور دوسرے مادے میں چھوٹی جیسا کہ بنی آدم کی تصویروں میں تم نے دیکھا ہوگا۔ اسی طرح کلیات کی صورتیں جیسا کہ مجموعہ[1] حصص میں کہ کلی طبعی ہوتی ہے ظاہر ہوتی ہیں اسی طرح ایک حصے میں بھی وہی جلوہ دکھائی دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ پانی کا اطلاق جیسا کہ بہت زیادہ پانی والے دریا پر صحیح ہے قطرے پر بھی اسی طرح بولا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس صورت میں کلی طبعی کا جسم ملحوظ اور مدِ نظر ہوتا ہے۔

ازیں تنقیح دانستہ باشی کہ کلی طبعی پارہ کبیر از وجود منبسط میباشد کہ بلباس خاص اعنی پیکر مخصوص آراستہ۔

غرض کلی طبعی چیزی دیگر است و پیکر آں چیز دیگر۔ کلی طبعی بذات خود در خارج موجود است و جزئیات و اشخاص پارہ ہای آں وجود اشخاص

اس تنقیح سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کلی طبعی پھیلے ہوئے وجود کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس میں یعنی مراد ہے کہ ایک خاص جسم میں آراستہ ہے۔

غرض کہ کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا ڈھانچہ دوسری چیز۔ کلی طبعی بذاتِ خود خارج[2] میں موجود ہے۔ اور اس وجود کے ٹکڑوں کے اشخاص اور جزئیات

---

[1] معلوم ہوا کہ کلی طبعی جس طرح اپنے ایک بڑے جز پر صادق ہوتی ہے چھوٹے جز پر بھی صادق آسکتی ہے۔ جس طرح سمندر کہ پانی کا مجموعہ ہے اس کو بھی کلی طبعی کا نام دیا جاسکتا ہے اسی طرح ایک قطرے کو بھی کلی طبعی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس پر بھی پانی کا نام صادق آتا ہے فرق اتنا ہے کہ دریا پھیلے ہوئے وجود کا ایک بڑا ٹکڑا ہے اور قطرہ اس کا ایک چھوٹا فرد ہے مگر کلی طبعی دونوں پر صادق ہوتی ہے۔ جس طرح کسی کا فوٹو بڑا کرلو اور اسی کو چھوٹا کرلیا جائے لیکن دونوں بڑی اور چھوٹی تصویریں صحیح معنی میں ایک ہی شخص کی تصویریں ہیں۔ یہی حال کلی طبعی کا ہے کہ بڑے اور چھوٹے دونوں اجزا پر صادق آتی ہے۔

[2] یہاں حضرت قاسم العلوم نے کلی طبعی کے وجود کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود ہونا بھی ظاہر کیا ہے۔ اور فرمایا ہے کلی طبعی کا وجود وہی اشخاص کا وجود ہوتا ہے۔ مترجم۔

ہماں وجود کلی طبعی است و وجود کلی طبعی ہماں وجود اشخاص وپیکر کلی طبعی کہ آنرا جنس باید دانست۔ چنانچہ از نفس کلی طبعی اگر پیش نظر آید منتزع تواں شد۔ ہمچناں از اشخاص منتزع ست۔ اگر فرق است فرق صغر وکبر است۔

اسی کلی طبعی کا وجود ہے۔ اور کلی طبعی کا وجود وہی اشخاص کا وجود اور کلی طبعی کا پیکر ہے کہ اس کو جنس[۱] جاننا چاہیئے۔ چنانچہ نفس کلی طبعی اگر نظر کے سامنے آئے تو منتزع ہو سکتی ہے اگر کچھ فرق ہے تو چھوٹائی اور بڑائی کا فرق ہے۔

بالجملہ ہر کہ بوجود کلی طبعی در خارج گفتہ ہم غلط نگفتہ۔ وہر کہ بانتزاع آں از جزئیات رفتہ ہم از حق نگذشتہ مستنفد اشارہ ہر یک چیز دیگر ست۔ کسی مصداق ومعروض را پیش نظر داشتہ وکسی عارض وپیکر را قبلہ خود ساختہ ہاں بوجہ قلت تدبر احکام یکی را بدیگری آمیختند

بالجملہ جس شخص نے کلی طبعی کے وجود کو خارج میں کہا ہے اس نے بھی غلط نہیں کہا ہے۔ اور جو شخص اس کے جزئیات سے نکلنے کی طرف گیا وہ بھی حق سے نہیں ہٹا۔ ہر ایک کا نقطۂ نظر الگ الگ ہے۔ کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلہ بنایا۔ ہاں قلت تدبر[۲] کے باعث ایک کے

[۱] صاحب مرقات نے جنس کی یہ تعریف کی ہے الجنس وھو کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماھو کالحیوان فانہ مقول علی الانسان والفرس والغنم اذا سئل عنھا بما ھی ویقال الانسان والفرس ماھما لجواب حیوان

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جنس ایسی چیز کا نام ہے جو مختلف حقیقتوں والی چیزوں پر بولی جا سکے۔ مثلاً انسان اور گھوڑا اور شیر تینوں کی حقیقت مختلف ہے لیکن تینوں کے متعلق جب سوال کیا جائے کہ وہ کیا ہیں تو ایسا جواب دینا جس میں تینوں شامل ہو جائیں جیسے یہ کہیں کہ تینوں حیوان ہیں تو گویا حیوان ایک جنس ہے جس کے ماتحت مختلف الحقائق جانور آتے ہیں لہٰذا حیوان جنس ہے۔ مترجم

[۲] کلی طبعی کے متعلق اہل فن کے جن دو طبقوں میں اختلاف ہے کہ ایک طبقہ کلی طبعی کے خارج میں وجود کا قائل ہے۔ حضرت قاسم العلوم اس کو بھی صحیح تسلیم کرتے ہیں۔ اور جو لوگ خارج میں اس کو نہیں مانتے بلکہ ذہنی قرار دیتے ہیں اور اس کے اشخاص کو خارجی قرار دیتے ہیں ان دونوں پر محاکمہ کرتے ہوئے حضرت قاسم العلوم کی رائے یہ ہے کہ کسی نے کلی طبعی کے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا ہے اور کسی نے عارض اور ڈھانچے کو خیال میں رکھا ہے دونوں درست کہتے ہیں لیکن دونوں میں تدبر کی کمی ہے کہ ایک دوسرے میں غلط ملط کر دینے سے انکو غلط فہمی ہوئی جس غلط فہمی سے حضرت قاسم العلوم بلند وبالا ہیں۔ اللہ اکبر یہ ہیں حضرت قاسم العلوم۔ مترجم

وفتنها انگیختند۔ وَالحمد للہ علی ما ھدانا الی الصواب	احکام کو دوسرے سے ملا دیا۔ اور فتنے برپا کردیے اور تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں اس بات پر کہ اس نے ہمیں راستی کی ہدایت کی۔

(نوٹ) یہ مکتوب ۱۸ ربیع الاول ۱۳۸۸ھ - ۱۵ جولائی ۱۹۶۸ء ۳۲ اساڑھ ۲۰۲۵ بکرمی بروز پیر ۸ بجے صبح لائیلپور میں شروع - اور اختتام ترجمہ ایں مکتوب بتاریخ ۲۷ جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳۰ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ بمقام راولپنڈی بر مکان برخوردار ثریا ۹۸۸ بی سٹیلائٹ ٹاؤن سیدپورہ راولپنڈی بوقت چھ بج کر ۳۳ منٹ شام

چوتھا مکتوب

تعارف یہ مکتوب جو ہم چوتھے مکتوب کے نام سے پیش کر رہے ہیں القاسم کے اصل مکتوبات میں نواں مکتوب ہے لیکن جیسا کہ ہم نے مکرر لکھا ہے کہ ہم نے القاسم کے مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے۔ آسان اور مختصر مکتوبات اول میں رکھے ہیں اور مشکل اور طویل مکتوبات بعد میں ، اس لیئے اس مکتوب کو ہم نے چوتھے نمبر پر رکھا ہے یہ مکتوب مولانا فخرالحسنؒ صاحب گنگوہی کے نام ہے۔ ان کا تعارف پہلے کرایا جاچکا ہے لہذا یہاں ان کے تعارف کی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں ہم نے اپنی مصنفہ کتاب "انوار قاسمی" جلد اول میں جو ابھی نومبر ۱۹۶۹ء میں ادارہ سعدیہ سے شائع ہوئی ہے اس میں بھی مولانا فخرالحسن صاحب کے حالات پر تفصیل سے بحث کی ہے لہذا وہاں بھی مطالعہ کرسکتے ہیں۔

مضمون مکتوب

مولانا فخرالحسن صاحب کے جواب میں اس مکتوب میں سنیوں کے قواعد کے مطابق حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت پر حضرت قاسم العلوم نے نہایت مجتہدانہ، عالمانہ، فقیہانہ اور محققانہ بحث کی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ حضرت مولانا نے جس احتیاط اور اجتہاد سے شہادت امام حسین پر کلام کیا ہے اسکے بعد کسی کو لب کشائی کی گنجائش نہیں رہتی۔ انہوں نے اس مکتوب کے اوّل میں یہ فرمایا ہے کہ مجتہد ائمہ (امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہما) کی طرح ائمہ اہل بیت بھی اجتہادی مقام رکھتے تھے، یہی مقام امام الشہداء امام حسینؓ کا تھا اور مجتہد ائمہ اپنے اجتہاد پر عمل کرنے کے مکلف ہیں، دوسروں کی پیروی انکے لیئے ضروری نہیں۔ البتہ امام سے اجتہادی غلطی ممکن ہے۔

حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کی بیعت نہیں کی تھی۔ چونکہ امام حسین خود اہل حل وعقد میں سے تھے اسلئے اگر دیگر اکابر نے مصلحتاً یزید کی بیعت کر بھی لی تھی تو حضرت امام پر یزید کی بیعت کرنا لازم نہ تھا۔ لہذا جب امام حسینؓ نے یزید کی بیعت ہی نہیں کی تو اس کے خلاف اٹھنا خروج کیونکر ہوا۔ جن لوگوں نے حضرت امام کے خروج پر اپنے قلم کا زور صرف کر دیا ہے وہ تحقیق کے مقام سے بہت دور جا پڑے ہیں۔

علاوہ ازیں یزید کی بیعت پر اجماع نہ تھا۔ جب تک کسی کے بارے میں اجماع نہ ہو جائے اس وقت تک بیعت نہ کرنے والوں پر الزام عائد نہیں ہوتا۔ ہاں جب کسی کی بیعت کے بارے میں اجماع ثابت ہوجائے تو پھر ضروری ہوجاتا ہے کہ اجماع کی پیروی کی جائے۔ نیز اگر اجماع کے منعقد ہونے سے پہلے اگر کسی مسئلے میں اختلاف ہوا ہے تو اجماع منعقد ہوجانے

کے بعد پہلے سے اختلاف کرنے والا اجماع کے خلاف طعنے کی زد میں نہیں آتا۔ پھر مولانا نے اپنے مقدمات میں یہ بھی ایک اصول پیش کیا ہے کہ مطلقاً خلافت کا منعقد ہونا اور بات ہے اور عام خلافت کا منعقد ہونا اور چیز ہے۔ بیعت کا مطلق انعقاد تو ایک دو آدمیوں کی بیعت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے البتہ عام انعقاد تمام اہل حل و عقد کے متفق ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا۔ چونکہ امام حسین رضؓ نے بیعت نہیں کی لہٰذا تمام اہل حل وعقد کا متفق ہونا حاصل نہ ہو سکا۔

پھر اگر خلافت کے تخت پر کوئی فاسق و فاجر چڑھ بیٹھے اور بدعات و معاصی کا بازار گرم ہو جائے یا گرم ہونے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں اگر کوئی صاحب ہمت اٹھ کھڑا ہو اور اس کو خلافت سے علیحدہ کر دے تو اس میں کسی کو مخالفت کا کیا موقع ہے۔ ہاں اگر فاسق خلیفہ کے اتار دینے میں فتنہ عظیم ہو اور دین اور اہل دین کی بے آبروئی کی صورت پیدا ہو جائے تو پھر اسوقت عارضی طور پر خموشی کی اجازت ہے۔ اس صورت میں خلیفہ کو زجر اور تنبیہ کی ضرورت ہے۔ ہاں ایسی صورت میں بھی اگر اپنے رفقاء اعزہ اور اپنی جان پر صدمے کو نظر میں نہ لاتے ہوئے حق کا علم بلند کریں تو یہ ہمت اور اولوالعزمی کی بات ہے اور ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ افضل جہاد جابر بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا ہے۔ ہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ایک شخص فتنوں کا احساس قوی رکھتا ہے اور فاسق خلیفہ کے مقابلے کی ہمت نہیں رکھتا تو ایسے شخص کے لیئے نہ کھڑا ہونا ہی مناسب ہے لیکن اگر کوئی شخص نہیں ڈرتا تو اس کے لیئے مباح ہے کہ وہ خلیفہ کو تخت سے اتار پھینکنے کی کوشش کرے۔ بہرحال یہ اپنی اپنی ہمت کا معاملہ ہے۔

اس بحث کے بعد حضرت مولانا نے فرمایا ہے کہ خلافت کا اہل ہونے کے لیئے اسلام اور قریشیت کافی ہے لیکن صحیح معنی میں خلیفہ ہونے کے لیئے کثرت علم، عمل صالح، حسن تدبر، ہمت اور ترکِ دنیا کی ضرورت ہے۔ اپنے خلیفہ سے سرکشی سخت ممنوع ہے یزید میں عمل صالح اور ترکِ دنیا کا فقدان تھا۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے ولی عہد کیوں بنایا مولانا لکھتے ہیں کہ اسوقت وہ ایسا نہ تھا یا تھا تو ان کے علم میں اسکا فسق نہ آیا تھا۔ علاوہ ازیں امیر معاویہ رضؓ کا نظریہ خلیفہ کے بارے میں یہ تھا کہ انتظام ملکی میں اگر کسی کو سلیقہ زیادہ ہو تو وہ اس پاکباز سے خلافت کا زیادہ اہل ہے جو انتظام کا سلیقہ نہیں رکھتا اس لیے انہوں نے یزید کو ولی عہد بنا دیا مولانا لکھتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ یہ وارد ہوتا ہے کہ یزید کو ولیعہد بنا کر افضلیت کو پسِ پشت ڈال دیا گیا اور افضل کو خلیفہ بنانا افضل ہے نہ کہ واجب۔

حضرت امیر معاویہ رضؓ عنہ کی وفات کے بعد یزید نے پر پرزے نکالے اور فسق و فجور میں مبتلا ہو گیا۔ اسوقت اہل حل و عقد کی رائے مختلف ہو گئی۔ جس کسی کو فتنہ و فساد کا اندیشہ غالب آیا اس نے مجبوراً بیعت کے لیئے ہاتھ بڑھایا اور جن حضرات نے ایک بڑی جماعت کے وعدے پر غلبہ کی امید رکھی مثلاً امام حسین رضؓ اور حضرت عبداللہ زبیر رضؓ نے تو وہ جنگ کے لیئے کھڑے گئے اور انہوں نے درست کیا اور اس اختلاف کی بنیاد صرف غلبہ اور عدم غلبہ پر ہے نہ کہ اصل

فعل کے جائز اور ناجائز ہونے پر اتفاق سے حضرت امام حسینؓ کی تدبیر فیل ہوگئی اور ایسا جنگوں میں ہوا ہی کرتا ہے۔ جیساکہ جنگ بدر اور جنگِ حنین میں مسلمانوں کو عارضی ابتری پیش آئی تھی۔ ان دونوں جنگوں میں جو صحابہ مارے گئے وہ یقیناً شہید ہوئے کہ ان کی نیت اچھی تھی۔

شہادت کی پہلی وجہ

اسی طرح حضرت امام حسینؓ کی نیت بھی ایک فاسق کو خلافت سے علیحدہ کرنے کی تھی جو صالح نیت تھی لہذا اس صورت میں اگر وہ مارے گئے تو شہید ہوئے کیونکہ اعمال کا دار ومدار نیت پر ہے۔

شہادت کی دوسری وجہ

اور اگر پہلی وجہ کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو میدانِ کربلا میں امام مظلوم نے جنگ سے گریز کر کے واپس جانے کا ارادہ کیا تھا لیکن یزید کے لشکر اور سپاہیوں نے انہیں نہیں چھوڑا اور گھیر کر شہید کر دیا اور وہ اس حدیث کے مطابق شہید ہوئے۔

من قتل دون عرضه وماله فهو شهيد — جو اپنی عزت اور مال کے بچانے کے لیے قتل کیا گیا تو وہ شہید ہے۔

چوتھا مکتوب

در تحقیق و اثبات شہادت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ

موافق قواعد سُنیاں

سُنیوں کے اصول کے مطابق حضرت امام حسینؓ کی شہادت کے اثبات اور تحقیق میں

بجواب خط

مولوی فخر الحسن صاحب (گنگوہی) مدرس مدرسہ دہلی

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید المرسلین سیدنا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین بعد حمد وصلوٰۃ اول مقدمات چند مینویسیم کہ ثبوت مدعا و وضوح آں بی آں مقدمات دشوار ست و آں مقدمات ایں ست۔

تمام تعریفیں جہانوں کے پروردگار کے لئے ہیں اور درود وسلام رسولوں کے سردار، ہمارے آقا محمدؐ اور انکی اولاد اور اصحاب، سب پر ہو۔ خدا کی تعریف اور رسولؐ پر درود کے بعد پہلے میں چند تمہیدیں لکھتا ہوں کہ مدعا کا ثبوت اور اسکی وضاحت ان تمہیدوں کے بغیر مشکل ہے اور وہ مقدمات یہ ہیں۔

مقدمات
مقدمہ اول

اول آنکہ حضرت امام حسین و دیگر ائمہ اہل بیت رضوان اللہ علیہم اجمعین نزد اہل سنت مثل دیگر ائمہ مجتہدین امام و مجتہد اند کہ خطاء اجتہادی از وشان ممکن، عقیدہ ما مثل شیعیان نیست کہ امام را خطا محال و غلطی از ان ممتنع باشد۔ ہر چند درین مقام ہمین قدر کافی ست چہ مقام، مقام جواب ست بیان اصول خود بس ست، عرض دلیل ضرور نیست۔ زیرا کہ اعتراض از طرف شیعیان ست و اعتراض بر کسی ہمین ست کہ معارض مذہب و اصول مذہب او اثبات کردہ آید۔ پس اگر گوئیم کہ مذہب ما این نیست کہ میگویند مذہب ما دیگر ست، کفایت میکند۔ ایراد دلیل درین مقام ضرور نخواہد بود۔ اما تاہم اشارہ اجمالی بایں طرف ہم کردہ میروم تا ناظر مناظر طالب حق را از ما ہدایتی باشد و بر متعصب اعتراض و شکایتی۔ در قصہ اُساری بدر معلوم باشد کہ رای نبوی صلی اللہ علیہ وسلم چہ بود و از حضرت خداوندی چہ خطاب آمد۔ و در قصہ نفش غنم معلوم باشد کہ رای[2] حضرت داؤد علیہ السلام چہ بود؟ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ چہ ارشاد فرمود۔ پس چون حال انبیاء علیہم السلام و راجتہاد این است، حال دیگر مجتہدان چہ باشد پس چگونہ نگویند کہ

"اَلْمُجْتَهِدُ يُخْطِئُ وَيُصِيبُ"

مقدمات
پہلا مقدمہ

اول یہ ہے کہ حضرت امام حسین اور دوسرے اہل بیت امام، اللہ کی ان سب پر رضامندی ہو، اہل سنت کے نزدیک دوسرے مجتہد اماموں (امام ابو حنیفہؒ وغیرہ) کی طرح امام اور مجتہد ہیں کہ اجتہادی غلطی ان سے ممکن ہے۔ ہمارا عقیدہ شیعوں کی طرح یہ نہیں ہے کہ امام سے بھول چوک محال اور غلطی ناممکن ہے۔ ہر چند کہ اس مقام پر اسی قدر لکھنا کافی ہے کیونکہ یہ مقام جواب کا مقام ہے۔ اپنے اصول کا لکھ دینا کافی ہے دلیل کا پیش کر دینا ضروری نہیں ہے کیونکہ اعتراض شیعوں کی طرف سے ہے اور کسی پر اعتراض یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے مذہب اور اصول مذہب کے خلاف کسی بات کو پیش کر دیا جائے جو اس کے معارض ہو پس اگر ہم کہیں کہ ہمارا مذہب یہ نہیں ہے کہ لوگ کہتے ہیں ہمارا مذہب اور ہے تو اتنا کہہ دینا کافی ہے۔ اس مقام پر دلیل کا لانا ضروری نہ ہوگا۔ تاہم اجمالی اشارہ اس طرف بھی کر کے میں آگے روانہ ہوتا ہوں تاکہ غور و فکر کرنے والے حق کے طلبگار مناظر کو ہماری طرف سے کوئی ہدایت حاصل ہو جائے اور متعصب پر اعتراض اور الزام عائد ہو جائے بدر کے قیدیوں کے قصے میں معلوم ہونا چاہئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ کیا تھا اور حضرت خدا[2] کی طرف سے کیا فرمایا گیا۔

۱؎ غزوہ بدر ۲ھ میں ستر کافر پکڑے ہوئے آئے۔ آپ نے صحابہ سے مشورہ کیا۔ بعض نے قتل کا مشورہ دیا بعض نے کچھ مال لے کر چھوڑ دینے کا مشورہ دیا۔

اور بکریوں کے جھگڑے[1] میں معلوم ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کی رائے کیا تھی اور "ہم نے سلیمان کو سمجھا دیا" میں کیا حکم فرمایا۔ پس جب انبیاء علیہم السلام کا حال اجتہاد میں یہ ہے تو دوسرے مجتہدوں کا کیا ہوگا۔ اس لیے کیوں نہ یہ کہیں کہ:

"مجتہد خطا بھی کرتا ہے اور ٹھیک فیصلہ بھی کرتا ہے۔"

مقدمہ دوم

دوم آنکہ مجتہداں مامور باتباع اجتہاد خویشتن اند۔ اتباع مجتہدان دیگر روا نیست۔ ورنہ ازیں چہ کم کہ اتباع دیگراں ضرور نیست۔

دوسرا مقدمہ

دوسری بات یہ ہے کہ مجتہد ائمہ اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرنے پر حکم دیئے گئے ہیں۔ ان کے لیئے دوسرے اماموں کی پیروی درست نہیں ہے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ دوسروں کی پیروی ضروری نہیں ہے۔

مقدمہ سوم در حقیقت اجماع

سوم آنکہ حقیقت اجماع ایں ست کہ ہمہ اہل رای یکعصر یا زیادہ در امری بایں طور رای زنند کہ ایں امر بفلاں فلاں وجوہ چنین ست یا چناں نہ فقط

تیسرا مقدمہ اجماع کے متعلق

تیسری بات یہ ہے کہ اجماع کی حقیقت یہ ہے کہ ایک دور یا زیادہ کے تمام اہل رائے کسی معاملے میں اسطرح رائے دیں کہ یہ امر فلاں فلاں دلائل کی بناپر

(آمدہ بقیہ حاشیہ) حضورؐ نے بھی رحم دلی کی وجہ سے اسی رائے کو پسند فرمایا چنانچہ عقبہ نضر اور طعمہ تو قتل کیئے گئے باقی سب قیدیوں سے فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دیا گیا۔ البتہ حضرت ابو العاصؓ کو کچھ لیئے بغیر صحابہ کی رائے سے چھوڑ دیا گیا۔ اس پر یہ آیتیں نازل ہوئیں مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝ یعنی نبی کے شان کے لائق نہیں کہ ان کے قیدی باقی رہیں جب تک کہ وہ زمین میں اچھی طرح خونریزی نہ کرلیں۔ تم تو دنیا کا مال اسباب چاہتے ہو اور اللہ تعالیٰ آخرت کو چاہتے ہیں اور اللہ غالب حکمت والے ہیں۔ (سورۂ انفال پارہ نمبر ١٠ رکوع نمبر ٩)

[1] ایک کھیت میں کچھ لوگوں کی بکریاں جا پہنچیں اور انہوں نے کھیت کھا لیا۔ داؤد علیہ السلام نے کھیت کی لاگت اور بکریوں کی قیمت کو برابر پاکر بکریاں کھیت والے کو دینے کا فیصلہ کر دیا جو شرع کے مطابق تھا لیکن چونکہ اسمیں بکریوں والوں کا بالکل ہی نقصان تھا اسلئے سلیمان علیہ السلام نے دونوں کی رضامندی سے یہ فیصلہ کر دیا کہ چند روز کیلئے بکریاں کھیت والے کو دی جائیں کہ گذارہ کرے اور بکریوں والوں کے کھیت سپرد کیا کہ آبپاشی کریں۔ جب کھیت پہلی حالت کو آگیا تو بکریاں مالکوں کو واپس ہوئیں اور کھیت والے کو کھیت دے دیا۔ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ۝ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ۚ سورہ انبیاء رکوع ٦

عدم مخالفة چنانچه جمله

"ما راه المومنون حسنا فهو

عند الله حسن"

یکی از ماخذهای حجیة اجماع ست، برهمیں امر دلالة میکند
چه رویة دریں جمله رویت قلبی ست نه رویت بصری۔ و
رویت قلبی همیں طور می باشد که عرض کرده شد پس اگر
یکدو کس از علماء ذی رای بامری رفتند و دیگراں مساہلة
کردند و بی آنکه خود هم دراں امر بطور مذکور نگرند اتباع او
شاں اختیار فرمودند لازم یا خود اہل رای نبودند و مقلدانہ
پی رو او شاں شدند ایں را اجماع نباید گفت، و همچنیں
اگر شخصی یا جماعتی برامری بی تنقیح وجوه حلة و حرمة
اصطلاح کردند چنانکه در رسوم می باشد اجماع نخواهد بود۔

اس طرح یا اُس طرح ہے ۔ نہ صرف مخالفت نہ کرنا اجماع
نہیں کہلا سکتا چنانچہ یہ جملہ کہ ۔

جس امر کو مومنین اچھا سمجھیں تو وہ اللہ کے نزدیک
بھی اچھا ہے ۔

جو اجماع کے حجت ہونے کی دلیلوں میں سے ایک
دلیل ہے وہ بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس
جملہ میں دیکھنے سے دل کا دیکھنا مراد ہے نہ کہ آنکھ کا دیکھنا
اور دل کا دیکھنا اسی طریقے سے ہوتا ہے جیسا کہ عرض
کیا گیا پس اگر صاحب رائے علماء میں سے ایک دو عالم کسی
بات کی طرف گئے اور دوسروں نے سستی اختیار کی اور
خود بھی اس کے بغیر کہ اس معاملے میں مذکورہ طریقے سے
غور کریں، انکا اتباع اختیار کیا یا خود صاحب رائے نہ
تھے اور تقلیدی طور پر ان کے پیرو بن گئے تو اسکو اجماع نہ کہنا چاہئے اور اسی طرح اگر کسی
شخص یا کسی جماعت نے کسی امر میں حلال اور حرام ہونے کی وجوہات کی تنقیح کئے بغیر اصطلاح
بنالی جیسا کہ (شادی بیاہ کی) رسموں میں ہوتا ہے تو وہ اجماع نہ ہوگا ۔

مقدمهٔ چهارم

چهارم آنکه اتباع اجماع
مذکور هم بعد تحقق اجماع
لازم ست اگر مسئله قبل تحقق و انعقاد اجماع مختلف
فیه باشد کسانیکه پیشتر از انعقاد اجماع مخالف اجماع کار
کرده اند او شاں مورد طعن مخالفة اجماع نخواهند شد۔

چوتھا مقدمہ

چوتھا مقدمہ یہ کہ اجماع
مذکور کی پیروی اجماع کے
ثابت ہو جانے کے بعد ہی ضروری ہے ۔ اگر کوئی مسئلہ
اجماع کے متحقق اور منعقد ہونے سے پہلے اختلافی ہوگا
تو وہ لوگ جنہوں نے اجماع کے منعقد ہونے سے پہلے،
بعد میں منعقد ہونے والے اجماع کے مخالف کام کیا ہے تو وہ
لوگ اجماع کی مخالفت کے طعنے میں نہیں آئیں گے ۔

مقدمهٔ پنجم

پنجم ۵ آنکه انعقاد مطلق خلافة
چیزی دیگر ست و عموم خلافت
چیزی دیگر توضیحش ایں ست که

پانچواں مقدمہ

پانچواں ۵ مقدمہ یہ ہے
کہ مطلق خلافت کا منعقد
ہونا دوسری چیز ہے اور عام خلافت کا ہونا دوسری چیز ہے اسکی

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَّ كُلُّكُمْ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَّعِيَّتِهٖ ۔

پس بیعت بر راعی مستلزم انعقاد بیعت در حق رعیت اوست و ہمین ست معنی وجوب و لزوم بیعت اہل حل وعقد، پس بیعت، حضرت ابن عمرؓ مثلاً مستلزم وجوب اطاعت در حق حشم و خدم و اتباع اوشان ست از ملازمین و موالی و اولاد وغیرہم، نہ در حق حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و اتباع اوشان و آنکہ گفتہ اند کہ عدد معین در بارۂ اہل حل وعقد مشروط نیست بنا لیش برین ست کہ وجود اہل حل وعقد را قاعدہ معین نیست۔ باعتبار اتفاق کلمہ و تفرق کلمہ اہل حل وعقد قلیل و کثیر می شوند۔ نہ آنکہ برای عموم انعقاد کیف ما اتفق بیعت یکدو کس از اہل حل وعقد کافی ست۔

مثلاً در زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخلافۃ خلفاء[۵] ثلثہ مصداق اہل حل وعقد یک کس بیش نبود مرادم اینست کہ صلح وجنگ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، صلح وجنگ ہمہ اہل اسلام بود و ہمچنیں صلح وجنگ خلفا بعد اتفاق مردم بر خلافت اوشاں صلح وجنگ جملہ رعیت بود و پس ازاں کہ ایں اتحاد مبدل بافتراق

وضاحت یہ ہے کہ :۔

"تم میں سے ہر ایک نگران ہے اور تم میں سے ہر ایک اپنی رعیت کے بارے میں ذمہ دار ہے"۔

اسلئے ہر سردار کا بیعت کرنا اسی کی رعایا کے حق میں بیعت منعقد ہو جانے کا موجب ہے اور یہی معنی ہیں اہل حل وعقد کے بیعت کے واجب ہونے کے۔ پس مثال کے طور پر ابن عمرؓ رضی اللہ عنہ کا یزید کی بیعت کرنا انکے نوکر چاکر اور انکے متبعین کے حق میں بھی اطاعت کا موجب ہے۔ جن میں ملازمین، غلام اور اولاد وغیرہم شامل ہیں لیکن امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے تابع لوگوں کے اوپر واجب نہیں ہے اور علماء نے یہ جو کہا ہے کہ اہل حل وعقد کے بارے میں کسی معین عدد کی شرط نہیں ہے اس کی بنیاد اسی پر ہے کہ اہل حل وعقد کے وجود کے لیے کوئی قاعدہ مقرر نہیں ہے بلکہ اتفاق اور اختلاف کلمہ کے اعتبار سے اہل حل وعقد میں سے کم اور زیادہ ہو سکتے ہیں اور یہ بات نہیں ہے کہ عام بیعت منعقد ہونے کے حسب الاتفاق اہل حل وعقد میں سے ایک دو آدمیوں کی بیعت کر لینا کافی ہے۔

مثال کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تینوں خلفا کی خلافت کے زمانے میں اہل حل وعقد کا مصداق ایک شخص سے زیادہ نہ تھا۔ میرا مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صلح اور جنگ، تمام مسلمانوں کی صلح وجنگ تھی اور اسی طرح آپکے خلفاء کی صلح وجنگ، ان کی خلافت پر تمام کے متفق

شد و جماعتہائے جدا جدا پیدا شدند اہل حل وعقد بود۔ دریں وقت بیعت یک کس از اہل حل وعقد موجب انعقاد مطلق خلافت خواہد بود۔ کسانیکہ از اتباع آنکس اند اتباع خلیفہ بر وشاں لازم ست اما دیگراں واتباع دیگراں یا کسانیکہ نہ در غیر کسی اند و نہ در نفیر کسی ازیں لزوم و وجوب مرفوع القلم اند۔ ہاں اگر ہمہ اہل حل وعقد دست ارادت وکف بیعت بدست یکی از اہل اسلام دہند ہمہ کس را از اہل اسلام خواہ از اتباع کسی باشند یا نی اطاعۃ آنکسی لازم و واجب خواہد بود۔ واگر قدری چشم پوشیم زیادہ ازیں مجال گفتن نیست کہ بی سران خود سر وخود روان بی سرور را حاشیہ برداریش وحلقہ بگوشیش در گوش لازم آید۔ اما باقیاں از اہل حل وعقد ہر گونہ ازیں اطاعۃ در کنار اند۔ آری اگر شخصے نکتہ دنیوی چناں داشتہ باشد کہ لشکری تابع فرمان ہمعنان دارد اما در علم وعمل ہم سنگ دیگراں نیست و دیگراں کہ از علم وعمل بہرہ وافر دارند ہمہ یکجان ویکعنان شوند و دست بدست کسی نہند، آنوقت شخص مذکور و اتباعش را نیز اتباع واقتدا اوشاں لازم خواہد افتاد۔ چہ اوشاں حسب اشارات ربانی وہم کنایات نبوی واجب الاطاعۃ اند واہل حل وعقد در حق او آیۃ

ہو جانے کے بعد، تمام رعایا کی صلح وجنگ تھی اور اس کے بعد کہ یہ اتحاد (چوتھے خلیفہ کے زمانے میں) نااتفاقی میں بدل گیا اور جماعتیں جدا جدا پیدا ہو گئیں تو اہل حل وعقد بھی بہت ہو گئے ہر جماعت کا سردار اہل حل وعقد کے مفہوم کا مصداق بن گیا۔ اس وقت اہل حل وعقد میں سے ایک شخص کی بیعت مطلق خلافت کے منعقد ہونے کا سبب ہو گی (نہ کہ عام خلافت کے منعقد ہونے کا) جو لوگ اسکے پیرو ہونے خلیفہ کا اتباع ان پر لازم ہو گا لیکن دوسرے اہل حل وعقد اور انکے پیرو یا وہ لوگ جو نہ کسی جماعت میں ہیں اور نہ کسی کی پارٹی میں ہیں وہ لوگ اس بیعت کے لازم اور واجب ہونے سے آزاد ہوں گے، ہاں اگر تمام اہل حل وعقد بیعت اور ارادت کا ہاتھ مسلمانوں میں سے کسی ایک کے ہاتھ میں دے دیں تو تمام مسلمانوں کو خواہ کسی کے تابع ہوں یا نہ ہوں اس شخص کی فرمانبرداری ضروری اور لازمی ہو جائے گی۔ اور اگر ہم کچھ چشم پوشی کریں تو اس سے زیادہ کہنے کا موقع نہیں ہے کہ خود سر جنکا کوئی سردار نہ ہو اور بغیر سردار کے اپنی راہ چلنے والے لوگوں کو اس کی پیروی اور فرمانبرداری ضروری ہو گی لیکن باقی اہل حل وعقد اس قسم کی ہر ایک اطاعت سے جدا ہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسی دنیوی سرگرمیت رکھتا ہو کہ وہ اپنے ساتھ کوئی وفادار لشکر رکھتا ہو لیکن علم وعمل میں دوسروں کے

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ وہم جملہ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ اگر انصاف باشد وجوب الطاعۃ اینچنین کسان دلالۃ واضحہ دارد۔

اگر ضیق وقت مانع وخروج ایں بحث از مبحث مزاحم حال نبودی دریں بارہ نقشبندیہا میکردم باینہمہ الْعَاقِلُ تَكْفِيهِ الْإِشَارَةُ اینقدر کہ گفتہ شد بہر رہنمائی کافی ست۔ وایں بحثہ اخیرہ دفع دخل مقدرست کہ شاید بر زبان کے آید

برابر نہیں ہے اور دوسرے جو کہ علم وعمل سے کافی حصہ رکھتے ہیں تمام کے تمام متفق ہو جائیں اور کسی کی امارت قبول کرلیں، اس وقت مذکورہ دنیوی شخص کو اور اسکے پیچھے چلنے والوں کو ان کی پیروی ضروری ہو جاتی ہے کیونکہ وہ لوگ اللہ کے احکام اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے مطابق واجب الاطاعۃ ہیں اور اہل حل وعقد اس کے حق میں "ان میں[1] سے ہر جماعت میں سے ایک گروہ کیوں نہیں سفر کرتا تاکہ دین میں سمجھ حاصل کریں اور اپنی قوم کو جب انکی طرف واپس آئیں ڈرائیں تاکہ وہ حذر کریں اور نیز آیت "اطاعت[2] کرو تم اللہ کی اور اطاعت کرو تم رسولؐ کی اور تم میں سے جو حاکم ہوں" اس طرح کے لوگوں کی اطاعت پر واضح دلالت کرتی ہے بشرطیکہ انصاف سے کام لیا جائے۔

اگر وقت کی تنگی مانع نہ ہوتی اور اس مبحث کا موضوع سے نکل جانے کا معاملہ موجودہ حالت کے درمیان رکاوٹ نہ بنتا تو اس بارے میں قلم سے پھول بوٹے نکالتا۔ اسکے باوجود عقلمند آدمی کیلئے اشارہ کافی ہوتا ہے کے مطابق جو کچھ کہ کہا گیا

---

[1] یہ آیت یعنی فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ الخ (پارہ نمبر ۱۱ سورۂ توبہ رکوع نمبر ۱۵ میں ہے) مترجم

[2] پوری آیت اسطرح ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ" (پارہ نمبر ۵ سورۂ نساء رکوع ۸)

بالجملہ مطلق انعقاد بیعت یکدو کس حاصل میشود و عموم و شمول انعقاد بی اتفاق جملہ اہل حل وعقد متصور نیست ۔ ہاں اگر حل وعقد در یک کس منحصر گردد آنوقت عموم خلافت بیک کس نیز حاصل میتواں شد ۔

رہنمائی کے لئے کافی ہے اور یہ آخری نکتہ ایک پیدا ہونے والے اعتراض کی پہلے ہی سے پیش بندی کیلئے ہے کہ شاید کسی کی زبان پر یہ بات آجائے۔ بالجملہ بیعت کا مطلق انعقاد تو ایک دو آدمیوں کی بیعت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اور عام انعقاد تمام اہل حل وعقد کے متفق ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر اہل حل وعقد کی اہلیت ایک ہی شخص میں منحصر ہو جائے تو اسوقت خلافت کا عام ہونا ایک شخص کے ذریعہ سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔

و آنچہ در شرح مقاصد ست ۔

"وتنعقد الامامة بطرق احدها، بیعة اھل الحل والعقد الی ان قال بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع کفت بیعته"۔

اور وہ جو کہ شرح مقاصد میں ہے (کہ)

اور امامت کئی طریقوں سے منعقد ہو جاتی ہے ان میں سے ایک طریقہ اہل حل وعقد کی بیعت کر لینا ہے یہاں تک کہ پھر مصنف شرح مقاصد نے کہا" بلکہ اگر کسی ایک ہی واجب الاطاعت ہستی سے حل وعقد وابستہ ہو جائے تو اسی ایک کی بیعت کر لینا کافی ہے۔

بعد ازاں گفتہ

والثانی استخلاف الامام الخ

اگر طرق مطلق انعقاد باشند معنی آنست کہ برای مطلق انعقاد، بیعۃ یکدو کس وہم استخلاف وہم قہر وشوکۃ کافی ست لیکن در مطلق انعقاد وعموم انعقاد لازم نمی آید تا حضرت امام را اطاعۃ یزید لازم وخروج بر آں حرام گردد۔ و اگر طرق انعقاد مطلق اعنی عموم وشمول خلافت اند وصحیح ہمین ست ومعنی آں ست کہ اہل حل وعقد در یک دو کس منحصر ست ایشاں کافی اند۔ زیرا کہ عددی برائے

اس کے بعد صاحب شرح مقاصد نے کہا

اور دوسرا طریقہ انعقاد امامت کا استخلاف امام ہے الخ اگر یہ طریقے مطلق انعقاد امامت کے طریقے ہوں تو یہ معنی ہیں کہ مطلق انعقاد کے لئے ایک دو آدمیوں کی بیعت اور نیز استخلاف اور غلبہ اور شوکت کافی ہے لیکن مطلق انعقاد سے انعقاد کا عام ہونا لازم نہیں آتا ہے کہ حضرت امام حسینؑ کو یزید کی اطاعت لازم ہو اور اس کے خلاف اٹھنا حرام ہو اور اگر یہ طریقے کامل انعقاد یعنی خلافت کے عام اور شامل ہونیکے طریقے ہیں اور

اہل حل وعقد معین نیست۔ لیکن اندریں صورت ہم
حضرت امام را اطاعت یزید ضرور نیست زیر کہ
خلافت بی اجتماع جملہ اہل حل وعقد متصور نیست
چوں حضرت امام بیعت نکردند اتفاق جملہ میسر نیامد
بالجملہ اندرینصورت ہمہ اہل حل وعقد پابند دو
باشند یا چار۔ ہاں عددی برای اوشاں
معین نیست۔

مقدمۂ ششم

ششم[6] آنکہ خروج چیزی دیگرست وخلع
بیعت چیزی دیگر۔ چنانچہ نقض عہد چیزے
دیگرست و منابذۂ عہد چیزی دیگر۔ اول[1]
بحکم "اَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ
مَسْئُوْلًا" "وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ
بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا" ممنوع ست۔ وثانی بارشاد
"فَانْۢبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ"
مباح ہمچنیں خروج بر امام بعد بیعت ممنوع
بالذات ست وخلع بیعت وقت ضرورۃ بذاتِ خود

صحیح بھی یہی ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ اگر اہل حل
وعقد فقط ایکدو شخص ہیں تو وہی کافی ہیں کیونکہ
اہل حل وعقد کے لئے کوئی عدد مقرر نہیں ہے لیکن
اس صورت میں بھی حضرت امام حسینؑ کو یزید کی
اطاعت ضروری نہیں ہو جاتی کیونکہ عام خلافت
تمام اہل حل وعقد کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ چونکہ
حضرت امام حسینؓ نے بیعت نہیں کی اس لئے
سب اہل حل وعقد کا متفق ہونا حاصل نہ ہو سکا
اسلئے اس صورت میں تمام اہل حل وعقد دو کے
پابند ہونگے یا چار کے۔ ہاں انکیلئے کوئی عدد
مقرر نہیں ہے۔

چھٹا مقدمہ

چھٹے یہ کہ کسی خلیفہ کے
خلاف بغاوت اور چیز
ہے اور بیعت توڑ دینا دوسری بات ہے چنانچہ
عہد شکنی کرنا دوسری چیز ہے اور معاہدے کو
ختم کر دینا اور بات ہے۔ اول یعنی عہد توڑنا تو وہ
"عہد[1] کو پورا کرو کیونکہ عہد کے بارے میں سوال کیا
جائیگا" اور "قسموں[2] کو ان کی تاکید کے بعد مت توڑو" کے
حکم کے مطابق ناجائز ہے اور "عہد کو منہ[3] پر مارنا"
تو "برابری کے طور پر انکی طرف عہد کو پھینک دو" کے
ارشاد باری کے مطابق مباح ہے۔ اسی طرح

---

[1] وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا ۔ (پارہ ۱۵ سورہ بنی اسرائیل رکوع ۴)
[2] وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا ۔ (سورۂ نحل رکوع ۱۳)
[3] پوری آیت یہ ہے وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْۢبِذْ اِلَيْهِمْ

مباح ۔ اگر فاسقی سریر آرائے خلافت باشد تعطل حقوق و صدور مظالم و توانی عوام در احکام و شیوع بدعات در جاہلان مظنون بلکہ ضروری الوقوع ست دریں وقت ضرورة اگر صاحب ہمتی برخیزد و دست بدامان خلیفہ آویزد و از سریر خلافتش برکشد و دست بدست عادلی زند عاقلی را امید کم کہ رُو ترش کند و چیں بر جبیں افگند و آواز انکار بریں کار بر آرد ۔ ہاں اگر دریں عزل و نصب فتنہ برخیزد و آبروئے دین و اہل دین ریزد البتہ ممانعت عرضی عارض حال ایں فعال خواہد شد ۔ پس بقدر مفاسد انکار و ازجار ضروری ست ۔ اگر برہمی دین بنظر آید یا پریشانی اہل دین مظنون بود نشاید کہ پیرامون ایں کار گردند ۔ و اگر فقط صدمہ بر جان و مال خود یا اتباع یکجان خود افتادہ بینند ایں خود از عزائم ست ۔ منشاء ایں عزیمت ہماں ست کہ از اعظم شہادة کلمہ حق عند سلطان جائر او کما قال فہمیدہ باشی ۔ مگر دانی کہ اندیشۂ فتنہ و فساد چنانچہ باعتبار وقائع مختلف ست،

امام کے خلاف بغاوت، بیعت کرنے کے بعد ذاتی طور پر ناجائز ہے اور بیعت سے ضرورت کے وقت بری ہوجانا اپنی جگہ مباح ہے ۔ اگر کوئی فاسق خلافت کے تخت پر چڑھ بیٹھے گا تو حقوق کا ضائع ہونا، مظالم کا صادر ہونا، عوام کا احکام الٰہی میں سست پڑجانا، جاہلوں میں بدعت کا شائع ہوجانا گمان کیا جاسکتا ہے بلکہ ان امور کا واقع ہونا لازمی بات ہے ۔ اس وقت ضرورت کی وجہ سے اگر کوئی ہمت والا شخص اٹھ کھڑا ہو اور خلیفہ کے دامن کو پکڑے جو اسکو خلافت کے تخت سے اتار پھینکے اور کسی منصف آدمی کے ہاتھ پر بیعت کرے تو میں کسی عقلمند کو ایسا نہیں پاتا کہ وہ ترش رو ہو اور اسکی پیشانی پر بل پڑجائیں اور ایسا کرنے پر مخالفت کی آواز بلند کرے ۔ ہاں اگر اس فاسق خلیفہ کے اُتارنے اور دوسرے کو مقرر کرنے میں فتنہ پیدا ہوجائے اور دین اور اہل دین کی بے آبروئی ہو تو عارضی طور پر ایسا کرنیوالے کیلئے ممانعت پیدا ہوجائے گی اسلئے فسادات کی مقدار کے مطابق تنبیہہ اور

عَلٰی سَوَآءٍ ط اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْخَآئِنِیْنَ ۵ اور اگر آپ کو کسی قوم سے دغا کا ڈر ہو تو انکا عہد ان کی طرف پھینکدیں ایسی طرح کے تم اور وہ برابر ہو جائیں ۔ بے شک اللہ تعالیٰ دغابازوں کو پسند نہیں کرتا ۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی قوم میں ایسے آثار پائے جائیں کہ وہ عہد شکنی پر آمادہ ہیں تو آپ کو اجازت ہے کہ اگر مصلحت سمجھیں تو انکا عہد واپس کردیں اور معاہدے کی دست برداری سے انکو مطلع کردیں تاکہ دونوں مساویانہ طور پر آگاہ ہوجائیں ۔ (سورۂ انفال رکوع ۷ پارہ ۱۰)

ہمچنیں باعتبار اندیشہ کناں مختلف ست یکی را
دریک واقعہ اندیشہا بروئی کار می آیند و
ہمت را می گزایند و یکی را امیدہا کار میفرمایند
وہمتش را می افزایند۔ پس اگر شخصے از اقامۃ
فاسقے از مسند خلافت از فتنہا برسد و دیگری
امید دریں عزل و نصب دارد آں را ممنوع
وایں را مباح خواہد بود۔ باقی ایں قصہ را
خداوند کہ رائی کدام بر صواب ست وکدام
برخطار المجتھد یخطی ویصیب۔

زجر ضروری ہے۔ اگر دین کا شیرازہ منتشر ہوتا نظر آئے
یا اہل دین کی پریشانی کا گمان غالب ہو تو اس کے
خلاف اٹھنا لائق نہیں کہ اس کام کے قریب بھی
پھٹکیں اور اگر کوئی صدمہ اپنی جان یا مال یا اپنے
موافقین فرمانبرداروں پر واقع ہوتا دیکھیں تو یہ
ہمت کا کام ہے۔ اس اولوالعزمی کا مقصد وہی ہے
جیسا کہ جابر[۱] بادشاہ کے سامنے حق کا کلمہ کہنا بڑی
شہادت ہے کی حدیث سے تم نے سمجھا ہوگا کہ
مگر تمہیں معلوم ہے کہ فتنہ و فساد کا اندیشہ جیسا کہ
واقعات کے اعتبار سے مختلف ہے اسی طرح اندیشہ کرنے والوں کے اعتبار سے بھی مختلف ہوا کرتا
ہے۔ ایک شخص کو ایک واقعے میں کتنے ہی خطرے محسوس ہوتے ہیں اور ہمت کو توڑ دیتے ہیں اور
ایک شخص کے لئے امید افزا ہوتے ہیں اور اسکی ہمت کو بڑھاتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص کسی فاسق
کو تخت سے اتارنے میں فتنوں سے ڈرتا ہے اور دوسرا اسکو اتارنے اور دوسرے کو خلیفہ بنانے میں
امید رکھتا ہے تو ڈرنے والے کیلئے ممنوع اور نہ ڈرنے والے کیلئے مباح ہوگا۔ باقی اس قصے کو
اللہ ہی جانتا ہے کہ کس کی رائے ٹھیک ہے اور کس کی غلط۔ کیونکہ مجتہد سے غلطی بھی ہوتی ہے اور
درستی بھی۔

دراہلیت ولیاقت خلافت

ہفتم آنکہ اہلیۃ ولیاقت خلافت بدو گونہ ست۔
یکی آنکہ تفویض خلافۃ باو روا بود و لیس
اینقدر لیاقت فقط باسلام و قرلیشیۃ بہم میرسد و
صلاح و تقوٰی دریں قدر بکار نیست۔

خلافت کی لیاقت اور اہلیت کے بارے میں

ساتویں بات یہ ہے کہ خلافت کی لیاقت اور
خود خلافت دو قسم کی ہوتی ہیں۔ اوّل یہ کہ خلافت کی
سپردگی اس شخص کیلئے فقط جائز ہو اتنی لیاقت صرف
اسلام اور قریشیت سے حاصل ہو جاتی ہے اور نیکی اور
پرہیزگاری کی اسمیں چنداں ضرورت نہیں۔

[۱] وَاَفْضَلُ الْجِهَادِ مَنْ قَالَ كَلِمَةَ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ (حدیث) افضل جہاد ظالم
بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا ہے۔ (مترجم)

دویم آنکہ خلعت خلافت بر بالای حال
او راست آید۔ اعنی تمکین دین از دست او
مظنون بود۔ ایں قسم لیاقت بی علم واز عمل
صالح وحسن تدبیر و ہمتہ بلند و ترک دنیا میسر
نمی تواں شد۔ پس آنچہ در احادیث نسائی
مروی ست کہ:۔

بایعنا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم علی السمع والطاعۃ
فی الیسر والعسر والمنشط
والمکرہ وان لاننازع الامر اھلہ
وان نقول او نقوم بالحق حیث
ماکنا لانخاف لومۃ لائم۔

نظر بر ہمیں اہلیۃ ثانیہ ست کہ از منازعۃ
امر باوجود آں اہلیۃ منع فرمودہ اند۔

دلیل اوّل

ودلیلش اول ہمیں حدیث
است چہ جملہ اخیرہ
اعنی ان نقول او نقوم
بالحق الخ۔ خود بریں قدر دلالۃ واضحہ دارد کہ
اگر خلیفۂ وقت فاسق بود واد حق باید داد۔ و
ایں امر بدرجۂ اتم ہماں وقت ظہور کند کہ خلع
بیعت تواں کرد۔

دوسرے یہ کہ خلافت کا لباس اسکے قد پر
فٹ آجائے۔ میرا مطلب ہے کہ دین کا اقتدار اس
کے ہاتھوں اغلب ہو تو اس قسم کی لیاقت کثرت
علم، عمل صالح اور حسن تدبیر، ہمت بلند اور ترک دنیا
کے بغیر میسر نہیں ہو سکتی ہے اسلئے جو کچھ کہ نسائی
کی حدیثوں میں روایت کیا گیا ہے کہ:۔

"ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تنگی
اور فراخی، سکھ اور دکھ میں مطیع و فرمانبردار رہنے
کی بیعت کی اور یہ کہ ہم اہل امر سے کسی امر میں
جھگڑا نہیں کریں گے اور یہ کہ ہم کہیں گے اور
حق پر قائم رہیں گے، ہم جس حال میں بھی ہوں
گے، ہم کسی ملامت کرنیوالے کی ملامت سے نہیں
ڈریں گے۔

اسی دوسری اہلیت خلافت پر نظر رکھتے
ہوئے ہے کہ کسی امر میں جھگڑنے سے اسکی اہلیت
کے باوجود منع فرمایا ہے۔

دلیل اوّل

اور اسکی دلیل، اوّل
تو یہی حدیث ہے کیونکہ
آخری جملہ میری مراد ہے
خود اتنی بات پر واضح دلیل ہے
کہ اگر خلیفۂ وقت بدکار ہو تو حق بات کا اعلان کرنا
چاہئے اور یہ امر بدرجۂ اتم اس وقت ہی ظاہر ہو
گا جبکہ اس فاسق خلیفہ کی بیعت کو گلے سے
نکال پھینکے۔

دلیل دوم دوم آنکه در اقامتِ فاسق از مسندِ خلافت و نشاندنِ عادل بجائش ہیچ محذوری ممکن و لازم ذات نیست که احتراز ازاں قابلِ اہتمام باشد۔ باقی ماند آنکه اندیشۂ فتنہ و فساد موجبِ نہی باشد اگر عقل باشد درینجا معقول نیست۔ چہ اول علی الاطلاق اینطور منع نمی فرمودند۔ بلکہ بشرط اندیشہ مذکور منع میفرمودند۔ و اگر بلحاظ اکثریۃ وقوعِ فساد درینچنین، وقائع حجۃ کردہ آید قطعِ نظر از آنکه مارا کہ مجیبیم احتمال ہم کافی ست۔ بجز تعنت ایں راچہ جواب است کہ قرینہ عطفِ جملہ لاحقہ اعنی واں نقول او نقوم بالحق مصحح اول ست نہ ثانی۔ اعنی آنکه مراد از اہلیۃ اتصاف بعلم و تقویٰ و زہد و قوۃ و ہمۃ و حسنِ تدبیر ہست نہ فقط اسلام و قرشیتہ۔

دوسری دلیل دوسرے یہ کہ مسندِ خلافت سے فاسق کو اتار دینے اور اس کی جگہ انصاف پرست کو بٹھانے پر کوئی ایسا نقصان پوشیدہ نہیں ہے اور نہ لازم آتا ہے کہ اس سے بچنا ضروری ہو۔ باقی رہا یہ کہ فتنہ و فساد کا اندیشہ ممانعت کا سبب ہو تو اگر کوئی عقل والا ہو تو اس کے لیئے یہاں معقول نہیں ہے کیونکہ اوّل تو مطلقاً اس طور پر منع نہیں فرماتے تھے بلکہ مذکورہ اندیشے کی شرط پر منع فرماتے تھے اور اگر اکثریت کے لحاظ سے فساد کا واقع ہونا اس جیسے مواقع پر حجت میں لایا جائے تو قطع نظر اسکے کہ ہم جواب دینے والے ہیں اس کا احتمال بھی کافی ہے۔ سوائے دھینگا دھانگی کے اسکا کیا جواب ہے کہ جملہ لاحقہ کے عطف کا قرینہ میری مراد واں نقول او نقوم، اول کی تصحیح کر رہا ہے نہ کہ دوسرے کی۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اہلیت سے مراد علم، پرہیزگاری، زہد اور ہمت کی قوت اور حسنِ تدبیر ہے صرف مسلمان اور قریشی ہونا کافی نہیں ہے۔

ہفتم آنکه انعقادِ خلافت بوجہ استیلاء و قہر و غلبہ بحکمِ ضرورۃ است و خروج اندرینصورت باندیشۂ فتنہ و فساد نہ آنکه بذاتِ خود ممنوع ست پس اگر کسی بزور و غلبہ متسلط شود و دیگرے را لائقِ خلافت نماید اگر امید غلبہ دارند رواست کہ

ساتویں یہ کہ خلافت کا انعقاد، غلبہ، زور اور زبردستی کی وجہ سے ضرورت کے سبب سے ہے اور اس صورت میں اطاعت سے نکل جانا فتنہ و فساد کے اندیشے سے ہے نہ یہ کہ بذاتِ خود خروج ناجائز ہے۔ پس اگر کوئی غلبہ اور طاقت سے

سر بر آرند و دست از اطاعتش بدارند۔ آئندہ خدا داند کہ ایں ظن او شاں راست خواہد آمد یا نی واللہ اعلم

قابض ہو جائے اور دوسروں کو خلافت کے لائق نہ دکھائی دے تو اگر غلبہ کی امید رکھتے ہوں تو درست ہے کہ اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور اسکی اطاعت سے ہاتھ اٹھالیں۔ آئندہ خدا جانتا ہے کہ اسکے خلاف درست ہوگا یا نہیں۔ واللہ اعلم۔

ہشتم آنکہ اتباع و اطاعۃ ائمہ و خلفا وجوب آں مشروط بشرط بقاء امامت است و خلافت مثل اتباع رسل تا وقتیکہ نبوۃ کسی بحال خود باقی ست اعنی منسوخ بنبوۃ دیگری نگر دیدہ اتباع او امر و نواہی شاں ضروریست و زمانیکہ او شاں از عہدہ نبوۃ خود بر آیند اعنی نبوۃ شاں منسوخ گردد آندم اتباع او شاں ضرور نیست خواہ او شاں زندہ باشند مثل حضرت عیسیٰ علیہ السلام یا مردہ بموت مخصوص خود ہمچنیں خلفاء را باید پنداشت۔ پس اگر خلیفہ را بوجہی معزول کنند یا خلافت او قبول نکنند اتباع او امر و نواہی او لازم نخواہد بود۔ غایۃ ما فی الباب ایں عزل و عدم قبول نازیبا و مکروہ و ممنوع بود غرض تاکیدات نبوی بسبت اطاعۃ اولی الامر نہ علی العموم ست بلکہ تا وقت بقاء خلافت و امامت شاں ست۔

آٹھویں یہ کہ خلفا اور اماموں کی اطاعت اور پیروی کا واجب ہونا۔ انکی امامت کے باقی رہنے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے جیسا کہ رسولوں کی پیروی ان کی رسالت کی بقاء کی شرط کے ساتھ مشروط ہوا کرتی ہے جب تک کہ کسی نبی کی نبوت اپنی حالت پر باقی ہے یعنی دوسرے نبی کی نبوت سے منسوخ نہیں ہوتی تو اسکے احکامات کی پیروی ضروری ہے اور جب انبیاء اپنی نبوت سے عہدہ برآ ہو جائیں یعنی ان کی نبوت منسوخ ہو جائے تو اسوقت ان کی پیروی ضروری نہیں ہے خواہ وہ زندہ ہی کیوں نہ ہوں جیسا کہ عیسیٰ علیہ السلام یا اپنی امتیازی موت کے ساتھ دنیا سے تشریف لے گئے ہوں۔ اسی طرح خلفا کو بھی سمجھ لینا چاہئے پس اگر کسی وجہ سے خلیفہ کو معزول کردیں یا اسکی خلافت کو لوگ قبول نہ کریں تو اس خلیفہ کے احکام اور نواہی کی تعمیل ضروری نہ ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ خلیفہ کا معزول کر دینا اور قبول نہ کرنا (بعض حالات میں) نامناسب (بعض میں) مکروہ اور (بعض میں) ممنوع ہوگا۔ غرض نبی اکرمؐ کی طرف سے اولی الامر کی اطاعت کے متعلق تاکیدیں عام طور پر نہیں ہیں بلکہ انکی امامت اور خلافت کے باقی رہنے کے وقت تک ہیں۔

نہم آنکہ اگر افراد کثیرہ در لیاقت یعنی ثانی شریک باشند فرق اگر باشد در شدۃ وضعف و زیادۃ و قلت باشد۔ آنوقت افضل آنست کہ افضل را خلیفہ گردانند نہ آنکہ واجب است چنانچہ ظاہرست و ہم از قصۂ بیعۃ خلیفۂ اول باہر چہ بعد وفات سرور کائنات علیہ وعلی آلہ الصلوات والتسلیمات اول۔ را داعیہ امارت بسر افتاد در اگر افضلیۃ در امام ضروری بودی ایں خیال محال بود۔ چہ افضلیۃ دین وآنہم چار یار و بقیہ عشرہ مبشرہ دراں زمانہ ہم حکم بدیہیات داشت خصوصاً افضلیۃ خلیفہ اول۔ واگر گفتہ شود کہ تا آنوقت ضرورت افضلیۃ مثل ضرورت قریشیت معلوم نباشد۔

نویں یہ کہ اگر بہت سے آدمی لیاقت یعنی ثانی (یعنی قریشی، متقی اور عالم وغیرہ) میں شریک ہوں اور اگر ان میں کوئی فرق ہو تو شدت اور ضعف اور زیادتی و قلت میں ہو تو اسوقت افضل یہ ہے کہ سب سے زیادہ اچھے آدمی کو خلیفہ بنائیں البتہ یہ واجب نہیں ہے (اولیٰ یہ ہے کہ افضل کو بنائیں) جیسا کہ ظاہر ہے چنانچہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد، خلیفہ اول کی بیعت کے قصہ میں اول انصار کے دماغ میں خلافت کا جو جذبہ پیدا ہوا تو اگر امامت میں افضلیت (واجب ہوتی تو پھر) انصار کا داعیہ ایک خیال محال ہوتا کیونکہ مہاجرین صحابہ کی اور ان میں بھی چار یاروں اور باقی عشرۂ مبشرہ کی افضلیت اس زمانے میں بدیہی طور پر مسلم تھی۔ خاص طور پر خلیفۂ اول کی افضلیت اور اگر کہا جائے کہ اسوقت تک خلیفہ کا افضل ہونا قریشی ہونے کی ضرورت کی طرح ضروری نہ تھا۔

جواب جوابش این است کہ ضرورت قریشیت محض شرعی است عقل را دراں مجال مداخلت نیست۔ آری افضلیت بمثابہ است کہ اگر ضروری باشد اعنی بدیہی بود۔ و ازیں ہم واگذاشتیم پس از آنکہ،

الائمہ من قریش

خواندہ شد آنوقت کہ خلیفۂ اول حوالہ بر حضرت عمر و حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہم کردند چنانکہ یاد باشد، خود دلیل کامل است بریں مدعا چہ او۔

جواب اسکا جواب یہ ہے کہ قریشی ہونیکی ضرورت صرف شرعی ہے عقل کو اسمیں دخل دینے کی مجال نہیں ہے۔ ہاں افضلیت اس درجہ پر ہے کہ اگر ضروری ہو یعنی واضح ہو اور چلنے ہم اس کو بھی چھوڑتے ہیں۔ اور اس کے بعد (کہ حدیث کے مطابق کہ)

"خلفا قریش میں سے ہوں گے"

سنائی گئی تو اسوقت خلیفۂ اول نے خلافت کو حضرت عمرؓ اور حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہم کے حوالے کیا جیسا کہ آپ کو یاد ہوگا۔ یہ بات اس

بنسبت خود دیگراں را افضل میدانستند یا نہ؟ تفاوت مراتب دیگراں بالیقین معلوم بود۔ ہر کرا افضل میدانستند بیعۃ ہماں کس ارشاد میفرمودند۔

مدعا پر مکمل دلیل ہے کیونکہ اپنے مقابلے میں اگر وہ دوسروں کو افضل جانتے اور یقیناً دوسروں کے مرتبوں کا فرق ان کو معلوم تھا تو جس کسی کو وہ افضل سمجھتے اسی کی بیعت کرنیکے لیئے ارشاد فرماتے۔

شبہ واگر گفتہ شود کہ ہر دو را بیک مرتبہ دانستہ باشند۔

ہر چند ایں قسم بیہودہ خیالات تعنت محض ست و مکابرہ سخت۔ دریں امر چہ عذر خواہند آورد کہ حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ خلافت بامیر معاویہ رضؓ سپردند، شیعہ اگر چشم حق بیں بستہ یا شکستہ عذر تقیہ کنند سنیاں چہ خواہند گفت ہر چند ایں عذر شیعیان نیز دریں واقعہ تعنت و مکابرہ است۔ چہ باایں افواج کثیرہ کہ بودند و آں انکار کہ لشکریاں کہ نمودند ایں عذر پوچ بنرخ گوز شترمے ارزد۔

شبہ اور اگر یہ کہا جائے کہ دونوں کو ایک ہی مرتبہ کا سمجھا ہوگا

اور ہر چند کہ یہ خیال بیہودہ اور دھینگا مشتی ہے اور سخت زبردستی ہے تو پھر اس بات کا کیا عذر پیش کریں گے کہ حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ نے خلافت حضرت امیر معاویہ کے سپرد کر دی تھی شیعہ لوگ اگر نظر حق میں بند کر کے یا پھوڑ کر تقیہ کا عذر کریں گے تو سنیوں کیلیئے کہنے کا موقع مل جائے گا۔ ہر چند شیعوں کا تقیہ کا عذر بھی اس واقعے میں دھینگا مشتی ہے کیونکہ اتنی کثیر التعداد فوج جو کہ ان کے پاس تھی اور فوج بھی انکار کر رہی تھی، یہ تقیہ کا عذر گوز شتر سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

اما کلام بر اصول سنیاں است، ازیشاں را بجز تسلیم آنکہ خود تسلیم کردند، ہیچ چارہ نیست وبعد ایں ہمہ چنیں وچناں اینقدر بدیہی است کہ افضلیت کسے، موجب افضلیت استخلاف اولی تواں شد، سبب وجوب استخلاف او نتواں شد۔

لیکن بحث تو سنیوں کے اصول پر ہو رہی ہے لیکن چونکہ سنی پہلے تسلیم کر چکے ہیں اسلیئے انہیں تسلیم کرنیکے سوا کوئی چارہ نہیں ہے اور اسقدر بحثوں کے بعد یہ بات کھل کر آگئی ہے کہ کسی کا افضل ہونا خلیفہ نامزد کرنیکیلیئے صرف افضلیت کا موجب ہو سکتا ہے اسکی نامزدگی کے واجب ہونے کا سبب نہیں ہو سکتا۔

دہم آنکہ حال در معرض تحول می باشد ہمین است کہ حال نام کردند پس ممکن بلکہ ہزارہا را می بینیم کہ وقتی تقوی است و طہارت و زہد است و عبادت و سجادہ طاعت بر دوش و حلقۂ اطاعت خداوندی در گوش باز پس از چندی مسخرہ شیطان مے شوند و برعکس رہ اول میروند۔ در حال اول لیاقت خلافت بمعنی ثانی دارند نہ در حال ثانی۔

دسویں بات یہ ہے کہ انسان کی حالت بدلتی رہتی ہے، اسی وجہ سے تو اسکا نام حال رکھا ہے پس ممکن ہے بلکہ ہزاروں کو میں دیکھتا ہوں کہ ایک وقت تقویٰ، طہارت اور دنیا سے بے رغبتی ان کو ہوتی ہے اور عبادت اور اطاعت کا مصلیٰ کندھے پر ہے اور اطاعت خداوندی کا حلقہ کان میں ہے لیکن پھر کچھ عرصے کے بعد شیطان کا کھلونا بن جاتے ہیں اور پہلی راہ ہدایت کے برخلاف چلنے لگتے ہیں، پہلی حالت میں تو وہ دوسرے معنی میں خلاف کی لیاقت رکھتے ہیں لیکن دوسری حالت میں نہیں۔

یازدہم آنکہ اوامر و نواہی نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہ فقط برای ایجاب و تحریم می باشند۔ بہر استحباب وغیرہ امور معلومہ نیز می باشند آری تمیز اینکہ ایں امر و نہی برای ایجاب و تحریم است و ایں امر و نہی برای استحباب وغیرہ ہر کس را میسر نیست آنکہ فرق مراتب موجبات امر و نہی و علل غائیہ، آنرا می شناسد ایں را می داند چوں بحث دریں امر خاص است رمزی از ینقسم باید گفت۔ اگر خلیفہ وقت اہلیۃ ثانیہ داشتہ باشد قتال و جدال او حرام قطعی است چہ مضرۃ دینی و دنیوی بی شائبہ منفعت دینی پیش خواہد آمد و اینقدر کسیت کہ نمی داند کہ این قسم امور حرام مطلق می باشند۔ و اگر از اہلیۃ ثانیہ بہرہ ندارد فقط باہلیت اولی سریر خلافت را زیر پا

گیارہواں اصول یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر و نواہی صرف کسی چیز کو واجب اور حرام کرنیکے لئے ہی نہیں ہوتے بلکہ ان امور معلومہ کے استحباب و اباحت وغیرہ کے لئے بھی ہوتے ہیں البتہ یہ تمیز کرنا کہ کونسا امر اور نہی ایجاب و تحریم کے لئے ہے اور کونسا استحباب و اباحت کے لئے ہے ہر شخص کے بس کا کام نہیں ہے۔ ہاں وہ شخص جو کہ امر و نہی کے مقتضا کے مراتب اور ان کے اغراض اصلیۃ کا فرق پہچانتا ہے وہی اس فرق کو سمجھ سکتا ہے۔ چونکہ ہم اس خاص مسئلے میں بحث کر رہے ہیں تو کچھ اشارہ اسطرف بھی کر دینا چاہیئے اگر خلیفہ وقت خلافت کی دوسری قسم کی اہلیت رکھتا ہو (کہ وہ پرہیزگار ہے) تو اسوقت اسکے ساتھ

گرفتہ و بر مسند امامت و حکومت اہلاں
نشستہ می باید دید کہ در تقدیر عزل آں
و نصب دیگراں اگر فقط اتلاف جان و مال
خویشتن است و بس امید غلبہ و رجاء
شوکت نیست نہی از قتال و جدال او نہی
شفقت خواہد بود و اگر اندیشۂ تمادی و
استطارۂ فتنہ باشد اعنی بداند کہ ایں آتش
در عرض و طول خود کردہ و ناکردہ را
فرا خواہد گرفت فقط سروکار با اہل پیکار
نخواہد ماند آنوقت نباید کہ دست قتال
کشاید مگر اکثر ہمیں است کہ ایں تخم بی
حقیقت شاخ و برگ خود دور دور
میرساند و چوں نرساند، کینہ از سینۂ سلاطین
دریں چنیں اوقات سر میزند و حب مال
و جاہ کینہ کش بد خواہ خود میشود. با ایں
ہمہ آنطرف مال و دولت در دست
و حشم و خدم سرپرست، قہر و استیلا حاصل
مخالف و مزاحم متاصل و ایں طرف بجز
موشک دوانی و امید پنہانی چیست کہ
امید بستہ آید و قوت دشمن شکستہ آید
لیکن تاہم کار پردازی غیب گاہی
در کار بی سروسامانان می شود و اقبال

جنگ و جدال کرنا قطعی حرام ہے کیونکہ اس
صورت میں کسی دینی نفع کے شائبہ کے بغیر
دینی[2] اور دنیوی نقصان پیش آئے گا اور
اتنی بات کو کون ہے جو نہیں جانتا ہے کہ
اس قسم کے امور بالکل حرام ہوتے ہیں اور
اگر اہلیت ثانیہ سے وہ بہرہ ور نہیں ہے صرف
پہلی اہلیت کی وجہ سے تخت خلافت کو اپنے
پاؤں کے نیچے دبائے بیٹھا ہے اور اس نے
خلافت کے اہل لوگوں کی جگہ گھیری ہوئی ہے
تو پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ اسکو تخت سے ہٹانے
اور دوسروں کو بٹھانے میں اگر صرف اپنی
جان و مال کا کھونا ہے اور فتح کی امید اور
شوکت کی صورت نہیں ہے تو اسکو ایسے
خلیفہ سے جنگ و جدال کرنے سے منع کرنا
صرف شفقت کے طور پر ہوگا۔ اور اگر فتنہ
کے بھڑکنے اور تمادی کا اندیشہ ہو میرا مطلب
ہے کہ وہ جانتا ہے کہ یہ آگ اپنے عرض و طول
میں کرنے والے اور نہ کرنے والے کو گھیرے
گی صرف اہل پیکار تک ہی محدود نہ رہے گی
تو اسوقت جنگ و جدال کے لئے ہاتھ نہیں
اٹھانا چاہئے۔ مگر اکثر یہی ہے کہ یہ معمولی سا
بیج اپنی شاخیں اور پتے دور دور تک پہنچاتا ہے

ا؎ یعنی قرشیت کے ساتھ صاحب علم و تقوی بھی ہو۔ مترجم
۲؎ یعنی نقصان دینی اور دنیوی دونوں قسم کا ہوگا اور کوئی دینی فائدہ نہ ہوگا۔ مترجم

و نصرت مدد گار بی خانماناں میگرددد انقلاب دولت بنی امیہ از دست عباسیاں شنیدہ باشی و ترقی دولۃ تیموریہ در کتب دیدہ باشی۔ پس اگر امید غلبہ و رجاء شوکت باشد در محاربہ و مجادلہ چہ باک۔

اور کیوں نہ پہنچائے کہ اس قسم کے حالات میں سلاطین اپنا انتقام لیتے ہیں اور مال وجاہ کی محبت اپنے دشمن سے کینہ پر مجبور کرتی ہے اس کے باوجود اسطرف ہاتھ میں مال و دولت ہوتے ہیں اور نوکر چاکر اور لشکر مدد گار ہوتا ہے، غلبہ اور تسلط حاصل اور مخالف و مزاحم کی جڑیں کھوکھلی اور اسطرف شوشے چھوڑنے اور در پردہ امیدیں باندھنے کے سوا کیا رکھا ہے کہ امید پوری ہو جائے اور دشمن کی قوت ٹوٹ جائے لیکن پھر بھی کبھی غیبی نصرت بے سروسامان لوگوں کی کامیابی کا سامان پیدا کر دیتی ہے اور بے خانماں لوگوں کی مدد گار بن جاتی ہے۔ عباسیوں کے ہاتھوں بنی امیہ کی حکومت کا انقلاب تم نے سنا ہی ہوگا اور حکومت تیموری کی ترقی کا حال کتابوں میں دیکھا ہوگا پس اگر غلبے کی امید اور شوکت کی توقع ہو تو پھر جنگ وجدل میں کیا مضائقہ ہے۔

الحاصل درصورت فسق خلیفہ موازنہ درمنافع و مضار خلع بیعت باید کرد ہرچہ راجح نماید بداں کاربند باید شد۔ وایں مضمونیست کہ در اشارات آیۃ:-

قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا" ودیعت نہادہ اند۔

حاصل یہ ہے کہ خلیفہ کے بدکار ہونے کی صورت میں اسکی بیعت کے توڑنے کے نفع و نقصان کا اندازہ کرنا چاہیئے۔ جو صورت[1] راجح ہو اس پر عمل کرنا چاہیئے اور یہی مضمون ہے جو کہ اس آیت کے اشاروں میں پنہاں ہے۔

کہہ[2] دیجئے کہ ان دونوں (یعنی شراب اور جوئے) میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کیلئے کچھ منافع بھی ہیں لیکن انکے نفع سے نقصان زیادہ ہیں

---

[1] یعنی اگر جنگ میں فائدہ ہو تو جنگ کرے اور اگر نکی نقصان کا اندیشہ ہے تو پھر جنگ سے باز رہے۔ مترجم

[2] اس آیت میں شراب اور جوئے کے بارے میں حکم دیا گیا ہے کہ ان دونوں میں گناہ بڑا اور کچھ منافع

دوازدہم آنکہ در احادیث کتب صحیحہ مثل مسلم از عبادۃ بن صامت مروی ست کہ۔

"دعانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبایعنا فکان فیما اخذ علینا ان بایعنا علی السمع والطاعۃ فی منشطنا ومکرھنا وعسرنا ویسرنا واثرۃ علینا ولا ننازع الامر اھلہ قال الا ان تروا کفراً بواحاً عندکم من اللہ فیہ برھان"۔

ازیں روایت مثل آفتاب روشن است کہ اگر خلیفہ علی الاعلان مرتکب معصیت بینہ باشد و از امر معروف و نہی عن المنکر منزجر نشود منازعت باو جائز است چہ مراد از کفراً بواحاً درینجا معصیت است بقرینہ جملہ عندکم من اللہ فیہ برھان ورنہ کفر اصطلاحی

بارہواں:- یہ کہ احادیث کی صحیح کتابوں میں جیسی مسلم عبادۃؓ بن صامت سے روایت ہے کہ۔

ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوت دی پس ہم نے بیعت کر لی پس جن باتوں کے لیئے ہم نے بیعت کی یہ تھیں کہ ہم بیعت کریں اطاعت و فرمانبرداری پر اپنی خوشی اور ناخوشی میں اپنی تنگی اور فراخی میں اور اولوالامر سے ہم جھگڑا نہ کریں۔ پھر حضورؐ نے فرمایا ہاں اگر تم کھلا کفر دیکھو کہ اسکے بارے میں تمہارے پاس اللہ کی طرف سے برہان موجود ہو (تب اولوالامر سے نزاع کر سکتے ہو)

اس روایت سے آفتاب کی طرح روشن ہے کہ اگر خلیفہ علی الاعلان کھلے گناہ کا مرتکب ہو اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے اثر قبول نہ کرے تو اس کے ساتھ نزاع جائز ہے۔ کیونکہ کفراً بواحاً سے یہاں مراد گناہ ہے۔ عندکم من اللہ فیہ برہان کے قرینے سے۔ ورنہ اصطلاحی

(آمدہ بقیہ حاشیہ) بھی ہیں لیکن گناہ ان دونوں کے منافع سے زیادہ ہیں۔ اس لئے جب گناہ غالب ہو تو اسکا اعتبار کر کے ان کو حرام قرار دیا گیا۔ اسی طرح خلیفہ کے فاسق ہونے میں اگر نقصانات غالب ہوں اور فسادات اور تباہی بھی غالب نہ ہو تو چاہئے کہ ایسے خلیفہ کو معزول کر دیا جائے۔ (مترجم)

محتاج این توصیف نبود۔ چنانچہ ظاہر
است۔ ہمچنیں جملہ لاما اقاموا الصلوٰۃ
کہ در بعض روایات صحیح مسلم بعد استفسار
صحابہ از منابذۃ امر فسقہ وارد است
بریں امر دلالت دارد کہ اگر کسی ارکان
ضروریہ دینیہ را ترک دہد دست اطاعت
از دست او باید کشید۔

سیزدہم[13] آنکہ فسق را مدارج کثیرہ
است و حکم ہر درجہ جدا۔ ہمہ را بیک
نرخ نباید گرفت۔ شرب خمر و امثال او
نیز فسق است۔ باز اخفاء آں نیز فسق
است و اعلان آں نیز فسق است و تنہا
کردن ایں کارہا نیز فسق است تحریص
دیگراں ہم فسق است۔ ہمچنیں ارتکاب
امور محرمہ ہم فسق است و اعتقاد امور
مبتدعہ ہم فسق است پس جائیکہ تحذیر از
خروج بر فساق فرمودہ اند مراد از آں
مطلق فسق داشتہ اند۔ مرادم این است
کہ نفس فسق مِنْ حَيْثُ هُوَ یعنی
و ماہیت و مصداق فسق بی اعتبار امور
زائدہ موجب عزل و انعزال نیست۔ ورنہ

کفر اس صفت کرنے کا محتاج نہیں۔ چنانچہ
ظاہر ہے۔ اسی طرح جملہ لاما اقاموا
الصلوٰۃ کہ صحیح مسلم کی بعض روایات میں
صحابہ کے پوچھنے کے بعد حکم واقع ہوا ہے
جبکہ صحابہ نے بدکار حاکموں کی نافرمانی کے
متعلق سوال کیا تھا یہ جملہ اس بات پر
دلالت رکھتا ہے کہ اگر کوئی حاکم دین کے ضروری
ارکان کو چھوڑ دے تو اسکی فرمانبرداری سے
ہاتھ کھینچ لینا چاہیے۔

تیرھویں[13] یہ کہ فسق کے بہت سے
درجے ہیں اور ہر درجے کا حکم بھی جدا ہے۔
سب کو ایک ہی بھاؤ نہ سمجھنا چاہیے۔ شراب
کا پینا اور اسی طرح کے گناہ (جوا وغیرہ)
بھی فسق ہے اور روزہ، نماز، حج اور زکوٰۃ
کا چھوڑ دینا بھی فسق ہے۔ پھر فسق کا چھپانا
بھی فسق ہے۔ اور فسق کا اعلان کرنا
بھی فسق ہے اور ان کاموں کو تنہائی
میں کرنا بھی فسق ہے اور دوسروں کو
رغبت دینا بھی فسق ہے اسی طرح حرام
کاموں کا کرنا بھی فسق ہے اور بدعت کے
کاموں کا اعتقاد کرنا بھی فسق ہے پس جہاں
فاسق خلفا کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے سے
ڈرایا گیا ہے۔ اس سے مراد مطلق فسق رکھا ہے

ف اولوالامر سے نزاع نہ کرو جب تک کہ وہ نماز قائم کرتے رہیں۔ انوار

ہر نوع فسق کہ باشد اگرچہ کفر بواح باشد و ترک صلوٰۃ بود موجب عزل نتواند شد۔

میرا مطلب یہ ہے کہ فسق صرف فسق ہونے کی حیثیت سے یعنی اس کی ماہیت اور مصداق امور زائدہ کا اعتبار کئے بغیر خلیفہ کے خود معزول ہوجانے یا معزول کر دینے کا موجب نہیں ہے۔ ورنہ ہر قسم کا جو فسق بھی ہو اگرچہ کفر بواح ہو اور یا ترک نماز ہی کیوں نہ ہو عزل کا سبب نہ ہوسکتا۔

غرض ازیں گفتن کہ بر فاسق خروج نباید کرد لازم نمی آید کہ بر اعلان فسق ظاہر و ترک ضروریات دین و بدعت ہم خروج نباید کرد۔

غرض اس کہنے سے کہ فاسق کے خلاف خروج نہیں کرنا چاہیئے یہ لازم نہیں آتا کہ فسق ظاہر کے اعلان کرنے اور دین کی ضروریات ترک کرنے اور بدعت کا ارتکاب کرنے پر بھی خروج نہیں کرنا چاہیئے۔

بالجملہ فسق کلی مشکک است نہ ہر فرد او موجب خروج و نہ ہر مرتبہ او مانع ازاں۔ بالجملہ قدر مشترک فیما بین مدارج فسق موجب خروج نیست و ہمین است معنی۔

نتیجہ یہ ہے کہ فسق کلی مشکک[1] ہے نہ اسکا ہر فرد خروج کو واجب کرتا ہے اور نہ اسکا ہر مرتبہ خروج کو مانع ہے۔ مختصر یہ کہ فسق کے درجوں کے درمیان قدر مشترک خروج کو واجب نہیں کرتی اور یہی مطلب ہے اسکا۔

[1] مسئلہ تشکیک منطقیوں میں ایک معرکہ آرا مسئلہ ہے۔ یہاں ان تفصیلات کی گنجائش نہیں مختصر طور پر یوں سمجھئے کہ افراد میں صفت کے اعتبار سے کمی اور زیادتی اور درجہ بدرجہ اولیت اور اولویت زیادہ شدت اور زیادہ تخفیف جو پیدا ہوتی ہے اسکا نام تشکیک ہے۔ مثلاً ایک وجود کی ماہیت میں دوسرے کی بہ نسبت زیادہ کمال ہو لہذا کلی مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے درجات کے اعتبار سے مختلف ہو۔ مترجم

لا یسقط و لا یجوز الخروج علیہ۔

چہاردہم[14] آنکہ عقائد اہل سنت دو قسم است یکی[1] متفق علیہا جملہ اہل سنت بیک عقیدہ دل دادہ اند مخالفت ایں قسم عقائد چنانکہ شیعہ و خوارج و نواصب و معتزلہ و مرجئہ کردہ اند موجب تفسیق و تبدیع می شود۔

دوم[2] عقائد مختلف فیہا کہ اکابر اہل سنت دراں مختلف شدہ اند مثل اختلاف در تکوین و حسن و قبح۔ ایں قسم اختلاف را مثل اختلاف در شرائط جمعہ باید پنداشت۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ آنرا در کتب کلامیہ آوردہ اند و ایں را در کتب فقہیہ سپردند

"نہ تو بیعت کو توڑے اور نہ اس کے برخلاف خروج جائز ہے"۔

چودھویں[14] یہ کہ اہل سنت کے عقائد دو قسم کے ہیں۔ ایک تو وہ عقائد ہیں جن پر تمام اہل سنت بیک خیال متفق ہیں اور جان دیتے ہیں۔ اس قسم کے عقائد کی مخالفت کرنا جیسا کہ شیعہ[1]، خارجی[2]، نواصب[3]، معتزلہ[4] اور مرجئہ[5] نے کی ہے۔ تفسیق اور تبدیع کی موجب ہوتی ہے۔

دوسرے وہ عقائد جن میں اختلاف کیا گیا ہے۔ کہ اہل سنت کے بڑے بڑے علماء ان میں مختلف ہو گئے ہیں مثلاً کسی چیز کے ہونے اور اچھے برے ہونے میں اختلاف۔ اس قسم کے اختلاف کو جمعہ کی شرطوں میں اختلاف کی مانند سمجھنا چاہئے اگر کوئی فرق ہے تو اس قدر ہے کہ اسکو

---

[1] شیعہ وہ فرقہ کہلاتا ہے جو حضرت علیؓ کی بلا فصل خلافت کا قائل ہے اور ان کو سب سے افضل سمجھتا ہے اور اہلبیت کی محبت کا دم بھرتا ہے۔ مترجم۔

[2] خارجی وہ گروہ تھا جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت کا منکر بلکہ ان کے کفر تک کا قائل تھا۔

[3] نواصب۔ یہ لوگ ظاہر میں بڑے عابد زاہد تھے لیکن اہلسنت والجماعۃ کے نزدیک یہ فرقہ نجات آخرت سے محروم ہے۔ مترجم

[4] معتزلہ مسلمانوں کے فرقوں میں وہ ایک فرقہ تھا جو گناہ کبیرہ کے مرتکب کو نہ مسلمان کہتے ہیں اور نہ کافر۔ اس فرقے کا امام ابو علی جبائی تھا جس نے یہ عقیدہ پیش کیا جس پر امام ابو الحسن اشعریؒ نے فرمایا تھا کہ اعتزل عنا وہ ہم سے صحیح العقیدتی میں جدا ہو گیا۔ اسی اعتزال کی وجہ سے اس فرقے کو معتزلہ کہا جانے لگا۔ مترجم۔

[5] مرجئہ وہ فرقہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ایمان کے ساتھ گناہ مضر نہیں جیسا کہ کفر کے ساتھ طاعت مفید نہیں۔ مترجم۔

مگر ایں قدر فرق نزد اہل عقل قابل التفات نیست و بابے عقلاں کلام نیست۔ پس چنانکہ شافعیہ، حنفیہ را اگر در دیہات جمعہ نخوانند و در انجا جمعہ را واجب ندانند کافر و فاسق نخوانند۔ علی ہذا القیاس حنفیہ، شافعیہ را اگر باوجود سہ کس جمعہ را واجب ندانند کافر و فاسق ندانند۔

پانزدہم[۱۵] آنکہ استخلاف خلیفہ کسی را موجب عموم انعقاد است اگر شخص مستخلف لیاقت ثانیہ داشتہ باشد و وجہ عموم انعقاد ظاہر است چہ اطاعت اولوالامر واجب است ہر چہ فرماید، فرمان باید پذیرفت۔ مگر چوں بناء ایں قسم استخلاف بر اطاعت اولوالامر است۔ ہمہ فوائد اطاعت قابل لحاظ خواہند بود۔ پس اگر شخصی را خلیفہ وقت خلیفہ گرداند کہ لیاقت ثانیہ نداشتہ باشد بلکہ تارک صلوٰۃ یا مبتدع بود، اطاعتش

علم کلام کی کتابوں میں لائے ہیں اور اسکو فقہ کی کتابوں میں تحریر کیا ہے مگر اتنا فرق اہل عقل کے نزدیک توجہ کے قابل نہیں ہے اور بے عقلوں سے ہمارا سروکار نہیں ہے پس جیساکہ شافعیہ حنفیہ کو اگر حنفیہ دیہات میں جمعہ نہیں پڑھتے ہیں اور وہاں جمعہ کو واجب نہیں جانتے ہیں۔ کافر اور فاسق نہیں کہتے۔ اسی پر قیاس کر کے حنفیہ، شافعیہ کو جو تین آدمیوں کے ہوتے ہوئے بھی جمعہ کو واجب نہیں جانتے، کافر و فاسق نہیں جانتے۔

پندرھویں[۱۵] یہ کہ خلیفۂ برحق کا کسی کو اپنا قائم مقام نامزد کر دینا عام خلافت کے انعقاد کا موجب ہے بشرطیکہ جس شخص کو خلیفہ نامزد کیا جا رہا ہے وہ خلافت کی دوسری[1] قابلیت رکھتا ہو (جو خلیفہ میں ہونی چاہیئے۔ اور عام خلافت کے منعقد ہونے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ صاحب[2] امر کی اطاعت ضروری ہے۔ وہ جو حکم دے قبول کرنا چاہیئے لیکن چونکہ اس قسم کے خلیفہ بنانے کی بنیاد اولی الامر کی فرمانبرداری پر ہے۔ تو اطاعت کے مجموعی فوائد پیش نظر رکھنے

---

[1] یعنی نامزد شخص میں قریشیت، تقویٰ اور علم وغیرہ صفات ہوں جو کہ قابلیت کی دوسری قسم ہے۔ جبکہ پہلی شرط صرف یہ ہے کہ وہ قریشی ہو جیساکہ الائمۃ من القریش سے واضح ہے۔ مترجم۔

[2] یعنی جس خلیفۂ برحق نے اپنا قائم مقام نامزد کر دیا تو چونکہ اولوالامر نے ایسا کیا ہے لہٰذا اسکی اطاعت ضروری ہوئی اور نامزد خلیفہ کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ضروری ہوا جیساکہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو نامزد کر دیا تھا۔ مترجم۔

دریں امر لازم نخواہد بود۔ چہ

لَا طَاعَۃَ لِمَخْلُوْقٍ فِیْ مَعْصِیَۃِ الْخَالِقِ

و اگر بزعم خلیفہ او قابل خلافت بود و نزد دیگراں نبود تاہم اطاعتش ہمیں لازم نخواہد بود۔ البتہ خلیفہ وقت را ایں وقت بد نتواں گفت چہ بزعم خود او را قابل دانستہ ولیعہد کردہ بود۔ بزعم دیگراں اگر قابل نہ برآمد او چہ کند و ایں قسم اختلاف و تنازع خلیفہ و رعیت کہ خلیفہ امر مستحسن پندارد و رعیتش قبیحش انگارد و اکثر اتفاق افتادہ منجملہ مباحثہ ابوبکر صدیق رضؓ و عمر فاروق رضؓ و زیدؓ بن ثابت در جمع قرآن نیز ہست و ہمچنیں دیگر وقائع بریں قدر دلالت دارند۔ پس ممکن کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یزید را لائق خلافت خود چنانکہ مذکور خواہد شد، دیدند و بر خبث افعال او مطلع نشدہ باشند، و دیگراں او را قابل خلافت ندیدند یا دیدند و باز حال او متبدل شد، ازیں وجہ از بیعتش انکار کردند۔

ہوں گے۔ پس اگر خلیفۂ وقت ایسے شخص کو خلیفہ بنائے جو لیاقت تامہ نہ رکھتا ہو بلکہ تارک نماز یا بدعتی ہو تو اس صورت میں خلیفہ کی اطاعت ضروری نہ ہوگی۔ کیونکہ

"اللہ کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت نہیں ہے"

اور اگر خلیفہ کے گمان میں وہ خلافت کے قابل ہو اور دوسروں کے نزدیک نہ ہو پھر بھی اس خلیفہ کی اطاعت اتنی بات پر ضروری نہ ہوگی البتہ خلیفہ وقت کو اس وقت برا بھلا نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس نے اپنے گمان میں اسکو قابل جان کر ولیعہد بنایا تھا اگر وہ دوسروں کے خیال میں قابل نہ نکلا تو وہ کیا کرے اور خلیفہ اور رعیت میں اس قسم کا اختلاف اور باہمی جھگڑا کہ خلیفہ تو اسکو اچھا سمجھتا ہے اور خلیفہ کی رعایا اس کام کو برا خیال کرتی ہے اس قسم کی باتیں اکثر واقع ہوتی ہیں ان میں سے ایک حضرت ابوبکر صدیق، عمر فاروق اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے درمیان قرآنؓ کو یکجا جمع کرنے کے بارے میں بھی بحث و مباحثہ ہے اور اسی قسم کے دوسرے واقعات اتنی بات پر دلالت

ؔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جمع قرآن کے لئے فرمایا تو زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اختلاف فرمایا۔ مگر پھر حق واضح ہونے پر انہوں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے اتفاق کیا۔ مترجم

کرتے ہیں۔ پس ممکن ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کو اپنی جگہ خلافت کے لائق دیکھا جیسا کہ ذکر آئیگا اور یزید کے بُرے افعال کی انہیں خبر نہ ہو اور دوسروں نے اسکو خلافت کے قابل نہ پایا یا پایا اور بعد ازاں اس کی حالت بدل گئی ہو اس وجہ سے انہوں نے اسکی بیعت سے انکار کر دیا۔

الغرض استخلاف خلیفہ موجب عموم انعقاد است۔ اما بشرطیکہ در نظر رعیت امور قادحہ در خلافت ولیعہد یافتہ نشوند[۱]

غرض یہ ہے کہ خلیفہ کا کسی کو اپنے قائمقام خلیفہ بنانا عام انعقاد کو واجب کرتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ رعایا کی نظر میں ولیعہد کے خلیفہ بنانے میں ایسے امور نہ پائے جاتے ہوں جو قابل اعتراض ہوں (تو عموم انعقاد واجب نہ ہوگا)

چوں ایں مقدمات شانزدہ گانہ تمہید یافت اعتراض شیعیان خود پاش پاش شد۔ وبطور سنیاں در شہادۃ جگر گوشہ رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم امام الشہداء آنحضرت امام حسین رضی اللہ عنہ وعن اولادہ جای انگشت نہادن نماند وہمچنیں در ولی عہد کردن امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یزید پلید را خدشہ موجب انکار نہ برآمد۔

جب یہ سولہ مقدمات تمہید کے طور پر بیان ہو گئے تو شیعوں کے اعتراض کی دھجیاں بکھر گئیں اور سنیوں کے طرز فکر کے مطابق رسول الانس وجن صلی اللہ علیہ وسلم کے جگر گوشہ شہداء کے امام حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ وعن اولادہ کی شہادت پر انگلی اٹھانے کی گنجائش نہ رہی اور اسی طرح امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے یزید پلید کو ولیعہد بنانے میں بھی کوئی خدشہ موجب انکار نہ نکلا۔

بحث در ولیعہدی یزید

اوّل از ولی عہدے یزید بحث میکنم بعد ازاں در شہادت حضرت سید الشہدا علیہ وعلی آبائہ السلام

یزید کی ولی عہدی پر بحث

اول میں یزید کی ولیعہدی پر بحث کرتا ہوں۔ اس کے بعد سید الشہدا اُن پر اور ان کے آباء پر سلام ہو

---

[۱] دراصل یہ لفظ یافتہ نشوند ہے، کاتب سے پرانے نسخے میں غلطی ہو گئی ہے کہ اس نے یافتہ شوند لکھ دیا ہے۔ مترجم

حرف میزنم ۔ تاوقتیکہ امیر معاویہ یزید پلید را
ولیعہد خود کردند فاسق معین نبود ۔ اگر
چیزی کردہ باشد در پردہ کردہ باشد کہ
حضرت امیر معاویہ را ازاں خبر نبود ۔ علاوہ
بریں حسن تدبیر در جہاد آنچہ کہ از د
مشہود شد مشہور است ۔

خواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درباب یزید وجہادش

در بیت امام ملحان رضی اللہ عنہا
کہ حضرت محبوب رب العالمین صلی اللہ
علیہ وعلی آلہ وصحبہ اجمعین یک بار وبار
نفقتد و بیدار شدند وہر بار خندیدند
و در وجہ خندہ فرمودند (کہ) جماعتی
از امتیان خود را دیدہ ام کہ در دریا
جہاد میکنند و در شان او شان فرمودہ اند

ملوک علی الاُسِرّۃ[1] او مثل
الملوک علی الاسرۃ ۔

مصداق خواب ثانی ہمیں یزید و
ہمراہیانش برآمدند چنانچہ بر تاریخ و
حدیث خواناں پوشیدہ نیست ۔ تمایۃ

کی شہادت پر کلام کرتا ہوں جس وقت کہ
امیر معاویہؓ نے یزید پلید کو اپنا ولیعہد بنایا
تھا تو وہ علانیہ فاسق نہ تھا ۔ اگر اس نے
کچھ کیا ہوگا تو در پردہ کیا ہوگا کہ حضرت
معاویہؓ کو اسکی خبر نہ تھی ۔ علاوہ ازیں
جہاد میں یزید کا حسن تدبیر جیسا کہ اس
سے دیکھا گیا مشہور ہے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خواب یزید اور اسکے رفقاء کے بارے میں

ام ملحان رضی اللہ عنہا کے گھر میں
کہ حضرت رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وعلی
آلہ وصحبہ اجمعین ایک مرتبہ دو دفعہ سوئے
اور جاگے اور ہر مرتبہ ہنسے اور ہنسی
کی وجہ بیان فرمائی کہ میں نے اپنی امت
کے ایک گروہ کو دیکھا ہے کہ دریا میں
جہاد کر رہے ہیں اور ان کی شان میں
(پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے) فرمایا ہے کہ ۔
" وہ قبیلوں کے بادشاہ ہیں یا
قبیلوں کے بادشاہوں کی طرح ہیں "۔

دوسرے خواب کا مصداق یہی یزید
اور اسکے ساتھی پڑھنے والوں پر پوشیدہ
نہیں ہے ۔ زیادہ سے زیادہ اس

---

[1] اسرہ بمعنی قبائل وخاندان ۔ مطلب یہ ہے کہ قبائلی بادشاہوں کی طرح وہ جماعت جو
خلیفہ کے طور پر نہ تھی ۔ مترجم

مانی الباب بسبب خرابیہائی پنہانی کہ درشت ہمچو منافقاں کہ در بیعت الرضوان شریک بودند و بوجہ نفاق، رضوان اللہ نصیب اوشاں نشد۔ یزید ہم از فضائل ایں بشارت محروم ماند۔

بارے میں پوشیدہ خرابیوں کے باعث کہ یزید رکھتا تھا۔ منافقوں کی طرح جو کہ بیعت رضوان میں شریک تھے اور نفاق کی وجہ سے ”اللہ کی خوشنودی“ ان کو نصیب نہ ہوئی۔ یزید بھی اس بشارت کی فضیلتوں سے محروم رہا۔

مذہب امیر معاویہ رضی درباره خلافت

وا ینطرف مذہب حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ درباره خلافت آں بود کہ ہر کرا سلیقہ انتظام مملکت زائد از دیگراں باشد گو افضل از و باشند افضل است از دیگراں۔ نظر بریں اورا افضل از دیگراں دانستند و اگر افضل ندانستند پس بیش ازیں نیست کہ ترک افضل کردند۔ چنانچہ در مقدمات سابقہ واضح شدہ کہ استخلاف افضل، افضل است نہ واجب۔ لیکن اینقدر را گناہ نتواں گفت کہ بسبب وشتم امیر معاویہ رض پیش آئیم و اینطرف امیر معاویہ رضی اللہ عنہ را از اجلۂ صحابہ نمی شماریم کہ بنسبت ترک افضل و اولی ہم در ینچنیں امور معذرۃ نمائیم

امیر معاویہ رضی کا خلافت کے بارے میں نظریہ

اور اس طرف حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نظریہ خلافت کے متعلق یہ تھا کہ جس کسی کو مملکت کے انتظام کا سلیقہ دوسروں سے زیادہ ہو گو اس سے افضل ہوں تو دوسروں سے اسکا خلیفہ بنانا افضل ہے اس بات پر نظر رکھتے ہوئے یزید کو انہوں نے دوسروں سے افضل جانا اور اگر (بالفرض) افضل نہ بھی جانا تو اس سے زیادہ بات آگے نہیں بڑھتی کہ انہوں نے افضل کو چھوڑ دیا جیسا کہ گزشتہ مقدمات[1] میں واضح ہو گیا کہ افضل کا خلیفہ بنانا افضل ہے نہ کہ واجب لیکن اتنی بات کے باعث ترک افضل کا ان پر گناہ نہیں تھوپا جاسکتا کہ امیر معاویہ کے ساتھ گالم گلوچ سے ہم پیش آئیں۔

---

[1] یعنی افضل کو قائم مقام نامزد کرنا زیادہ اچھا ہے واجب نہیں ہے۔ مترجم

اور پھر ہم امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو جلیل[1] القدر صحابہ میں شمار نہیں کرتے کرتے ہیں کہ افضل اور اولی کو ترک کرنے کے باعث ان جیسے معاملات میں ہم ان کی طرف سے معذرت پیش کریں۔

حال یزید پس از وفات امیر معاویہ رضی اللہ عنہ

ہاں پس از انتقال اوشاں یزید پای خود از شکم بر آورد و دل بکام و دست بجام سپرد۔ اعلان فسق نمود و ترک صلوٰۃ داد۔ بحکم بعض مقدمات سابقہ قابل عزل گردید و این قسم تحول احوال گفتہ آمدہ ام کہ ممکن است محال نیست مگر دریں وقت رای اہل رای و تدبیر مختلف افتاد۔ کسی را کہ اندیشہ فتنہ و فساد غالب افتاد ناچار دست بہ بیعتش بکشاد و احتراز اً عن المعصیۃ شرط / اتباع معروف درمیان نہاد و آنرا کہ بوعدہ یک جماعت کثیرہ مثلاً امید غلبہ و رجاء شوکت بنظر آمد حسبۃ للہ برخاست و تہیہ کارزار ساخت پس ہر چہ حضرت عبد اللہ بن عمر و امثال اوشاں کردند بجا کردند و آنچہ حضرت سید الشہداء نمودند عین حق و صواب نمودند۔

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ کے بعد یزید کی حالت

ہاں ان کے انتقال کے بعد یزید نے پر پرزے نکالنے شروع کئے اور دل کو خواہش نفس اور ہاتھ کو جام شراب پر دے گیا۔ فسق کھلا کھلم کرنے لگا اور نماز چھوڑ دی۔ بعض سابقہ تمہیدوں کی بنا پر معزول کر دینے کے قابل ہو گیا اور یزید کے اس قسم کے حالات کی تبدیلی کا بیان کرتا آیا ہوں کیونکہ ممکن ہے محال نہیں مگر اسوقت اہل رائے اور اہل تدبیر کی رائے مختلف ہوگی۔ جس کسی کو فتنہ و فساد کا اندیشہ غالب آیا اس نے مجبوراً بیعت کے لئے ہاتھ بڑھایا اور معصیت سے بچنے کے لئے نیکی کی پیروی کرنے کی شرط کو درمیان میں رکھا لیکن جس شخص یعنی حضرت امام حسین رض کو بڑی جماعت[2] کے وعدے پر غلبہ اور شوکت کی امید نظر آئی وہ اللہ کیلئے کھڑا ہو گیا اور جنگ کا عزم کر لیا پس جو کچھ

---

[1] یعنی چونکہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرح کے ایسے صحابہ میں سے نہ تھے کہ یزید کو اپنا جانشین بنانے پر انکی طرف سے ہم معذرت پیش کریں۔ مترجم

[2] یعنی اہل کوفہ نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنے اور یزید کے خلاف لڑنے کا پیغام بھیجا تھا۔ مترجم

حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور ان جیسوں نے کیا وہ بجا کیا اور جو کچھ حضرت سید الشہداؒ (امام حسین) نے کیا وہ بالکل حق اور صواب کیا۔

بناء ایں اختلاف بر اختلاف امید است نہ بر اختلاف در جواز اصل فعل و عدم جواز آں۔ مگر انجام کار بوجہ نقض عہد کوفیاں تدبیر حضرت سید الشہدا علیہ السلام بر نشانہ ننشست و روز عاشورہ قیامت قبل از قیامت در میدان کربلا برخاست اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔

اس اختلاف کی بنیاد امید غلبہ وعدم غلبہ کی بنیاد پر ہے نہ کہ اصل فعل کے جائز اور ناجائز ہونے کے اختلاف پر مگر انجام کار کوفیوں کی وعدہ خلافی کی وجہ سے حضرت سید الشہدا (امام حسین) علیہ السلام کی تدبیر فیل ہو گئی اور ۱۰ محرم کو قیامت سے پہلے میدانِ کربلا میں قیامت برپا ہو گئی۔

حادثۂ کربلا چوں غزوۂ احد و حنین

وانقسم بر ہمیں کار نہ فقط حضرت سید الشہدا را علیہ السلام پیش آمد در جہاد اینچنیں اکثر پیش می آید، واقعہ احد و حنین نشنیدہ باشی۔ پس چنانکہ شہیدان احد و حنین بذروۂ شہادۃ رسیدہ اند۔ و ازاں

کربلا کا حادثہ اور غزوۂ احد و حنین

اور اس قسم کی صورتحال نہ صرف حضرت سید الشہدا امام حسین علیہ السلام کو پیش آئی بلکہ جہاد میں اسطرح کی صورت اکثر پیش آتی ہے احد اور حنین کا واقعہ تم نے کیا سنا نہ ہو گا پس جسطرح کہ احد[1] اور حنین[2] کے شہدا شہادت کی چوٹی پر

۱۔ غزوۂ اُحد ۳ھ میں ہوا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے پچاس تیر اندازوں کو ایک درے پر کھڑا کر دیا اور فرمایا تم کسی صورت میں یہاں سے نہ ٹلنا جنگ شروع ہوئی مسلمان کامیاب ہونے اور کفار مکہ بھاگنے لگے پچاس تیر اندازوں نے یہ سمجھ کر کہ اب تو فتح ہو گئی وہاں سے ہٹ گئے۔ خالد بن ولید کفار مکہ کے کمانڈر تھے جو ابھی مسلمان نہیں ہوئے تھے انہوں نے درے کو خالی دیکھا تو لوٹ کر حملہ کیا۔ ستر مسلمان شہید ہو گئے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک گڑھے میں گر گئے۔ دندان مبارک شہید ہو گئے۔ شہرت کر دی گئی کہ حضور شہید ہو گئے ہیں مسلمانوں کے حواس بجا نہ رہے۔ پھر حضور نے پکارا میں یہاں ہوں۔ صحابہ کو ہوش آیا۔ پھر منظم ہو کر لڑے اور فتح ہوئی کفار بھاگ گئے۔ مترجم

۲۔ غزوۂ حنین ۸ھ میں مکہ فتح ہونے کے بعد ہوا۔ ہوازن اور ثقیف کے دو مشرک قبیلوں نے مضر اور بنو ہلال کو ساتھ ملا کر چار [illegible] بہادروں کے ساتھ وادی حنین میں مکے کے مشرق میں پڑاؤ کیا۔ آنحضرت صلی اللہ

برہمی کار خللی در فضائل اوشاں راہ نیافت
ہمچنیں شہیدان کربلا را باید شناخت۔ و
اینوقتی است کہ بمجرد استخلاف امیر معاویہ
رضی اللہ عنہ یا بیعت مردم یا تسلط او
خلافتش را عام و شامل شمارند۔ واگر باینقدر
کہ بوقوع آمد فقط بانعقاد مطلق خلافت
او قائل شویم و عموم و شمول خلافتش را تسلیم
نکنیم و گوئیم کہ حضرت امام حسین رضی اللہ
عنہ و اتباع اوشاں از ربقۂ اطاعت او
ہنوز خارج بودند، حاجت عزل ہیچ
نیست و او شانرا در خروج بر و محذوری
نی و ایں فرق انعقاد[1] مطلق و عموم[2] انعقاد
ہرچند امروز کم فہماں نفہمند مگر بہ تتبع معاملات
سابقین واضح است کہ بیعت ہر کس را از
اہل حل و عقد فقط موجب اطاعت در حق او
و در حق خدم او می شمردند۔ ورنہ حاجت

پہنچ چکے ہیں اور اس سے ان شہداء کے
فضائل میں کوئی خلل نہیں پڑا اسی طرح کربلا
کے شہیدوں کو پہچاننا چاہیئے اور یہ اس
وقت ہے جب کہ محض امیر معاویہ رضی اللہ
عنہ کے تسلط کے وقت اسکی خلافت کو عام اور
شامل سمجھیں اور اگر اسی قدر سے جو کہ ظہور
میں آیا فقط اسکی مطلق خلافت کے منعقد
ہو جانے کے ہم قائل ہو جائیں اور اس
کی خلافت کے عام ہونے اور سب لوگوں
پر شامل ہونے کو تسلیم نہ کریں اور کہیں کہ
حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے
ساتھی اسکی اطاعت کے دائرے سے ابھی
تک خارج تھے تو پھر یزید کو معزول کرنے
کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور امام حسین رض
کو یزید کے خلاف اٹھنے پر کوئی دغدغہ
نہیں اور یہ انعقاد مطلق اور عموم انعقاد

(آہ حاشیہ صفحہ بقیہ) علیہ وسلم بارہ ہزار کا لشکر لیکر مکے سے آگے بڑھے جن میں دس ہزار مدینے کے مجاہد اور دو ہزار مکے کے نومسلم اور اسّی معاہد مشرک تھے مسلمانوں کے دلوں میں اپنی کثرت پر ناز پیدا ہوگیا۔ دشمن گھات میں چھپے بیٹھے تھے انہوں نے تیر اندازی شروع کر دی۔ اسّی معاہد مشرکوں اور نومسلموں میں بھگدڑ۔ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے انصار اور مہاجرین کو پکارا اور جمع ہو کر حملہ کیا۔ دشمنوں کے ستر آدمی مارے گئے اور مسلمان صرف چار شہید ہوئے غرض ابتری کے بعد فتح ہوئی۔ مترجم

۱؎ انعقاد مطلق اور عموم انعقاد میں یہ فرق ہے کہ انعقاد مطلق لیاقت اولی یعنی قریشیت کی بنا پر بھی ہو جاتا ہے اور عموم انعقاد خلیفہ میں لیاقت ثانیہ یعنی قریشیت اور علم اور تقوےٰ کی بنا پر ہوتا ہے۔ مترجم

۲؎ یعنی یزید حضرت امام حسین رض کی نظر میں خلیفہ نہ تھا۔ مترجم۔

بیعت حضرت علی و اہتمام بداں بر دست حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہما چہ بود وہمچنیں یزید بعد بیعت اہل شام و دیگر اہل حل وعقد خواستگار بیعت از حضرت حسنین وعبدالرحمٰن بن ابی بکر و دیگر رضوان اللہ علیہم نشدی۔

کے فرق کو اس زمانے میں کم فہم لوگ ہر چند نہ سمجھیں گے لیکن اگلے لوگوں کے معاملات کی تحقیق سے واضح ہے کہ اہل حل وعقد میں سے ہر شخص کی بیعت کو اس کے اور اس کے نوکر چاکر کے حق میں بیعت خیال کرتے تھے۔ ورنہ حضرت علیؓ کی بیعت کی ضرورت اور حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر اس بیعت کے اہتمام کی کیا ضرورت تھی اور اسی طرح یزید اہل شام کی بیعت اور دوسرے اہل حل وعقد کی بیعت کے بعد حضرت حسنینؓ اور عبدالرحمٰنؓ بن ابی بکر اور دیگر صحابہؓ کی بیعت کا طالب نہ ہوتا۔

مدار کار بر نیت

چوں اینقدر دانستہ شد دیگر معلوم باد کہ مدار کار بر نیت است لشہادۃ انما الاعمال بالنیات وحسن نیت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ قابل آں نیست کہ دراں تردد کردہ آید اندریںصورت در شہادت حضرت ہمام علیہ السلام چہ تردد۔ نہ یزید در حق اوشاں خلیفہ بود نہ خروج[1] بر و ممنوع۔ واگر خلیفہ بود تاہم خروج ممنوع نہ بود بالجملہ وجوہ ممانعت مفقود و موجبات

نیت پر دار و مدار

جب اتنی بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ کسی کام کا ہونا نیت پر موقوف ہے جس کی شہادت میں حدیث ہے کہ۔

"اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے"

اور حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا "حُسن نیت" اس قابل نہیں ہے کہ اس میں شبہ کیا جائے۔ اس صورت میں حضرت ہمام علیہ السلام کی شہادت میں کیا تردد ہو سکتا ہے۔ نہ تو یزید ان کے حق میں خلیفہ تھا نہ اس کے خلاف اٹھنا ناجائز تھا اور اگر خلیفہ بھی ہوتا تو پھر بھی خروج[1] ناجائز نہ تھا

[1] چونکہ حضرت امام حسین یزید کو خلیفہ ہی نہیں مانتے تھے لہٰذا ان کے خلاف جہاد کرنا ممنوع نہ تھا۔ مترجم

جہاد موجود، در حسن نیت، کلام نیست باز اگر اوشاں شہید نشوند دیگر کدام خواہد بود۔

اور اگر خروج کرنا ممنوع بھی ہوتا تو معزول کرنا ممنوع نہ تھا۔ الحاصل ممانعت کی وجوہات تو موجود نہیں اور موجبات جہاد موجود ہیں۔ اور (امام حسین رضؓ) کی نیت کی اچھائی میں شبہ نہیں ہے۔ پھر اگر وہی شہید قرار نہ دیئے جائیں تو پھر اور کون شہید کہلائے گا۔

دیگر وجہ شہادت

و ازیں ہم در گذشتیم۔ اگر موجبات جہاد نبودند اوشاں نیز از تصدی جہاد باز آمدہ میخواستند کہ براہ خود روند۔ لشکریان یزید پلید نگذاشتند و محاصرہ کردند ظلماً شہید ساختند۔

مَنْ قُتِلَ دُوْنَ عِرْضِہٖ وَمَالِہٖ فَھُوَ شَہِیْدٌ۔

شہادت امام حسین کی دوسری وجہ

چلو اس دلیل کو بھی جانے دو۔ اگر موجبات جہاد امور نہ تھے تو امام حسین رضؓ بھی جہاد کے معاملے سے دستکش ہو کر چاہتے تھے کہ وہ اپنی راہ لیں لیکن یزید پلید کے سپاہیوں نے انہیں نہیں چھوڑا اور گھیر کر ظلم کے طور پر شہید کر دیا (اور حدیث کے مطابق شہید ہوئے)

"جو شخص اپنی عزت اور مال کی حفاظت میں مارا جائے تو وہ شہید ہے"

اجماع بیعت یزید و جواب آن

باقی ماند کہ اوشاں مخالفت اجماع کردند۔

جوابش اینست کہ اول اجماع مسلم نیست۔ اگر باشد عدم مخالفت باشد۔ با اینہمہ اجماع بر عدم جواز خروج بر فساق است۔ و معنی آں ہر چہ ہست عرض کردہ شد۔ از اجماع بر عدم جواز خروج

یزید کی بیعت پر اجماع اور اسکا جواب

باقی رہی یہ بات کہ امام حسین رضؓ نے یزید کی مخالفت کر کے اجماع کی مخالفت کی۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اول تو ہمیں اجماع ہی تسلیم نہیں اگر کچھ ہے تو وہ (صحابہ کی) عدم مخالفت ہے۔ اس کے باوجود "فاسق خلفا" کے خلاف اٹھنے کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے۔ اس کے معنی

برنفس فسق لازم نمی آید کہ خصوصیات
زائدہ مراتب ایں کلی مشکک نیز موجب
خروج نتواں شد باایں ہمہ اجماع غیر
مسلم وقتیکہ حضرات حسنین رضوان اللہ علیہما
وعبداللہ بن زبیرؓ و اہل مدینہ کاری
کردہ باشند مخالف آں را مجمع علیہ چگونہ
تواں گفت واگر بالفرض اجماع را تسلیم
کنیم آں اجماع اگر منعقد گردیدہ بعد
حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ منعقد گردید
مخالفت ایں اجماع حضرت امام رضی اللہ
عنہ راچہ مضر۔ غایۃ ما فی الباب امام ہمام
علیہ السلام در زمان خود دریک مسئلہ مختلف
فیہ خطا کردند ولا محذور فیہ چنانچہ عرض
کردہ شد۔

عبارت امام نوویؒ

اکنوں وقت آں است کہ
عبارت نووی دریں بارہ نقل کردہ شود

جو کچھ ہی عرض کر دیئے گئے ہیں۔ عدم جواز
پر اجماع کی وجہ سے نفس فسق پر اطاعت
سے روگردانی کرنا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اس
کلی مشکک کے درجات کی خصوصیات زائدہ بھی
خروج کا موجب نہیں ہو سکتیں۔ ان سب
باتوں کے باوجود بھی اجماع مسلم نہیں جس
وقت حضرت امام حسن اور حسین رضی اللہ عنہما
اور عبداللہ بن زبیر اور اہل مدینہ نے
کوئی کام کیا ہو اس کام کے مخالف کو مجمع
علیہ کس طرح کہہ سکتے ہیں اور اگر مان لو ہم
اجماع کو تسلیم کریں تو وہ اجماع اگر
منعقد ہوا بھی تو حضرت امام حسین رضی اللہ
عنہ کے بعد منعقد ہوا۔ اس اجماع کی مخالفت
حضرت امام حسین کو مضر نہیں پڑتی۔ زیادہ
سے زیادہ اس بارے میں امام حسین علیہ السلام
نے اپنے زمانے میں ایک اختلافی اجتہادی
مسئلے میں خطا کھائی اور اس میں کوئی مضائقہ
نہیں جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔

امام نوویؒ کا اجماع بیعت پر نظریہ

اب وہ مقام آپہنچا ہے کہ امام نوویؒ کی

۱؎ حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے فرما کر کہ زیادہ سے زیادہ امام حسینؓ کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے یزید کے خلاف اٹھ کر اجتہادی غلطی کی یہ بالفرض کہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ انہوں نے اسکے خلاف جو کچھ کیا وہ درست کیا اور آخر مقام شہادت پایا۔ مترجم۔

تا تفصیل اجمال و تصدیق ایں مقال بدست آید (امام نووی گوید)

اجمع اھل السنہ ان لاینعزل السلطان بالفسق واما الوجہ المذکور فی کتب الفقہ لبعض اصحابنا انہ ینعزل وحکی عن المعتزلۃ فغلط من قائلہ مخالف الاجماع۔ قال العلماء وسبب عدم انعزالہ و تحریم الخروج علیہ ما یترتب علی ذالک من الفتن واراقۃ الدماء وفساد ذات البین فتکون المفسدۃ فی عزلہ اکثر منھا فی بقائہ۔

قول العیاض

قال القاضی عیاض اجمع العلماء علی ان الامامۃ لاتنعقد لکافر وعلی انہ

عبارت اس بارے میں نقل کردی جائے تاکہ اس اجمال کی تفصیل اور اس قول کی تصدیق مل جائے۔ (امام نووی لکھتے ہیں)

"اہل سنت نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ سلطان فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوجاتا اور اس کی وجہ بعض احناف کی کتب فقہ میں ذکر کی گئی ہے وہ فاسق سلطان خود معزول[1] ہوجاتا ہے اور یہی بات معتزلہ کی طرف سے بیان کی گئی ہے تو یہ اس قائل[2] کی غلطی ہے اور اجماع کے خلاف ہے۔ علمائے نے کہا ہے کہ اس کے معزول نہ ہونے اور اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کی حرمت کا سبب وہ فتنے، خونریزیاں اور باہمی فسادات ہیں جو اس پر مرتب ہوتے ہیں۔ اس لئے اسکے معزول کرنے میں اسکو باقی رکھنے کی بنسبت فساد زیادہ ہے۔

قاضی عیاض کا قول

قاضی عیاض نے کہا ہے کہ علما کا اس بات پر اجماع ہے کہ کافر امام[3] نہیں ہوسکتا

---

[1] یعنی معزول نہ کرنے کے باوجود بھی وہ معزول سمجھا جائے کیونکہ اس میں خلافت کی اہلیت کا فقدان ہے۔ مترجم

[2] یعنی خلیفہ جو ہدایت پر تھا اور عادل و متقی تھا۔ بعدازاں اس پر فسق طاری ہوگیا تو وہ خلافت کے لئے نااہل نہیں ہوگا لہذا جو اسکے خلاف کہتا ہے وہ اجماع کے خلاف کہتا ہے جیسا کہ بعض اصحاب حنفیہ نے کہا ہے۔ مترجم

[3] یعنی اگر ابتداءً کوئی شخص کافر ہو تو اسکی خلافت منعقد نہیں ہوتی اور اس پر بھی اجماع ہے کہ اگر بعد میں کفر طاری ہوگیا تو وہ خود معزول ہوجائے گا۔ مترجم۔

لوطرء علیه الکفر انعزل - قال و
کذا لو ترك اقامة الصلوٰة والدعاء
علیها - قال وکذلك عنده جمهورهم
البدعة قال وقال بعض البصریین
تنعقد له وتستدام له لانه متاول
قال القاضی فلو طرأ علیه کفر
وتغییر للشرع او بدعة خرج
عن حکم الولایة وسقطت طاعته
ووجب علی المسلمین القیام علیه
وخلعه ونصب امام عادل ان
امکنهم ذلك - فان لم یقع ذلك
الا لطائفة وجبت علیهم القیام
بخلع الکافر ولا یجب فی المبتدع الا
اذا ظنوا القدرة علیه فان تحققوا
العجز لم یجب القیام ولیهاجر المسلم
من ارضه الی غیرها ویفر بدینه
قال ولا ینعقد للفاسق ابتداءً
فلو طرأ علی الخلیفة فسق قال
بعضهم یجب خلعه الا ان یترتب
علیه فتنة وحرب -

اور اس بات پر کہ اگر اس پر کفر طاری
ہو گیا تو وہ معزول ہو جائے گا (پھر قاضی
عیاض نے) کہا یہی حکم اسوقت ہے جبکہ خلیفہ
نماز کی پابندی اور نماز کی دعوت چھوڑ دے
پھر کہا اور یہی حکم جمہور علماء کے نزدیک
ارتکاب بدعت کا بھی ہے اور بقول قاضی
عیاض بعض بصرے والوں نے کہا اسکے
لئے بھی خلافت منعقد ہو جاتی ہے اور ہمیشہ
رہتی ہے کیونکہ وہ بدعت[۱] بعد میں طاری
ہوئی ہے۔ قاضی عیاض نے کہا کہ اگر
خلیفہ پر کفر طاری ہو جائے اور شریعت میں
تبدیلی یا بدعت کا ارتکاب کرے تو امامت
کے حکم سے خارج ہو جائے گا اور اس
کی اطاعت ساقط ہو جائے گی اور مسلمانوں
پر اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ضروری
اور اس کی خلافت کو گلے سے نکال پھینکنا
اور عادل امام کو قائم کرنا اگر یہ ان کے
لئے ممکن ہو سکے واجب ہو جائے گا پس
اگر یہ واقع نہ ہو مگر ایک گروہ کے لئے
تو ان پر کافر کی ولایت کو ہٹانے کیلئے
کھڑا ہو جانا تو واجب ہے اور بدعتی کے

---

(۱) یعنی اگر وہ ابتداءً بدعتی ہے تو اسکی امامت منعقد نہیں ہوگی اور اگر بعد میں وہ بدعتی ہو گیا تو خود بخود معزول ہو جائے گا لیکن بعض علمائے بصرہ کے خیال کے مطابق اس کی امامت منعقد بھی ہو جائے گی اور آئندہ بھی برقرار رہے گی۔ مترجم۔

قول جماہیر سنت از فقہاء محدثین ومتکلمین

قال جماهير اهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك بل يجب وعظه وتخويفه للاحاديث الواردة في ذالك ۔

قال القاضي وقد ادعى ابوبكر بن مجاهد في هذا الاجماع وقدرد

بارے میں واجب نہیں ہے۔ مگر جب انکو اس پر قدرت کا گمان[1] غالب ہو۔ اگر انہیں عجز کا یقین ہو تو اس کے معزول کرنے کے لئے کمر بستہ ہونا واجب نہیں اور مسلمانوں کو اسکی حکومت سے ہجرت کر جانی چاہئے اور اپنے دین کو بچالینا چاہئے۔ قاضی نے کہا کہ فاسق کی خلافت ابتدا میں منعقد نہیں ہوتی ہاں بعد میں اگر خلیفہ پر فسق طاری ہو جائے تو بعض نے کہا اسکو علیحدہ کر دینا واجب ہے مگر اس صورت میں نہیں کہ فتنہ اور جنگ کا اندیشہ ہو۔

جماہیر سنت فقہا، محدثین اور متکلمین کا قول

جمہور اہلسنت فقہا، محدثین اور متکلمین نے کہا کہ فسق، ظلم، حقوق کے معطل کرنے کے باعث بھی معزول نہ کیا جائے اور نہ ہٹایا جائے اور اسکی وجہ سے اس کے مقابلے کے لئے کھڑا ہونا جائز نہیں بلکہ اسکو نصیحت کرنا واجب ہے اور تنبیہہ کرنا ضروری ہے۔ ان احادیث کی روشنی میں جو اس بارے میں وارد ہوئی ہیں۔

قاضی عیاض نے کہا کہ ابوبکر بن مجاہد نے اس بارے میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور

---

[1] کافر کو تو ہٹانا ضروری ہے خواہ کچھ ہی ہو لیکن مبتدع کو ہٹانے کی قدرت کا ظن غالب ہو۔ مترجم

عليهم بقيام الحسين وابن الزبير
واهل المدينة على بنى امية و
بقيام جماعة عظيمة من التابعين
والصدر الاول على الحجاج مع
ابن الاشعث وتاول هذا
القائل قوله -

امام حسین رضؓ اور ابن زبیر رضؓ اور اہل مدینہ رضؓ کے
بنی امیہ کے خلاف کھڑے ہونے کا ان پر
رد کیا ہے اور تابعین کی ایک بڑی جماعت
اور صدر اول کے لوگوں کے حجاج ابن
اشعث کے مقابلے میں کھڑے ہونے کی
بھی تردید کی ہے اور اس کہنے والے کے
قول کی تاویل کی ہے کہ -

ان لاننازع الامر اهله
فى ائمة العدل وحجة الجمهور
ان قيامهم على الحجاج ليس
بمجرد الفسق بل لما غير الشرع
وظاهر من الكفر - قال القاضى
وقيل ان هذا الخلاف كان اولا
ثم حصل الاجماع على منع
الخروج عليهم والله اعلم
انتهى بلفظه -

ہم اہل امر سے کسی امر میں نزاع نہیں کرینگے
(یعنی) عادل اماموں کے بارے میں
نزاع نہیں کریں گے اور جمہور کی دلیل
یہ ہے کہ حجاج کے خلاف کھڑا ہونا محض
اس کے فسق کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس
وجہ سے تھا کہ اس نے شرع کو بدل دیا تھا
اور کفر کا مظاہرہ کیا تھا قاضی نے کہا کہا
گیا ہے کہ یہ اختلاف اوّل اوّل میں تھا پھر
ان کے خلاف خروج کی ممانعت پر اجماع
حاصل ہو گیا واللہ اعلم ان کا کلام بلفظہ
ختم ہوا -

پس از مطالعہ ایں عبارت تصدیق
اکثر مقدمات مذکورہ حاصل میشود - بالجملہ
بر اصول اہل سنت حال یزید بنسبت
سابق متبدل شد - نزد بعض کافر شدو
نزد بعض کفر او متحقق نگشت - اسلام
سابق مخلوط بفسق لاحق شد - اگر حضرت
امام کافرش پنداشتند در خروج براوچہ

اس عبارت کے مطالعہ کرنے کے بعد
مذکورہ اکثر مقدمات کی تصدیق حاصل ہو
جاتی ہے - بالجملہ اہلسنت کے اصول پر،
یزید کا حال پہلے کی بنسبت بدل گیا تھا
بعض کے نزدیک کافر ہو گیا اور بعض کے
نزدیک اس کا کفر تحقیق میں نہیں آیا - سابق
اسلام بعد میں آنیوالے فسق کے ساتھ مل گیا

خطا کردند۔ امام احمد را ہمیں رای پسند
خاطر افتاد مگر چنانکہ ممکن است کہ کفر
کسی نزدیکی متحقق شود و نزد دیگراں نشود
ہمچنیں خروج بر و در حق این وآں مختلف
خواہد بود و اتفاق در تکفیر و تفسیق و
تعدیل و تجریح کسی از ضروریات دینی
یا از بدیہات عقلی نیست کہ حاجت معذرۃ
افتد۔ و در صورت فسق آنچہ پیش کردہ
ام یاد خواہد بود۔ تاہم ہیچ صعوبتی بر
اصول اہل سنت نیست۔ چہ یزید اندریں
صورت یا فاسق معلن بود، تارک صلوۃ وغیرہ
یا مبتدع بود چہ از رؤسای نواصب است
با اینہمہ عموم خلافتش غیر مسلم۔

اگر حضرت امام نے اسے کافر جانا تو اس کے
خلاف اٹھنے میں کیا خطا کی۔ امام احمدؒ کو
یہی رائے پسند آئی ہے مگر جیسا کہ ممکن ہے
کہ کسی شخص کا کفر ایک عالم کے نزدیک تو
ثابت ہوتا ہے لیکن دوسروں کے نزدیک
نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس کے خلاف اٹھنا
اس کے اور اس کے حق میں مختلف ہو جائے
گا اور کسی کی تکفیر و تفسیق اور تعدیل و تجریح
میں اتفاق ہونا دینی ضروریات یا عقلی
بدیہیات میں سے نہیں ہے کہ عذر کرنے کی
ضرورت پیش آئے اور فسق کی صورت میں
جو کچھ کہ میں نے پیش کیا ہے تمہیں یاد ہو گا
تاہم اہل سنت کے اصول پر کوئی دشواری
باقی نہیں رہی ہے کیونکہ یزید اس صورت میں کھلم کھلا فاسق تھا، نماز کا
ترک کرنیوالا وغیرہ یا بدعت کا مرتکب تھا کیونکہ وہ نواصب کے سرداروں
میں سے تھا۔ ان سب پہلوؤں کے پیش نظر اس کی عام خلافت کا ہونا
مسلم نہیں۔

نظر بریں وجوہ بیاد ملفوظات سابقہ
در خروج برو ہیچ قباحتی نے۔ با اینہمہ

ان دلائل کے پیش نظر، سابقہ مقدمات
کو ذہن میں رکھتے ہوئے یزید کے خلاف

۱؎ امام احمد کو بھی یہی رائے پسند آئی ہے کہ یزید بعد میں کافر ہو گیا تھا لہٰذا امام حسینؓ نے اسکے خلاف علم جہاد بلند کر کے ٹھیک کیا کیونکہ وہ کافر تھا۔ مترجم۔

۲؎ نواصب وہ لوگ ہیں جو حرام چیزوں کو اپنے نفسانی دلائل کے باعث حلال سمجھتے تھے جیسا کہ یزید بھی شراب پیتا تھا اور اسکو حلال سمجھتا ہو گا۔ آجکل کے شرابی بھی کہتے ہوئے سنے گئے ہیں کہ شراب کی حرمت کا قرآن کریم میں کہیں ذکر نہیں ہے انکا کہنا ہے کہ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ مترجم

خروج بر ہچنیں کساں تا حال نزد ہمہ
جائز و اگر نزد ہمہ جائز نیست نزد بعض
جائز چنانچہ از مشاہدہ عبارت نووی
واضح است ۔ و در مسائل مختلفہ،
خلاف یکی مردیگراں راموجب تفسیق
اوشاں آنرا ، وبطلان اعمال او
عنداللہ نمیتواں شد ۔ چنانچہ دانستہ شد
واگر فرض کنیم بر عدم جواز خروج بر
چنیں کساں اجماع است ، اجماع حادث
است ، اجماع قدیم نیست تا بر اصول
اہل سنت در شہادت امام ہمام تردی
راہ یابد ۔ زیادہ از زیادہ اگر کسی گوید
ایں بگوید کہ حضرت امام دریں مسئلہ
خطا کردند لیکن چہ حرج المجتہد یخطی
ویصیب ۔ بنای ثواب بر نیت خطائی
اجتہادی دریں بارہ مزاحم حال نمیشود
چنانچہ در اصول اہل سنت مصرح است
وہم واضح است ۔ چہ اگر بظن غروب روزہ
افطار کرد تا نماز مغرب بخواند وہنوز
آفتاب غروب نشدہ بود ۔ ایں کس را
آخر عمر بر خطای خود اطلاع نشد ہرگز

اٹھ کھڑے ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے
اور ان سب باتوں کے باوجود ان جیسے
لوگوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہونا اب تک
سب کے نزدیک جائز ہے اور اگر
(اختلاف کی بنا پر) سب کے نزدیک
جائز نہیں تو بعض کے نزدیک جائز ہے
جیسا کہ نووی رح کی عبارت کے مطالعہ سے
واضح ہے اور اختلافی مسائل میں ایک[1]
شخص کا دوسرے سے اختلاف کرنا اسکا
سبب نہیں ہو سکتا کہ وہ دوسرے لوگ
اس اختلاف کرنے والے کو فاسق قرار دیں
اور .... اس کے اعمال کو عنداللہ
باطل ٹھہرائیں جیسا کہ جانا گیا اور اگر ہم
یہ بھی فرض کرلیں کہ اس جیسے لوگوں کے
خلاف اٹھنے کے ناجائز ہونے پر اجماع
ہے تو وہ اجماع بعد کا ہے، قدیمی اجماع
نہیں کہ اہل سنت کے اصول پر امام حسین
کی شہادت میں کوئی شک کی گنجائش
ہو سکے ۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی کہہ
سکتا ہے تو یہ کہہ سکتا ہے کہ حضرت امام رض
نے اس مسئلہ میں غلطی کی لیکن اس سے

---

[1] اگر اکثر لوگوں کے اتفاق کے خلاف کسی مسئلے میں کسی ایک صاحب الرائے نے اختلاف کیا تو اکثریت سے اختلاف کرنیوالے کو فاسق کہا جاسکتاہے اور نہ اللہ کے یہاں اسکا اجتہادی عمل بیکار جائے گا جیسا کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ نے تنہا ہوتے ہوئے یزیدیوں کی مخالفت کی ۔ مترجم ۔

عاقلی تجویز نمیتواں کرد کہ از ثواب محروم ماند ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم خواہد آمد وہو محال لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَہَا۔

کیا فرق پڑتا ہے کیونکہ مجتہد سے غلطی بھی ہوتی ہے اور درستی بھی۔ اس بارے میں خطائے اجتہادی کی بیعت پر بھی ثواب کا ملنا مزاحم حال نہیں ہوتا ہے چنانچہ

اہل سنت کے اصولوں میں تصریح موجود ہے اور یہ امر واضح بھی ہے اس لئے کہ سورج غروب ہونے کے گمان میں اگر کسی نے روزہ افطار کر لیا یہانتک کہ نماز مغرب بھی پڑھ لی اور ابھی تک سورج غروب نہیں ہوا تھا اور اس شخص کو عمر کے آخر حصے تک اپنی خطا پر اطلاع نہیں ہوئی تو کوئی عقلمند یہ فتویٰ نہیں لگا سکتا کہ وہ ثواب سے محروم رہا ورنہ ایسی تکلیف جسکی طاقت نہ ہو لازم آئے گی اور وہ محال ہے کیونکہ اللہ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

آرے برطبق اصول شیعہ شہادت حضرت امام الشہدا در کنار دین و ایمان شاں ہم از دست میرود۔ نعوذ باللہ منہا۔ اگر باور نباشد بنگر کہ در کافی کلینی روایات دریں باب کہ ہر کرا تقیہ نیست دین و ایمان ندارد وارد شدہ اند مع سند نقل میکنیم۔

ہاں شیعہ صاحبان کے اصول کے مطابق حضرت امام الشہدا کی شہادت[1] ان کے دین و ایمان کے ساتھ ساتھ ہاتھوں سے نکل جاتی ہے۔ نعوذ باللہ منہا اگر یقین نہ ہو تو دیکھ لو کہ کلینی[2] میں اس بارے میں روایات موجود ہیں کہ جو شخص تقیہ نہ رکھے اسکا دین و ایمان نہیں ہے۔ میں ان روایات کو مع سند کے نقل کرتا ہوں

اول[1] عن ابن عمر عن ہشام بن سالم عن ابن ابی بکر

پہلی[1] روایت :- ابن عمر سے انہوں نے ہشام بن سالم سے انہوں نے ابو بکر

---

[1] مطلب یہ ہے کہ شیعوں کا ایک طرف تو دین و ایمان جاتا رہے گا اور دوسری طرف شہادت امام حسین رضؓ بھی ختم ہو جائے گی۔ مترجم

[2] شیعہ حضرات کی مشہور کتاب۔ مترجم

الاعجمی قال قال ابوعبداللہ یا اباعمر ان تسعہ اعشار الدین فی التقیۃ ولا دین لمن لا تقیۃ لہ والتقیۃ فی کل شئ حتی فی المسح علی الخفین ۔

روایت دیگر ۲ :۔ عن محمد بن یحییٰ عن احمد بن محمد بن عمر بن خلاد قال سالت اباالحسن علیہ السلام عن القیام للولاۃ فقال ابوجعفر التقیۃ دینی و دین آبائی ولا ایمان لمن لا تقیۃ لہ ۔

ازیں دو روایت مثل آفتاب روشن می بر آید کہ ہر کہ تقیہ نکند بی دین و ایمان است ۔

اکنوں از حضرات شیعہ التماس است کہ اگر ہمیں تقیہ است حسن خاتمہ حضرت امام الشہدا معدوم چہ جائیکہ شہادت و ظاہر است کہ دریں دو روایت ہیچ گونہ گنجائش تاویل یا تخصیص نیست ۔ اگر تاویل فرمایند یا تخصیص بعددی و شخصی نمایند، مسموع نخواہد بود ۔ اکنوں ازیں چارہ نیست کہ مذہب اہلسنت

اعجمی سے روایت کی ۔ ابوبکر نے کہا کہ ابوعبداللہ نے کہا کہ اے اباعمر نوے فیصدی دین تقیہ میں ہے اور جس کا تقیہ نہیں اسکا دین نہیں اور تقیہ ہر چیز میں ہے حتی کہ چمڑے کی جرابوں پر مسح میں بھی ہے ۔

دوسری روایت ۲ :۔ محمد بن یحییٰ سے، انہوں نے احمد بن محمد بن عمر بن خلاد سے روایت کی اور کہا میں نے حضرت علی علیہ السلام سے حکام کے لئے اکراماً کھڑے ہونے کے بارے میں پوچھا تو ابوجعفر نے فرمایا "تقیہ، میرا اور میرے باپ دادا کا دین ہے اور جسکا تقیہ پر اعتقاد نہیں اس کا ایمان نہیں ۔

ان دو روایتوں سے آفتاب کی مانند روشن ہو جاتا ہے کہ جو شخص تقیہ نہ کرے بے دین و ایمان ہے ۔

اب حضرات شیعہ سے گذارش ہے کہ اگر تقیہ یہی ہے تو پھر تو امام حسین رضی اللہ عنہ کا ایمان پر خاتمہ معدوم ہے شہادت تو کہاں ۔ اور ظاہر ہے کہ ان روایات میں کسی قسم کی تاویل یا تخصیص کی گنجائش نہیں ہے اگر وہ تاویل کریں یا کسی شخص اور عدد کی تخصیص کریں تو قابل سماعت نہ ہو گی اب اس کے سوا

اختیار کنند۔ و اگر از اتباع حق عار
و انکار است لاجرم از ائمہ دوازدہ
گانہ کل یازدہ باقی خواہند ماند۔ اندریں
صورت انکار از حق و اصرار بر مذہب
باطل لاجرم خواہد آمد۔ چہ حضرت امام را
دریں ضیق و ناچاری کہ قابل سی ہزار
فوج جرار چند معدود بودند و آنہم یکی
بعد دیگری شربت شہادت چشیدند
تقیہ لازم بود۔ اگر اول امر امید بود
در آخر وقت کہ ہیچکس نماند تقیہ لازم
افتادہ بود۔

من آنچہ شرط بلاغ است باتو میگویم
تو خواہ از سخنم پند گیر خواہ ملال

وجوب دیگر انشاء اللہ تعالیٰ بشرط
فرصت عنقریب بہ نظر سامی خواہد
گذشت لا تقنطوا

ایں دو روایت را کہ نقل کردہ شد
اگر احتمال دروغ باشد بمطابق نمائید
اگر نزد شما کافی کلینی نباشد نسخۂ
مطبوعہ طہران نزد ما موجود است
ملاحظہ نمایند۔

اللھم ارنا الحق حقا و
ارزقنا اتباعہ و ارنا الباطل

چارہ نہیں ہے کہ اہل سنت کا مذہب
اختیار کریں اور اگر حق کی پیروی سے
انہیں شرم آتی ہے یا انکار ہے تو پھر
تو یقیناً بارہ اماموں میں سے کل گیارہ
رہ جائیں گے اور اس صورت میں حق سے
انکار اور جھوٹے مذہب پر ضد لازم آئے
گی کیونکہ حضرت امام حسین علیہ السلام کو
اس تنگی اور مجبوری میں کہ تیس ہزار فوج
کثیر کے مقابلے میں چند گنتی کے آدمی
تھے اور وہ بھی سب شہید ہو چکے تھے
تقیہ کرنا ضروری تھا اگر شروع میں غلبہ
کی امید تھی تو آخری وقت میں جب
کوئی نہ رہا تھا تقیہ کرنا ضروری تھا۔

جہانتک تبلیغ کی شرط ہے میں تم سے کہتا ہوں
تم خواہ میری بات سے نصیحت اختیار کرو یا رنج

اور دوسرا جواب انشاء اللہ تعالیٰ بشرط
فرصت عنقریب نظر گرامی سے گزرے
گا، ناامید نہ ہوں۔

یہ دو روایتیں جو کہ نقل کی گئی ہیں
اگر ان کے جھوٹ ہونے کا شک ہو تو
مطابق کر لیں۔ اگر تمہارے پاس کافی
کلینی نہ ہو تو طہران کا چھپا ہوا نسخہ
ہمارے پاس موجود ہے۔ ملاحظہ کریں۔

اے اللہ ہمیں حق دکھا دے اور
اس کے پیچھے چلنے کی توفیق عطا فرما

باطلا وارزقنا اجتنابه
واخر دعوانا ان الحمد للہ
رب العالمین ۔ فقط

اور جھوٹ کو جھوٹ کر کے دکھادے
اور اس سے بچنا نصیب فرما اور ہماری
آخری دعا یہ ہے کہ تمام تعریفیں
رب العالمین کے لئے ہیں ۔ فقط

(نوٹ) اس مکتوب کا ترجمہ الحمدللہ آج بتاریخ ۲۷ر ربیع الاول ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۴ر جون ۱۹۶۸ء مطابق ۲۰ر اساڑھ سنہ ۲۰۲۵ بکرمی بروز پیر بوقت سوا گیارہ بجے صبح مہبط انوار ۲۹ اے ڈی پیپلز کالانی لائلپور بالاخانہ پر نشست میں ختم ہوا اور اس مکتوب کے ترجمے کا آغاز ۱۱ر ربیع الاول سنہ ۱۳۸۸ھ ۱۰ر جون سنہ ۱۹۶۸ء بروز دوشنبہ چھ بجے شام شروع ہوا تھا۔

والحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی رحمۃ للعالمین

پانچواں مکتوب

مولانا فخرالحسن صاحب گنگوہی کے نام

از علی گڑھ یکم یا ۲ محرم ۱۲۹۰ھ دسمبر ۱۸۷۳ء بروز جمعہ یا ہفتہ

یہ پانچواں مکتوب بھی کہ اصل کتاب قاسم العلوم میں دسواں مکتوب ہے مولانا فخرالحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے جن کا تذکرہ گذشتہ مکتوبات میں آپ نے پڑھا ہے۔ جہاں تک مکتوب کے مہینے کا تعلق ہے تو خط سے واضح ہے کہ محرم کے ماہ میں یہ خط لکھا گیا ہے جبکہ مولانا محمد قاسم صاحب دارالعلوم دیوبند کے تقسیم انعام کے جلسے سے فارغ ہو کر میرٹھ اور خورجہ ٹھہر کر غالباً ۳۰ ذوالحجہ کو علی گڑھ پہنچے ہیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا فخرالحسن صاحب خورجہ ضلع بلند شہر میں نواب عظیم علی خان صاحب رئیس خورجہ کے یہاں تیس روپیہ پر ملازم تھے۔ المختصر مولانا اس مکتوب کے اول میں لکھتے ہیں :۔

> عید کے بعد پندرہویں یا سولہویں تاریخ کو پھر دیوبند آ کر ایک روز (دارالعلوم دیوبند میں) انعام کے تقسیم کی وجہ سے پھر قیام کر کے ہفتے کے روز وہاں سے روزانہ ہوا اور میرٹھ میں ایک رات گذار کر خورجہ پہنچا اور دو رات وہاں رہ کر آج غالباً گیارہواں دن ہے کہ یہاں علی گڑھ پہنچ گیا ہوں۔

دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روئدادوں کے مطالعے سے معلوم ہوا کہ یہ جلسۂ تقسیم انعام ۱۶۔ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ مطابق دسمبر ۱۸۷۳ء کو ہوا۔ لہٰذا اس کی روشنی میں متعین ہو جاتا ہے کہ مولانا نے یہ مکتوب محرم ۱۲۹۰ھ میں لکھا ہے۔

خلاصہ مکتوب علامہ نصیر الدین محمد طوسی جو کہ شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے انہوں نے لکھا ہے کہ امام ہر قسم کے گناہ اور غلطی سے پاک ہوتا ہے۔ شیعہ حضرات بارہ ہستیوں کو اپنا امام مانتے ہیں جو اہلبیت سے نسلاً بعد نسل تعلق رکھتے ہیں۔ سُنّی اصحاب بھی ان کی جلالت علم کے قائل ہیں مگر امامت کو انہی حضرات میں محدود نہیں سمجھتے بلکہ حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو بھی امام مانتے ہیں۔ شیعہ صاحبان کے یہاں امامت حسب ذیل حضرات میں منحصر ہے۔

حضرت ۱ علی کرم اللہ وجہہ، حضرت امام حسنؓ ۲، حضرت امام حسینؓ ۳، حضرت امام زین العابدینؒ ۴، حضرت ۵ امام باقر، حضرت ۶ امام جعفر صادق، حضرت ۷ امام موسیٰ کاظم، حضرت ۸ امام علی رضا، حضرت ۹ امام تقی، حضرت ۱۰ امام نقی، حضرت ۱۱ امام عسکری، حضرت امام ۱۲ مہدی، رضی اللہ تعالےٰ عنہم۔

شیعہ حضرات کے یہاں امام مہدی پیدا ہو کر پانچ سال کی عمر میں غائب ہو چکے ہیں لیکن اہلسنت کے عقیدے کے مطابق وہ قرب قیامت میں پیدا ہوں گے۔

۱۔ المختصر محقق طوسی نے ایک تو یہ لکھا ہے کہ امام گناہوں سے پاک ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ امام کی ضرورت اس لیے ہوتی ہے کہ رعایا میں غلطی کرنے کا احتمال ہوتا ہے لیکن امام میں نہیں ہوتا۔ اگر امام بھی غلطی کرے تو پھر تسلسل لازم آتا ہے کہ اس کی غلطی کی اصلاح کے لیے اور امام کی ضرورت ہے اور اگر وہ بھی غلطی کرے تو اس کی اصلاح کے لیے اور امام کی ضرورت ہے اس طرح ایک کی اصلاح دوسرے پر اور دوسرے کی تیسرے پر اور تیسرے کی چوتھے پر اور یہ سلسلہ ختم نہیں ہوگا جو منطق کے مطابق محال ہے لہٰذا ماننا چاہیئے کہ امام غلطی سے پاک ہو تاکہ تسلسل لازم نہ آئے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علامہ طوسی کی اس دلیل کو غلط قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام کا وجود قرآن کریم کے فرمانے کے مطابق اس لیے ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کا حکم دے اور برائی سے روکے، دوسرے لفظوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اس کا کام ہوتا ہے اور یہ کہ وہ لوگوں کو نماز اور زکوٰۃ کا پابند بناتے لیکن امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے سے خطا اور غلطی کا امکان ہو سکتا ہے اس کا غلطیوں سے معصوم ہونا لازم نہیں۔ اس صورت میں جبکہ ائمہ غلطی سے معصوم قرار دیئے جائیں تو یہ لازم آتا ہے کہ ان کو کسی معاملے میں بھی رعایا اور اہل حل وعقد سے مشورے کی ضرورت نہیں حالانکہ خود رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا جا رہا ہے کہ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ یعنی صحابہ سے مشورہ کیا کیجئے اور دوسری جگہ وَالَّذِيْنَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ فرمایا گیا تو جب امام ہی کلام خداوندی کو سمجھ سکتا ہے اور تمام رعایا کے لئے اس کا سمجھنا محال ہے کیونکہ

امام توان کی غلطیوں کو ٹھیک کرنے کے لیے آتا ہے تو پھر دوسرے امام کی کیا ضرورت ہے اور قرآن کریم کی یہ آیتیں تبیاناً لکل شئی اور ھدی و رحمۃ و بشری للمومنین اور ھدی للمتقین بیکار ہو کر رہ جاتی ہیں۔

یہ کیسے ممکن ہے کہ مسائل میں تو رہا ای ممال کرے اور اس سے سمجھنے میں کوئی غلطی نہ ہو کہ کوئی دوسرا عالم اس کی اصلاح کر سکے۔ مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ امام کتنا ہی بلند مرتبہ کیوں نہ ہو پھر بھی وہ نبی کا نائب ہوتا ہے۔ اگر امام میں کسی مسئلے کے سمجھنے میں غلطی محال ہے تو انبیاء میں تو بدرجہ اولیٰ غلطی محال ہونی چاہیے حالانکہ انبیاء علیہم السلام سے بھی بعض امور کے سمجھنے میں بھول ہوتی ہے مثلاً داؤد علیہ السلام نے ایک کھیت میں بکریوں کے گھس جانے اور چر لینے کے بارے میں کھیت والے کو ساری بکریاں دلا دیں اس پر اللہ تعالیٰ نے ففھمناھا سلیمان فرمایا کہ ہم نے سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ کی سوجھ بوجھ عطا فرمائی اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کو خضر علیہ السلام یاد دہانی کراتے تھے اور وہ بھول جاتے تھے۔ آدم علیہ السلام نے بھول کر اس درخت کا پھل کھا لیا جس سے منع کیا گیا تھا۔

یہ بندہ مترجم انوار الحسن عرض کرتا ہے کہ جب عذاب کا آغاز ہوا تو نوح علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے فرمایا حتیٰ اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فیھا من کل زوجین اثنین واھلک یعنی جب ہمارا حکم آ گیا اور تنور سے پانی ابلنے لگا تو ہم نے نوح علیہ السلام سے کہا کہ کشتی میں ہر چیز کے دو دو جوڑے اور اپنے اہل کو سوار کر لو۔ چنانچہ ایسا کیا گیا مگر جب بیٹا ڈوب گیا تو نوح علیہ السلام نے عرض کیا۔

رب ان ابنی من اھلی وان وعدک الحق وانت احکم الحکمین ○ — اے رب بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے اور آپ کا وعدہ حق ہے اور آپ حاکموں کے بڑے حاکم ہیں۔

دیکھیے نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹے کو اہل سمجھا لیکن رب العالمین کا مقصد اہل سے کچھ اور تھا چنانچہ جواب ملا۔

ینوح انہ لیس من اھلک انہ عمل غیر صالح — اے نوح وہ تیرے اہل میں سے نہیں ہے کیونکہ وہ عمل صالح نہیں رکھتا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ طوسی کا یہ کہنا کہ امام سے خطا اور بھول نہیں ہو سکتی قطعاً غلط ہے دیکھیے نوح علیہ السلام کے اسی معاملہ کو لے لیجیے کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کے بارے میں نوح علیہ السلام سے کیا فرمایا اور آئندہ آیات ملاحظہ ہوں فلا تسئلن ما لیس لک بہ علم انی اعظک ان تکون من الجاھلین اور پھر نوح علیہ السلام نے کیا عرض کیا رب انی اعوذ بک ان اسألک

مَا لَيْسَ لِيْ بِهٖ عِلْمٌ وَاِلَّا تَغْفِرْ لِيْ وَتَرْحَمْنِيْ اَكُنْ مِّنَ الْخٰسِرِيْنَ ○ باری تعالیٰ اور نوح علیہ السلام دونوں کے کلام سے جو کچھ واضح ہے لہٰذا امام سے سہو اور خطا فی الفہم کیا مشکل ہے لہٰذا طوسی کا یہ قول باطل ہے۔

علامہ طوسی کی دوسری دلیل اور اس کا رد

علامہ طوسی نے امام کی فہم میں غلطی سے معصومیت کے بارے میں دوسری دلیل یہ دی ہے کہ امام شریعت کا محافظ ہوتا ہے اگر اس کی فہم میں غلطی جائز ہو سکتی تو وہ محافظ نہیں رہ سکتا۔

مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ اگر دین کی حفاظت کا یہ مطلب ہے کہ قرآن و حدیث کو اعدائے دین ضائع نہ کر دیں تو امام دین کی حفاظت کے کام آئے گا تو ہمیں کیا انکار لیکن اس سے امام کی معصومیت عن الخطا کیسے ثابت ہوئی۔ اگر کوئی شخص قرآن کریم کو حفظ کر لے چاہے وہ گناہ گار ہو تو قرآن کریم کے الفاظ کی حفاظت تو ہو گئی خواہ وہ معنی بھی نہ جانتا ہو۔ اب رہے معنی تو علماء حافظوں سے کلام سن کر اس کے معانی بیان کر کے دین کی حفاظت کر لیں گے اور قرآن کریم کی حفاظت ہو جائے گی۔ اور یہ بھی ضروری نہیں کہ امام امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے اجراء سے پہلے بھی عالم ہو البتہ کسی عالم سے بوقت اجراء احکام ان کا علم ہو تو کافی ہے چنانچہ طالوت امام تھا لیکن حضرت شموئیل کے بتانے اور ہدایت پر احکام نافذ کرتا تھا۔ ہاں یہ افضل ہے کہ امام دوسروں سے علم میں زیادہ ہو لیکن ضروری نہیں کجا یہ کہ امام کا غلط فہمی سے محفوظ ہونا ضروری ہو اور اس میں غلطی کا احتمال نہ ہو کیونکہ غلطی سے پاک ہونا صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہے ہاں انبیاء علیہم السلام ہر قسم کے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سے پاک ہوتے ہیں لیکن گناہ سے معصوم ہونا اور بات ہے اور فہم میں بھول ہو جانا اور بات ہے۔

مولانا محمد قاسم صاحب امام کا شریعت کی حفاظت سے دوسرے معنی یہ متعین کرتے ہیں کہ اگر طوسی کا مطلب امام کے ذمے شریعت کی حفاظت سے یہ ہو کہ شریعت کو امام خود خدائے تعالیٰ سے لے کر آتا ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ اس کے لیے طوسی نے کوئی دلیل نہیں دی۔

طوسی کی تیسری دلیل

تیسری دلیل طوسی نے یہ دی ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ لہٰذا امام اولی الامر ہے اور اس کی پیروی جب ہی ممکن ہے جب وہ خطا سے معصوم ہو ورنہ اتباع کا حکم بے معنی ہے۔ نیز اگر وہ معصوم نہ ہوگا تو اس کے احکام کا انکار واجب ہونا اور یہ تضاد ہے۔

مولانا محمد قاسم صاحب اس دلیل کو بھی رد کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ کیا ضرور ہے کہ امام ہی اولی الامر ہو علماء جو نائب انبیاء ہوتے ہیں وہ بھی اولی الامر ہیں بالفرض اگر مان لیں کہ اولی الامر سے مراد

خاص اصطلاحی امام ہے تو اس صورت میں اطاعت کا منشاء ان کا اولی الامر ہونا ہے نہ کہ مطلق ان کی ذات۔ نیز امام کا ہر حکم اگر اللہ کا حکم ہے تو قابل اطاعت ہے ورنہ اگر اپنا ذاتی ہو تو قابلِ اطاعت نہیں۔ جیسا کہ کھجوروں کی شاخ بندی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے فرمایا کہ اس کی کیا ضرورت ہے لیکن پھر فرمادیا اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاُمُوْرِ دُنْیَاکُمْ اور پھر اہل مدینہ شاخ بندی کرنے لگے۔

علامہ کی چوتھی دلیل اور اس کا رد علامہ طوسی نے کہا کہ اگر امام گناہ کرے تو درجے میں عوام سے کمتر ہوگا۔ کیونکہ امام گناہوں کی برائیوں سے زیادہ آگاہ ہوتا ہے اور طاعتوں کی خوبیوں سے زیادہ خبردار۔ مولانا محمد قاسم صاحب نے علامہ کی اس دلیل کی بنیاد دو مقدموں پر بتلائی ہے۔

اوّل:۔ یہ کہ امامت اس شخص کی جو کمتر درجے کا نہ ہو اپنے سے افضل اور زیادہ فاضل پر نہیں ہو سکتی۔

دوم:۔ یہ کہ امام کو گناہوں کی برائیوں اور طاعات کی خوبیوں سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ آگاہی ہونی چاہیئے۔

مگر مولانا نے پہلے مقدمے کو یہ کہہ کر باطل کر دیا کہ طالوت کی امامت شموئیل علیہ السلام پیغمبر کے ہوتے ہوئے کیسے قائم کی گئی۔ طالوت حضرت شموئیل علیہ السلام سے افضل نہ تھا اور دوسرا مقدمہ اس طرح باطل کر دیا کہ امام کا دوسروں سے علم میں زیادہ ہونا ضروری نہیں گو افضل ہے۔

خلاصہ تحقیقات طوسی محقق طوسی کا اشارہ اس طرف ہے کہ حضرت علی اپنے علم اور فضائل کے اعتبار سے تمام میں افضل تھے لہٰذا ان کے ہوتے ہوئے کوئی امام بننے کا مستحق نہیں۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے فضائل سے کسی کو انکار نہیں لیکن کوئی ایسی ترازو ان کے پاس نہیں ہے جس سے وہ یہ ثابت کر سکیں کہ خلفاء ثلاثہ سے وہ افضل تھے اور افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی خلافت اور امامت درست نہ ہو بلکہ مولانا نے کہا کہ خلفائے ثلاثہ میں بعض ایسے فضائل ہیں جو اوروں میں نہ تھے۔ ہاں حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں بھی بعض فضائل ایسے تھے مثلاً شجاعت وغیرہ لیکن ایسا معیار پیش کرنا مشکل ہے جس میں حضرت علی رضؓ کی کلّی فضیلت حاصل ہو۔

اختلاف امتی رحمۃ

رہا اس حدیث کے متعلق حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی تحقیقات تو اس کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت کا اختلاف جبکہ ان کو دلی طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع مدنظر اور مقصود ہو اور خداوند

تعالیٰ کے احکام کو بجالانا پیش نظر ہو تو پھر جو اختلاف ہوگا وہ مجبوری ہوگا اور اس میں خواہش نفس اور حب جاہ وغیرہ کو دخل نہ ہوگا اور احقاق حق مدنظر ہوگا تاکہ صحیح راہ پر گامزن ہو سکیں۔

لیکن مستخلف امتی میں جو اختلاف ہے اس اختلاف میں امت کے ارادے اور کرتوت کو دخل ہوگا۔ وہ مجبوری کا اختلاف نہیں ہوگا بلکہ ایسا اختلاف ہوگا جیسا کہ اہل کتاب کے بارے میں کہا گیا ہے۔

فاختلفوا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ البینات بغیًا بَیۡنَهُمۡ -

انہوں نے واضح بینات کے آجانے کے بعد آپس میں سرکشی کے طور اختلاف کیا۔

لہٰذا حالت اضطرار اور حالت اختیار میں فرق ہے۔ پہلا اختلاف رحمت ہے اور دوسرا عذاب ہے۔

پانچواں مکتوب

بنام مولانا فخر الحسن صاحب

جواب استدلالات علامہ طوسی در بارہ امامت

امامت کے بارے میں علامہ طوسی کے دلائل کا جواب

و

بیان معنی اختلاف امتی و حدیث ستختلف

اختلاف امتی رحمت اور حدیث ستختلف کی حقیقت کی وضاحت

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جامع علوم مولوی فخر الحسن صاحب دام کمالاتہ

ہیچمدان محمد قاسم پس از سلام مسنون و شوق مکنون عرض پرداز است - در اوائل عشرہ ماہ گذشتہ پس از ردوکد بسیار انجام کار رفتن کول[1] تا اختتام نجاری

جامع علوم مولوی فخر الحسن صاحب دام کمالاتہ

از ناچیز محمد قاسم سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد عرض پرداز ہے کہ گذشتہ ماہ[1] کے پہلے دہے میں بہت بحث اور حجت کے بعد آخر کار بخاری اور

---

[1] گذشتہ ماہ کے پہلے دہے - یعنی ۱۲۸۹ھ کے ماہ ذوالحجہ کے پہلے دس دن میں - مترجم

وصحیح مسلم فراریافتہ بود وخواستہ بودم کہ پا بریل نہم و بکول رسم۔
لیکن ہمدراں ایام بلطیفۂ غیبی بعض اسباب ناگفتہ بہ را بروئے
کار آوردہ بجانب وطن کشید۔ پنجم ماہ مذکور بدیوبند رسیدہ
ہفتم بوطن رسیدم   و پس از عید پانزدہم یا شانزدہم
باز بدیوبند آمدہ یکروز بغرض تقسیم انعام دیگر قیام کردہ
روز شنبہ از آنجا روانہ شدم۔ و بمیرٹھ (میرٹھ۔ یو۔ پی)
یکشب گذاردہ بخورجہ رسیدم۔ دو شب در آنجا بودہ
امروز روز یازدہم است غالباً کہ درا ینجا رسیدہ ام۔ ہنگام
واپسی بدیوبند نامہ آں عزیز رسید۔ از ہماں روز فکر جوابش
بسرم بود اما در آں کہ ہم کاہلم و ہم بمشاغل کثیرہ شاغل۔
ہر روز حوالہ بفردا میکردم و باز ہماں عذر اول سد راہ
تحریر می شد۔ امروز کہ ایں سلسلہ تحریر اجوبہ خطوط احباب
جنبانیدم جواب نامہ آں عزیز نیز یاد آمد تجسس افتادم
بدستم نیامد لیکن خطے دیگر کہنہ متضمن خیالات علامہ طوسی

صحیح مسلم کے ختم ہونے تک کول[۱] (علی گڑھ) کی روانگی طے پا
گئی تھی۔ میری خواہش تھی کہ ریل میں سوار ہوں اور علی گڑھ
پہنچ جاؤں لیکن عین ان دنوں میں غیبی باعث بعض ناقابل
بیان اسباب کو ظہور میں لایا جس نے مجھے نانوتے میں
کھینچ بلایا۔ مذکورہ ماہ کی پانچ[۲] کو دیوبند پہنچ کر سات کو
وطن پہنچا اور عید[۳] کے بعد پندرہویں[۴] یا سولہویں تاریخ
کو پھر دیوبند آکر ایک روز (دار العلوم میں) انعام کی تقسیم کی
وجہ سے پھر قیام کر کے ہفتہ کے روز وہاں سے روانہ ہوا
اور میرٹھ میں ایک رات گذار کر خورجہ پہنچا اور دو رات
وہاں رہ کر آج غالباً گیارہواں دن ہے کہ یہاں علی گڑھ
پہنچ گیا ہوں۔ دیوبند کو واپسی کے وقت آپ کا خط ملا۔
اسی دن سے اس کے جواب کا بوجھ سر پر تھا لیکن تمہیں
معلوم ہے کہ میں کاہل بھی ہوں اور بہت ہی مصروفیات
میں مصروف بھی۔ ہر روز خط لکھنے کو کل پر ٹالتا رہا اور پھر وہی

---

[۱] کول پہلے زمانے میں علی گڑھ کو کہا جاتا تھا۔ مترجم

[۲] ۵۔ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ ہجری مراد ہے۔ مترجم

[۳] عید سے عید الاضحیٰ مراد ہے۔

[۴] پندرہویں یا سولہویں میں ۱۶۔ ذوالحجہ صحیح ہے کیونکہ دار العلوم دیوبند کی رپورٹ میں ہے "۱۶۔ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ (۱۵ دسمبر ۱۸۷۳ء) کو دیوبند کی جامع مسجد میں تقسیم انعام کے لیے ایک جلسہ عام منعقد ہوا۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اپنے دست مبارک سے انعام تقسیم فرمایا۔" (رپورٹ ۱۲۸۹ھ) ۔ یہ جلسے جمعہ کے روز جمعہ کی نماز کے بعد ہوا کرتے تھے۔ یہ بھی جمعہ کے روز ہوا اور اگلے روز مولانا محمد قاسم صاحب ہفتے کے روز روانہ ہو کر میرٹھ پہنچے۔ ۱۸۔ ذوالحجہ کو خورجے پہنچے۔ ۱۸، ۱۹ ذوالحجہ اتوار پیر کو وہاں قیام فرمایا۔ ۲۰۔ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ کو منگل کے دن علی گڑھ پہنچے۔ دس دن علی گڑھ گذارنے کے بعد گیارہویں روز یکم محرم ۱۲۹۰ھ کو آپ نے یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب کو لکھا ہے اس روز یا یکم ہوگی اور اگر چاند ۲۹ کا ہوا تو محرم کی ۲۔ ہوگی اور دن جمعہ یا ہفتے کا ہوگا۔ مترجم۔

در بارہ امامت حضرت علی و دلائل ضرورۃ امام معصوم بنظر آمد۔ چوں مضمون اخیرش ہمان است کہ در نامہ اخیر بود و ایں طرف چوں ایں نامہ در روا روی وطن رسیدہ بود اتفاق تحریر جوابش نشدہ بود، مصلحت دید احقر آں شد کہ جواب جملہ مضامینش زیر قلم کشیدہ نزد آں عزیز رسانم شاید بدعای یادم کنند۔ ای عزیز دست ایں افتادہ باید گرفت۔ بار گناہم ندانم کجا برد۔

سستی جواب لکھنے میں رکاوٹ بنتی رہی۔ آج کہ احباب کے خطوط کے جوابوں کے لکھنے کی حرکت پیدا ہوئی تو آپ کے خط کا جواب لکھنا بھی یاد آیا۔ خط تلاش کرنے میں لگ گیا لیکن نہ ملا لیکن آپ کا دوسرا پرانا خط، علامہ طوسی کے حضرت علی کی امامت کے بارے میں اور "امام معصوم کی ضرورت" کے دلائل پر شامل خیالات کے متعلق نظر پڑ گیا کیونکہ اس کا آخری مضمون بھی وہی ہے کہ جو آخری خط میں تھا اور اس طرف چونکہ یہ خط بھاگ دوڑ میں وطن پہنچا تھا تو اس کے جواب کے لکھنے کا اتفاق نہ ہوا تھا اس لیے میری رائے یہ ہوئی کہ اس کے تمام مضامین کا جواب لکھ کر آپ کے پاس بھیجدوں شاید آپ کے دل سے میرے لیے دعا نکل جائے۔ اے عزیز اس عاجز کا ہاتھ پکڑنا چاہیئے گناہوں کے بوجھ نے خدا جانے مجھے کہاں پہنچا دیا ہے۔

برادرم، علامہ طوسی باایں علم و عقل بسخنان ابلہ فریب ابلہاں را می فریبد۔ دلائل عصمۃ ائمہ کہ نوشتہ

میرے بھائی! علامہ طوسی[1] اس علم و عقل کے ہوتے ہوئے بیوقوفوں کو جال میں پھانسنے والی باتوں سے بیوقوفوں

---

[1] علامہ طوسی، طوس کے رہنے والے مشہور حکیم یعنی محقق نصیر الدین محمد۔ تمام علوم حکمت و فلسفہ، علم ہندسہ، علم فلکیات، تاثیر سیارات کے ماہر تھے۔ آغاز شباب میں اپنے وطن طوس سے نیشاپور آئے اور امام سراج الدین قمری کے درس میں شامل ہوئے اور بہت بڑے ماہر علوم و فنون میں بن گئے تا بارگاہ قلعہ الموت اور اسماعیلیوں کے پیشوائے اعظم کی جانب سے فدائی (فرقۂ اسماعیلیہ کے رضاکار) ان کو نیشاپور سے قلعہ الموت میں پہنچانے پر مامور ہوئے۔ چنانچہ ایک روز اچانک شارع بساتین میں گھیر لیا اور قتل کی دھمکی دیکر الموت لے گئے۔ سالہا سال وہاں قید رہے اسی قید کی حالت میں مکارم اخلاق ناصری، رسالہ معینیہ متذکرہ (علم ہیئت میں) کشف القناع من اسرار القطاع (اقلیدس میں) اور مجسطی کتابیں لکھیں۔ قید سے چھوٹ کر ہلاکو خان کے دربار میں پہنچے۔ بعد ازاں رصد مراغہ، تحریر خانی اور شرح اشارات کتابیں لکھیں۔ غرضیکہ یہ شخص اپنے زمانے کا بہت بڑا محقق، تمام علوم عقلیہ اور نقلیہ اور نظم و نثر میں علماء حکماء میں بلند درجہ رکھتا تھا۔ مگر مذہب کا شیعہ تھا۔ اس کی وفات سنہ ۱۲۷۴ء میں ہوئی مذہب انسان کا غلط بھی ہو لیکن بڑے سے بڑا محقق بھی غلط مذہب کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اپنا سب علم و فضل بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔ علامہ طوسی نے امامت کے بارے میں جو کچھ کہا ہے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس کی دھجیاں اڑا کر رکھ دی ہیں۔ مترجم (تاریخ الحکما اردو ترجمہ درۃ الاخبار فارسی ص ۸۲ مطبوعہ الامان پریس دہلی)

دعاوی است نہ دلائل۔ ہاں اگر ایں دعاوی را کہ در پیرایہ دلائل آوردہ باثبات مے رسانید۔ دلائل دعوی عصمت ائمہ و منصوص بودن آنہا می شد وا ذلیس فلیس۔

کو فریب دیتے ہیں۔ انہوں نے اماموں کی گناہوں سے پاکی کے متعلق جو دلائل لکھے ہیں وہ محض دعوے ہیں دلائل نہیں۔ ہاں اگر ان دعووں کو جو دلائل کے لباس میں انہوں نے بیان کئے ہیں ثابت کر دیتے تو وہ ان کی معصومیت کے دعوے کے اور ان کے منصوص ہونے کے دلائل بن جاتے اور جب ان کو ثابت نہ کیا تو دلیل بھی نہیں بن سکتے۔

ضرورت امام در نظر علامہ طوسی

نہ بینم کہ در دلیل اول

می نویسد کہ احتیاج امام بہر ایں است کہ در رعیت احتمال خطا است اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید انتہی۔

علامہ طوسی کی نظر میں امام کی ضرورت

تم نے غور نہیں

کیا کہ طوسی پہلی دلیل میں لکھتا ہے کہ امام کی احتیاج اس لیئے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے۔ اگر امام میں بھی خطا کا احتمال ہو تو پھر تسلسل[1] لازم آتا ہے (اور تسلسل محال ہے) انتہی۔

بر دلیل طوسی جرح قاسم العلومؒ

سبحان اللہ چہ دلیل است

و چہ دعوی۔ اول ایں امر مسلم نیست کہ وضع امام بہر غرض مذکور است۔ بہر ہر دعوی دلیلی بکار است اینکہ دعوی کردہ است کہ احتیاج امام بہر ایں غرض است از کجا آوردہ۔ از عقل و نقل شاہدی نیاوردہ۔

قاسم کی جرح طوسی کی دلیل پر

سبحان اللہ کیا دلیل ہے اور

کیا دعویٰ۔ اول تو یہی امر تسلیم نہیں ہے کہ امام کی ضرورت مذکورہ غرض کے باعث ہے کیونکہ ہر دعوے کے لیے دلیل درکار ہے اور انہوں نے یہ جو دعویٰ کیا ہے کہ امام کی ضرورت اس وجہ سے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے یہ دعویٰ کہاں سے گھڑا ہے انہوں نے اس کے لیے عقلی اور شرعی طور پر کوئی شاہد پیش نہیں کیا۔

وجہ ضرورت امام بنظر قاسم العلومؒ

بلکہ اگر در الفاظ قرآنی غور کار بہ

قاسم العلومؒ کی نظر میں امام کی ضرورت

بلکہ اگر قرآن کریم کے الفاظ

---

[1] تسلسل ایک منطقی اصطلاح ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ ایک چیز دوسری پہ اور دوسری تیسری پر اور تیسری چوتھی پر چلی جائے اور یہ سلسلہ ختم نہ ہونے پائے۔

بدانیم کہ وضع امام فقط بہر امر بالمعروف و نہی عن المنکر است ۔ ارشاد فرمودند ۔

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ ۔

میں ہم غور کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ امام کا تقرر صرف نیکی کے حکم کرنے اور برائی سے منع کرنے کے لیے ہوا کرتا ہے چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالےٰ نے ارشاد فرمایا ہے :

" وہ لوگ[1] کہ اگر ہم ان کو زمین میں اقتدار دیں تو نماز کو قائم کریں گے ، زکوٰۃ دیں گے ، لوگوں کو نیکی کا حکم کرینگے اور برائی کرنے سے منع کریں گے ۔ "

چوں ایں قدر محقق است دریں امر بحث می کنم کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر را عصمۃ ضروری است یا نی ۔

جب اتنی بات (ضرورت امام سے متعلق تحقیق) میں آگئی تو پھر میں اس بات میں بحث کرتا ہوں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے معصوم ہونا ضروری ہے یا نہیں ۔

ضرورت عصمت برائے امر بالمعروف و نہی عن المنکر

نیکی کا حکم دینے اور بُرائی سے روکنے کے لیے پاکدامنی کی ضرورت

ہر کہ بہرۂ از عقل دارد می داند کہ اگر در تحقق حوادث ضروری است فقط مبادی آں ضرور است از اجزاء و شرائط ہرچہ جز این است از ضروریات نمی تواں شد ۔ اجزاء داخل ماہیت حوادث می باشد ۔ کار شرائط فقط ایصال اثر و واسطہ فی العروض الی المعروض می باشد ۔

جس شخص کو عقل سے حصہ ملا ہے وہ جانتا ہے کہ حوادث کے وقوع میں آنے کے لیے کوئی ضروری چیز ہے تو وہ اس کے فقط مبادی ضروری ہیں یعنی اسکے اجزا اور شرائط انکے سوا جو کچھ ہے وہ ضروریات میں سے نہیں قرار دیا جا سکتا اجزاء تو حوادث کی حقیقت میں داخل ہوتے ہیں اس لیے ضروری ہیں اور شرائط کا کام تو واسطہ فی العروض[2] کا اثر معروض تک پہنچانا ہوتا ہے ۔

---

[1] اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ یہ آیت پارہ نمبر ۱۷ سورہ حج رکوع نمبر ۵ میں ہے ۔ مترجم ۔

[2] واسطہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک واسطہ فی العروض اور دوسرا واسطہ فی الثبوت ۔ واسطہ فی العروض وہ ہوتا ہے جس میں واسطہ عرض سے اولاً متصف ہوتا ہے اور ذی واسطہ دوسرے درجے میں ۔ جیسے ہاتھ کی حرکت قفل کھولتے ہوئے چابی کی حرکت کے لیے واسطہ ہے کہ دونوں متحرک ہیں ۔ پہلے ہاتھ حرکت کرتا ہے اور پھر چابی ہاتھ کے واسطے سے حرکت کرتی ہے لیکن واسطہ فی الثبوت میں صرف واسطہ ہی متصف بالعرض ہوتا ہے اور ذی واسطہ حکماً متصف ہوتا ہے جیسے کشتی اور کشتی میں بیٹھنے والا کہ حرکت کشتی کرتی ہے اور بیٹھنے والا ساکن ہوتا ہے لیکن وہ حرکت کشتی کے واسطے سے سوار کے لیے بھی ثابت ہے ۔ مترجم

الغرض در تحقیق حوادث اگر ضروری است واسطہ
فی العروض و واسطہ فی الثبوت و معروض ضروری است
اجزاء در جانب واسطہ فی العروض است و معروض در
جانب واسطہ فی الثبوت کہ آنرا شرائط خوانند۔ چہ شرط آن
است کہ خارج از ماہیت باشد۔ و باز موقوف علیہ بود۔
و دانی کہ معروض بہ ہمیں صفت است لیکن ہویدا است
کہ عصمۃ بنسبۃ امر بالمعروف وغیرہ نہ واسطہ فی الثبوت
است نہ واسطہ فی العروض نہ معروض۔

غرض یہ ہے کہ حوادث کے واقع ہونے میں اگر ضروری
ہے تو واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت اور معروض
ضروری ہے رہے اجزا تو وہ واسطہ فی العروض کی جانب
میں ہیں اور معروض واسطہ فی الثبوت کی جانب ایں
ہے کہ اس کو شرائط کہتے ہیں کیونکہ شرط وہ ہوتی ہے جو کہ
ماہیت سے خارج ہو کر پھر موقوف علیہ ہو۔ اور تمہیں
معلوم ہی ہے کہ معروض اسی صفت پر ہوتا ہے لیکن
ظاہر ہے کہ معصومیت امر بالمعروف وغیرہ کے لحاظ
سے نہ واسطہ فی الثبوت ہے نہ واسطہ فی العروض ہے اور نہ خود معروض ہے (لہٰذا معصومیت
نہ جمع کے درجے میں ہے اور نہ شرط کے درجے میں)

القصہ در ماہیت اقامۃ صلوٰۃ و امر بالمعروف
اگر بنگریم امری نمی برآید کہ با عصمۃ ہم آغوش بود بلکہ
این ہم ضروری نیست کہ امر بالمعروف وغیرہ وقت
تمکین او عالم بجمیع علوم باشد۔ آری این قدر ضروری
است کہ قبیل از امر بالمعروف و نہی عن المنکر از معروف
و منکر آگاہ شود اگرچہ از زبان دیگر علماء باشد چنانچہ
پیدا است ورنہ امامت دیگران در کنار خود امامۃ
حضرت پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم محل تامل خواہد
بود۔ چہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم علوم تدریجی است۔
باقی ماند اینکہ تسلسل خواہد بود۔ سبحان اللہ این چنیں
فہم و فراست ہم چنیں علامہ را سزد۔ اگر مجموعہ دین
معلوم یک عالم می بود آنوقت البتہ اگر علامہ شیعیان
این چنیں ارشاد می فرمودند۔ بجا بود ورنہ بطور معقول
می تواند کہ در یک ہزار مسئلہ امام وقت تصحیح مدارک
رعیۃ فرماید و در یک مسئلہ مثلاً از رعیۃ تصحیح علم خود خواہد

قصہ یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ اور امر بالمعروف
کی ماہیت کو اگر ہم غور سے دیکھیں تو کوئی بات ایسی
نہیں نظر آتی ہے کہ جو عصمت کے ساتھ وابستہ ہو بلکہ
یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ امر بالمعروف وغیرہ اپنی قدرت
کے وقت تمام علوم کا عالم ہو۔ ہاں اس قدر ضروری ہے
کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ذرا پہلے، معروف
اور منکر سے واقف ہو اگرچہ دوسرے علماء کی زبان کے
ذریعہ سے ہی ہو چنانچہ ظاہر ہے ورنہ دوسروں کی امامت
تو الگ رہی خود حضرت پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم
کی امامت محل تامل ہو جائے گی کیونکہ علوم نبوی صلی
اللہ علیہ وسلم تدریجی علوم ہیں۔ باقی رہا طوسی کا یہ قول کہ
تسلسل لازم آئے گا، واہ واہ کیا کہنے اس جیسی فہم و
فراست ان جیسے علامہ کو ہی زیب دیتی ہے اگر سارا
دین ایک ہی صاحب علم کے معلومات کا مجموعہ ہوتا اس
وقت البتہ اگر شیعوں کے یہ علامہ یہ بات ارشاد فرماتے

ہاں اگر برامام شوریٰ در وقائع نازلہ و مسائل واردہ از علماء رعیۃ حرام بودی و باز واجب بودی کہ ہرچہ در رای او آید بعمل آید، اگرچہ مخالف دیگراں باشد آں وقت دلیل مذکور شاید باتمام میرسید مگر شاید آیۃ۔

تو بجا تھا ورنہ عقلی طور پر ہو سکتا ہے کہ ہزار مسائل میں سے امام وقت پبلک کے معلومات کی تصحیح کرے اور ایک مسئلہ میں مثلاً رعایا سے اپنے علم کی تصحیح کرائے۔ ہاں اگر نازل ہونے والے واقعات اور پیش آنے والے مسائل میں علمائے رعایا سے مشورہ کرنا امام پر حرام ہوتا اور پھر یہ بھی واجب ہوتا کہ جو کچھ اس کی رائے میں آئے فرماوے اگرچہ ان کا فرمایا ہوا دوسرے علماء کے مخالف ہی کیوں نہ ہو اس وقت مذکورہ دلیل شاید پوری ہو سکتی۔ شاید آیت ذیل،

وَالَّذِیْنَ اَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ

(سورہ شوریٰ رکوع ۴)

اور وہ لوگ کہ ان کا معاملہ آپس میں مشورہ سے ہوتا ہے۔

تا بگوش علامہ نرسیدہ۔ و چوں رسیدی ایں کار کار سنیاں است با حفظ آیات شیعیان را چہ کار و آنہم چنیں علامہ روزگار را کہ مقتداء فرقۂ خود باشد معہذا خطابات عامہ مثل یٰاَیُّھَا النَّاسُ، یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا۔ وغیرہ بانہ بہرچہ کار اند۔ و ہم چنیں آیۃ۔

علامہ کے کان تک نہیں پہنچی ہے اور کیسے پہنچتی ہے کہ یہ کام تو سنیوں کا ہے۔ آیتوں کے حفظ سے شیعوں کو کیا تعلق اور وہ بھی اپنے زمانے کے اس جیسے علامہ کو کہ جو اپنے فرقے کا پیشوا ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ عام خطابات جیسے اے لوگو! اے ایمان والو! وغیرہ پھر کس مقصد کے لیے ہیں اور اسی طرح یہ آیت۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَآئِفَۃٌ الخ (سورۂ توبہ رکوع ۱۵)

"ان میں سے ہر فرقے میں کیوں نہ ایک گروہ" الخ

نعوذ باللہ لغو گفتار خواہد ماند۔ اگر فہم کلام ربانی سوا معصوم دیگراں را محال بود ایں خطابات و ہمچو آیات از قسم تکلیف مالا یطاق است ورنہ امام را کلام ربانی کافی است آخر در شان ہمیں کلام تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ وَّھُدًی وَّرَحْمَۃً وَّبُشْرٰی لِلْمُؤْمِنِیْنَ وَھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ فرمودہ اند۔ وقتیکہ امام را فہم کلام است و کلام

خدا کی پناہ فضول ہو کر رہ جائیگا۔ اگر کلام خداوندی کا سمجھنا معصوم کے سوا دوسروں کے لیے محال ہوگا تو اس قسم کے خطابات اور آیات تکلیف مالا یطاق کی قسم سے ہو جائے گی ورنہ امام کو تو کلام ربانی کافی ہے تو آخر اسی کلام ربانی کی شان میں "ہر چیز کا بیان کرنے والا اور مومنین کے لیے خوشخبری، رحمت اور ہدایت اور متقین کے لیے ہدایت،" اللہ تعالیٰ نے فرمائے ہیں جبکہ امام میں کلام سمجھنے کی قابلیت

تبیانا لکل شئ باز چہ حاجت کہ امام معصوم باشد آری
اگر تبیانا لکل شئ نبودی، ضرورت وحی افتادی آنوقت
اگر عصمة شرط می فرمودند کہ نزد ما بہر وحی ضرورت نیست
ضروری می گفتیم۔ ہاں مثل انبیاء اگر پیروی افعال ائمہ
ہم از ہر قسم کہ باشد فرض بودی آنوقت البتہ بحکم برہاں
عصمة ائمہ ضروری بود و اینکہ علیکم بسنتی وسنة
الخلفاء الراشدین من بعدی فرمودہ اند
الطاعة و اتباع مطلق افعال لازم نفرمودہ اند بلکہ سنن
معتادہ کہ پیش نظر ہر آئندہ و روندہ از اصحاب و علما
کردہ باشند۔ زیرا کہ خلفاء راشدین بحکم عموم خطاب
اتَّبِعُوا مَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا
تَتَّبِعُوا مِنْ دُوْنِهٖ اَوْلِيَاءَ۔
دہم چنیں بارشاد عموم

ہے اور کلام خود ہر چیز کا بیان ہے پھر کیا ضرورت ہے
کہ امام معصوم ہو۔ ہاں اگر کلام ربانی ہر چیز کا بیان نہ
ہوتا تو وحی کی ضرورت پڑتی اور اس وقت امام کے لیے
معصوم ہونا شرط قرار دیتے کیونکہ معصومیت ہمارے
نزدیک وحی کے لیے ضروری ہے، ہم بھی ضروری کہتے
ہاں انبیاء کی طرح سے ائمہ کے افعال کی پیروی بھی خواہ
وہ افعال کسی قسم کے ہوں اگر فرض ہوتی تو البتہ دلیل
کی بنا پر ائمہ کا معصوم ہونا ضروری ہو جاتا (کیونکہ انبیاء
کی طرح ائمہ بھی واجب الاطاعت ہیں) مطلق افعال
کی پیروی اور اتباع کو ضروری نہیں فرمایا ہے بلکہ وہ
مروجہ سنتیں جو ان خلفاء نے صحابہ اور علماء میں سے
ہر آنے اور جانے والے شخص کی نظروں کے سامنے کی
ہوں اس لیے کہ خلفائے راشدین عام خطاب "پیروی[1]
کرو تم جو کچھ تمہاری طرف تمہارے رب کی طرف سے
نازل ہوا اور اس کے سوا اولیاء کی پیروی مت کرو" کے حکم کے مطابق اور اسی طرح عام حکم کے
مطابق کہ

من احدث فی امرنا ھذا ما لیس
منہ فھو رد۔
مامور بآں اند کہ عمل بما اُنْزِلَ کنند و پیروی مالو

"جس شخص[2] نے ہمارے اس امر (یعنی دین) میں ایسی
نئی بات پیدا کی جو دین میں سے نہیں ہے تو وہ قابل رد ہے۔"
اس بات کے مامور ہیں کہ اللہ کی طرف سے نازل کی گئی

---

[1] پوری آیت یہ ہے اِتَّبِعُوا مَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُوْنِهٖ اَوْلِيَاءَ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ ۝ (سورۂ اعراف رکوع نمبر ۱) مترجم

[2] اس حدیث کا گذشتہ کسی مکتوب میں حوالہ دیا جا چکا ہے جو حضرت عائشہ رض سے مروی ہے۔ حدیث یہ ہے:۔
عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مَنْ اَحْدَثَ فِی اَمْرِنَا ھٰذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ۔ (بخاری و مسلم) مترجم

نہ کنند و ایں طرف خطاب کُنۡتُمۡ خَیۡرَ اُمَّةٍ اُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَاۡمُرُوۡنَ بِالۡمَعۡرُوۡفِ بگوش ہمہ اہل اسلام فرا رسیدہ و پروانہ وَاۡتَمِرُوۡا بَیۡنَکُمۡ بِمَعۡرُوۡفٍ سینہ بی باکاں دریدہ امیر باشد یا خلیفہ۔ نظر بریں نہ ادانی رعیۃ را گنجائش رد و انکار، و امیر و خلیفہ۔ را استماع نصیحت ہر کس و ناکس در کار بود اکنوں غور بکن کہ چوں رعیت چنیں باشد و امیر چناں و از آں طرف حکم اِتَّبِعُوۡا مَا اُنۡزِلَ ولغرہ من احدث الخ قافیہ را چناں تنگ کردہ باشد ممکن نیست کہ امری غیر مشروع و محدث جاری تواں شد۔ اگر گہ و بیگاہ بحکم خطاء بشری و غلطی فہم حکمی خلاف مَا اُنۡزِلَ خلیفہ صادر فرمودہ باشد ہماندم اراکین دین تنبیہ فرمودہ باشند و باز بجادہ مستقیم آوردہ باشند۔

چیز کی پیروی کریں اور اللہ کی نازل کی ہوئی چیز کے ماسوا کی پیروی نہ کریں اور اس طرف "تم ایک[1] ایسی امت ہو جو لوگوں کے لیے پیدا کی گئی ہو کہ لوگوں کو نیکی کا حکم کرتے ہو اور برائی سے منع کرتے ہو" کا خطاب تمام مسلمانوں کے کانوں میں پہنچ چکا ہے اور "آپس میں نیکی کا ایک دوسرے کو حکم کرو" کے پروانے نے بیوقوف لوگوں کے سینوں کو چاک کر دیا۔ امیر ہو یا خلیفہ نظر بنا بریں نہ تو رعایا کے ادنیٰ طبقے کو رد کرنے اور انکار کی گنجائش رہتی ہے اور نہ امیر اور خلیفہ کو ہر کس و ناکس کی نصیحت کو سننے کی ضرورت باقی رہتی ہے اب غور کرو کہ جب رعیت ایسی ہو اور خلیفہ اس طرح کا ہو اور اس طرف سے پیروی کرو جو تمہاری طرف نازل کیا گیا ہے اور من احدث "کا لغرہ اس طرح قافیہ تنگ کر رہا ہو تو پھر ممکن نہیں ہے کہ کوئی بات بھی شریعت کے خلاف یا کوئی بدعت جاری ہو سکے۔ اگر وقت بے وقت خطاء بشری اور غلط فہمی کے باعث خلیفہ نے خلاف قرآن کوئی حکم صادر کر دیا تو اسی وقت دین کے اراکین نے ضرور تنبیہ فرمائی ہو گی۔ اور پھر سیدھی راہ پر اس کو لے آئے ہونگے۔

اکنوں بداں کہ سنۃ خلفاء آں خطاء اول خواہد بود یا صواب ثانی بلکہ اگر فہم باشد لفظ سنۃ خود بر سلوک و معمول بودن آں دلالۃ دارد کہ بی تکرر عمل صورۃ نہ بندد۔ چنانچہ محاورہ دانان عرب و واقفان اطلاقات قرآن و حدیث واقف اند۔

اب غور کرو کہ سنت خلفاء وہ خطا ہو گی جو اتفاقاً ہوئی تھی یا وہ رائے ثواب امر غلط قرار دیا جائے گا جو ابتداء میں ان سے آئندہ بشریت سرزد ہو گیا تھا یا وہ امر درست جو بعد میں ارکان دین کے مشورے سے طے پایا۔ خلفا کی سنت پہلی غلطی ہو گی یا جو بعد میں قائم ہوئی بلکہ اگر عقل ہو تو سنت کا لفظ خود اس بات کے مروج ہونے اور معمول ہونے پر دلالت کرتا ہے جس

---

[1] پوری آیت یہ ہے کُنۡتُمۡ خَیۡرَ اُمَّةٍ اُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَاۡمُرُوۡنَ بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ الۡمُنۡكَرِ وَتُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ ؕ وَلَوۡ اٰمَنَ اَهۡلُ الۡكِتٰبِ لَكَانَ خَيۡرًا لَّهُمۡ ؕ مِنۡهُمُ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ وَاَكۡثَرُهُمُ الۡفٰسِقُوۡنَ ۝ (مترجم)

کی صورت بار بار عمل کیے بغیر اختیار نہیں کرتی چنانچہ عربی محاورات جاننے والے اور قرآن وحدیث کی تعبیرات سے واقف لوگ سمجھتے ہیں۔

بالجملہ معصومیت اگر ضروری است در پیروی اعمال ضروری است۔ باقی در نزول وحی آن را مداخلہ نیست آری در بارہ ایصال معصومیۃ از کذب ضروری است فقط مگر ایصال چیزی دیگر است و نزول چیز دیگر البتہ غرض در نزول ہمیں ایصال است در نبی و نائبان نبی فقط چہ اگر وحی متعلق بخاصہ نفس موحی الیہ باشد آں دم بعصمۃ از کذب ہم سروکار نخواہد ماند۔ با اینہمہ می گویم کہ امام ہر چند بلند مرتبہ باشد اما تاہم نائب نبی است۔ اگر در امام خطاء فہم محال است در نبی بدرجۂ اولیٰ ممتنع خواہد بود۔ مگر حافظان قرآنی میدانند کہ اکابر انبیاء مثل آدم و موسیٰ علیہما السلام و داؤد علیہ السلام در فہم مطالب و حقائق وقائع خطا کردہ اند حضرت آدم علیہ السلام در فہم حکم و خطاب۔

خلاصہ یہ کہ معصومیت اگر ضروری ہے تو اعمال کی پیروی میں ضروری ہے باقی وحی کے نزول میں اس کو مداخلت نہیں ہے ہاں تبلیغ احکام کے سلسلے میں جھوٹ سے فقط پاک ہونا ضروری ہے لیکن کسی آیت کا پہنچا دینا اور بات ہے اور نزول آیت دوسری بات ہے البتہ وحی کے نازل ہونے کی غرض نبی اور نائب نبی کو صرف وحی کا پہنچا دینا ہے۔ کیونکہ اگر وحی صرف پیغمبر کی ذات خاص سے متعلق ہو تو اس وقت کذب سے معصوم ہونے سے بھی کوئی سروکار نہ رہے گا۔ اس کے باوجود میں کہتا ہوں کہ امام کتنا ہی بلند مرتبہ ہو پھر بھی نبی کا نائب ہے اگر امام میں سمجھنے میں غلطی محال ہے تو نبی میں بدرجہ اولیٰ غلطی ناممکن ہو گی۔ لیکن قرآن کے حافظ جانتے ہیں کہ بڑے بڑے پیغمبر مثلاً آدم اور موسیٰ علیہما السلام اور داؤد علیہ السلام سے بھی حقائق اور واقعات کے مطالب کے سمجھنے میں بھول چوک ہو گئی ہے حضرت آدم علیہ السلام سے اس خطاب اور حکم کے بارے میں

لَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ۔

خطا کردند۔ و اگر شیعیان بمقابلہ ما گویند کہ ہر چہ کردند عمداً کردند خطا نہ کردند۔ عذر گناہ بدتر از گناہ باشد۔ باقی حضرت موسیٰ علیہ السلام با اینہمہ سامان

"کہ اس درخت کے پاس تم دونوں مت جانا"

بھول چوک ہو گئی اور اگر شیعہ ہمارے مقابلے میں یوں کہیں کہ انہوں نے جو کچھ کیا جان بوجھ کر کیا نہ کہ بھول سے کیا تو عذر[1] گناہ، گناہ سے بدتر ہو گا۔ باقی حضرت موسیٰ[2] علیہ السلام

---

[1] جان بوجھ کر کرنے کی تردید خود قرآن کریم کر رہا ہے چنانچہ فرماتے ہیں فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ۝ آدم علیہ السلام نے درخت کے پھل کو بھول کر کھا لیا اور ہم نے جان بوجھ کر کھانے کا ارادہ نہیں پایا۔ مترجم

[2] موسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کا واقعہ مشہور ہے کہ کشتی کا تختہ توڑنے، ایک لڑکے کو قتل کرنے اور دیوار سیدھی کرنے کے بارے میں موسیٰ علیہ السلام بار بار بھول میں مبتلا ہو رہے تھے حالانکہ خضر علیہ السلام نے دو دفعہ صبر سے واقعات دیکھنے جانے کی یاددہانی کرلی اور موسیٰ علیہ السلام بھول کی معذرت کرتے رہے۔ مترجم

تذکر داسباب یادگاری کہ ازیاد کردن قصۂ قصد مصاحبۂ حضرت خضر علیہ السلام تا آخر صحبۂ ہویدا است در فہم حقائق آں وقائع کہ حضرت خضر ہمودند از کجا بکجا رسیدند و حضرت داوٗد علیہ السلام با آنکہ نبی بودند در قصۂ نفش غنم کہ در آیۂ

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ اِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِيْنَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ الخ۔

مذکور است، بحقیقۃ الامر نرسیدند و حضرت سلیمان علیہ السلام با آنکہ تا آں زمانہ نبی نشدہ بودند حق بحقدار رسانیدند۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

اوّل

الحاصل اوّل، دلیل اوّل ناتمام است واگر تمام است ہرچہ در امام ضروری است در نبی ضرورتر۔ چوں آنجا نیست اینجا چگونہ ضروری بود۔ ایں است حال دلیل اوّل۔ واز حال دلیل ثانی مپرس کہ ازیں ہم بتر است۔

نزد علامہ طوسی امام حافظ شریعت است

علامہ طوسی می نویسد کہ امام حافظ شریعت است

باوجود ان تمام یاددہانیوں کے سامان کے ہوتے ہوئے قصے کے یاد رکھنے کی وجہ سے واضح ہے پھر بھی ان واقعات کی اصلیت کے سمجھنے میں جو حضرت خضرؑ سے نمودار ہوئے کہاں سے کہاں پہنچے اور حضرت داؤد علیہ السلام باوجود اس بات کے کہ نبی تھے بکریوں[۱] کے کھیت چر جانے کے بارے میں جو کہ آیت

" اور داؤدؑ اور سلیمانؑ جب کہ فیصلہ کر رہے کھیتی کے بارے میں جبکہ اس کو قوم کی بکریوں نے چر لیا تھا تو ہم ان کے حکم کو دیکھ رہے تھے۔ ہم نے سلیمٰن کو اس مسئلہ میں سمجھا دیا " الخ

مذکور ہے داؤد علیہ السلام نبی ہونے کے باوجود حقیقت امر کو نہ پہنچے اور حضرت سلیمان علیہ السلام باوجودیکہ اس وقت نبی نہ تھے انہوں نے حق حقدار کو دلا دیا۔ باقی حقیقت حال کو اللہ زیادہ جانتا ہے۔

الحاصل پہلے تو یہ بات ہے کہ علامہ کی دلیل اوّل ہی ناقص ہے اور اگر مکمل مان لی جائے تو جو بات امام میں ضروری ہے وہ نبی میں زیادہ ضروری ہے جب نبی میں نہیں تو امام میں کس طرح ضروری ہے یہ تو ہے اوّل دلیل کا حال۔ رہی دوسری دلیل اس کا تو پوچھنا ہی کیا کہ پہلی سے بھی بدتر ہے۔

علامہ طوسی کے نزدیک امام حافظ شریعت ہوتا ہے

علامہ طوسی لکھتے ہیں کہ امام شریعت کا محافظ ہوتا

---

[۱] داؤد علیہ السلام کا کھیت کے بارے میں فیصلہ اور سلیمان علیہ السلام کا تصفیہ گذشتہ مکتوب کے حاشیے میں گذر چکا ہے۔ یہ آیت سورۂ انبیاء میں ہے۔ مترجم۔

اگر خطا در فہم او جائز باشد حافظ نباشد۔ سبحان اللہ

ع

بریں فہم و دانش بباید گریست

اگر مطلبش اینست کہ شریعت را وجودی است در خارج اما در محل آفات از دست برد مخالفاں اندیشہ گم گشتگی مسلم۔ ما نیز می گوئیم کہ شریعت محمدی دریں عالم خود حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم آوردہ اند کلام ربانی بطفیل اوشاں نزول فرمودہ و خود اوشاں صلی اللہ علیہ وسلم بشہادت یُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ بیان مطالبش نمودند۔ اما اندیشہ ہا است کہ اعداء دین برہم زنند کلام اللہ را بسوزند و احادیث را کہ شرح معانی قرآنی است بشویند یا ہر چہ سامان برہمی دین و زوال شرع متین ازیں جہاں باشد بکنند لیکن بہر نگاہداشت ایں چنیں دین متین کہ در خزائن الفاظ معلومہ مرکوز است فہم معانی چہ ضرور است۔

ہے۔ اگر اس کی فہم میں غلطی جائز ہو سکتی ہے تو پھر وہ محافظ نہ رہا۔ سبحان اللہ۔

اس سمجھ اور علم پر رونے کا مقام ہے

اگر مطلب یہ ہے کہ شریعت کا خارج میں وجود ہے البتہ آفات کے مواقع پر دشمنوں کی دستبرد سے گم ہو جانے کا اندیشہ ہے تو مسلم۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ شریعت محمدی اس دنیا میں خود حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہیں۔ کلام ربانی ان کے طفیل میں اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اور خود انہوں نے ان پر اللہ کا درود وسلام ہو "یعلمھم الکتب والحکمۃ" کی گواہی کے مطابق اس قرآن کریم کا مطلب بیان فرمایا لیکن ایسے خطرات موجود ہیں کہ دین کے دشمن اس کو درہم برہم نہ کر دیں اور کلام اللہ کو جلائیں اور حدیثوں کو کہ قرآن کریم کے معانی کی شرح ہیں مٹا دیں یا جو بھی دین کی پراگندگی اور شرع متین کے زوال کی صورت اس دنیا میں ہو سکتی ہے کر ڈالیں لیکن اس جیسے دین متین کی حفاظت کے لیے کہ الفاظ معلومہ کے خزانوں میں مدفون ہے۔ معانی کا سمجھنا کیا ضرور ہے۔

حافظان قرآن الفاظ را یاد میکنند و از معانی خبر ندارند و عالماں کہ الفاظ را یاد ندارند از وشاں پرسیدہ معانی می بر آرند

قرآن کریم کے حافظ صاحبان الفاظ کو یاد کرتے ہیں اور انہیں معانی کا کچھ پتہ نہیں ہوتا اور علماء حضرات جو کہ الفاظ قرآن یاد نہیں رکھتے حافظوں سے پوچھ کر معانی نکال لیتے ہیں۔

بالجملہ اصل دین کلام

اصل دین کلام مبین است

مبین است کہ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ براں

بالجملہ اصل دین کلام مبین ہے

اصل دین کلام مبین ہے

کہ جو ہر چیز کو بیان کرنے والا ہے، اور حدیثیں

شاہد است و احادیث بحکم یعلمھم الکتاب شرح آں۔ ہر کہ ایں متن و آں شرح را یاد کرد حافظ دین شد فہمیدہ باشد کہ نفہمیدہ باشد آری رقت تنفیذ احکام کہ ہماں امر بالمعروف و نہی عن المنکر است فہم دین ضروری است آں را خود فہمی آمر ضرور نیست چنانکہ دانستۃ۔

یعلمھم الکتاب کے حکم کے مطابق اس کی شرح ہیں جس نے اس متن (کلام اللہ) اور اس شرح (یعنی احادیث) کو یاد کر لیا وہ دین کا حافظ ہو گیا۔ خواہ اس نے معنی سمجھے ہوں یا نہ سمجھے ہوں۔ ہاں احکام[1] کو نافذ کرنے کے وقت کہ یہ نافذ کرنا ہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے دین کا سمجھنا ضروری ہے اس کے لیے خود آمر کا سمجھنا ضروری نہیں ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو گیا ہے۔

و از ہمیں جا است کہ طالوت امام بود و نبی نبود اما یک نبی در برابر میداشت تا ہر چہ بفرماید ایں نیز ہماں بفرماید۔ و اگر مرادش اینست کہ اقامت دین بفرماید ما نیز میگوییم کہ امام مقیم دین و حامی شرع متین کہ ہمانا مرادف اقامۃ الصلوٰۃ و ایتاء الزکوٰۃ و امر بالمعروف و نہی عن المنکر است می باشد۔ لیکن ایں قدر را علم ہم ضرور نیست تا بعصمۃ از خطاء فہم چہ رسد۔ آری افضل ہمین است کہ اعلم از دیگراں باشد۔ مگر نہ آنکہ احتمال خطا ممکن نباشد چہ ایں خود

اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ طالوت[2] امام تھا اور نبی نہ تھا لیکن اپنے ساتھ ایک نبی (شموئیل علیہ السلام) بھی رکھتا تھا تاکہ وہ نبی جو فرمائے یہ بھی وہی حکم دے اور اگر اس کی (طوسی کی) مراد یہ ہے کہ دین کو قائم کر دے۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ امام، دین کا قائم کرنے والا اور شرع متین کی حمایت کرنے والا ہوتا ہے کہ وہی نماز قائم کرنے زکوٰۃ دینے، نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کے مترادف ہے لیکن اتنی بات کے لیے خود عالم ہونا ضروری نہیں ہے۔ کجا غلط فہمی

---

[1] احکام کے نفاذ کے وقت آمر کا خود سمجھنا ضروری نہیں ہے بلکہ دوسرے عالم کے سمجھانے پر اسی کے مطابق نفاذ امر کر دے گا۔ اس لیے فہم دین ظہور میں آیا۔ اگرچہ دوسرے کے کہنے پر۔ مترجم

[2] موسیٰ علیہ السلام کے بعد ایک بادشاہ جالوت نے بنی اسرائیل پر حملہ کیا۔ ان پر مسلط ہوا اور ان کو لوٹا اور شہر سے نکال دیا۔ بنی اسرائیل بیت المقدس میں جمع ہوئے اور اپنے زمانے کے پیغمبر شموئیل علیہ السلام سے کہا کہ ہمارے لیے کوئی بادشاہ مقرر کر دیں تاکہ ہم جہاد کریں انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے طالوت کو بادشاہ مقرر کیا ہے چنانچہ طالوت کے ساتھ مل کر انہوں نے جہاد کیا۔ طالوت تمام احکام دینی سے واقف نہ تھا بلکہ حضرت شموئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہدایت اور حکم کو نافذ کرتا تھا جس سے معلوم ہوا کہ طالوت قوم کا امام ہوتے ہوئے پیغمبری احکام سے بقدر ضرورت واقف ہو کر ان کو نافذ کرتا تھا۔ مترجم

سواء ذات کبریائی نیست ممکن. نبی باشد یا ولی چنانچہ قصص مذکورہ باین نظر کہ قصص اکابر انبیاء اند بہر اثبات این کلیہ کافی است۔ چہ دیگراں از انبیاء بدرجہ اولیٰ در محل خطا خواہند بود. واگر قصص مذکورہ دریں بارہ دلیل کافی نیست قصہ اسیران بدر کہ خود قصہ سرور انبیاء است دلیل عدم عصمۃ فہم انبیاء است۔

سے محفوظ ہونا ضروری ہو۔ ہاں افضل بات یہی ہے کہ دوسروں سے زیادہ عالم ہو۔ مگر نہ یہ کہ غلطی کا احتمال اس میں ممکن نہ ہو کیونکہ غلطی سے پاکی سوائے ذات خداوندی کے اور کسی کے لیے ممکن نہیں ہے۔ نبی ہو یا ولی چنانچہ انبیاء کے مذکورہ واقعات اس نظر سے کہ وہ بڑے بڑے انبیاء کے قصے ہیں اس قاعدۂ کلیہ کے ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کیونکہ دوسرے (چھوٹے انبیاء) بدرجہ اولیٰ خطا کی جگہ میں واقع ہو جائیں گے مگر مذکورہ واقعات اس بارے میں کافی وشافی دلیل نہیں ہیں تو بدر کے قیدیوں[1] کا قصہ جو کہ خود انبیاء کے سردار کا قصہ ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے خطائے فہم سے غیر معصوم ہونے کی دلیل ہے۔

الغرض عصمت عملی چیز دیگر است و عصمت فہمی چیز دیگر۔ دریں قدر شک نیست کہ انبیاء دیدہ ودانستہ مخالفۃ اوامر ونواہی خداوندی نمی کنند و دلیلش یاد دارم کہ در پرچہ ہای سابق عرض داشتہ ام لیکن ازیں قدر عصمۃ فہمی لازم نمی آید۔

غرض یہ ہے کہ انبیاء کی عملی عصمت (گناہ سے معصوم ہونا) اور چیز ہے اور فہم کی عصمت دوسری چیز ہے۔ اتنی بات میں شک نہیں ہے کہ انبیاء جان بوجھ کر خداوند کریم کے اوامر اور نواہی کی مخالفت نہیں کرتے ہیں اور اس کی دلیل مجھے یاد ہے پہلے اوراق میں عرض کر چکا ہوں لیکن اتنی بات سے فہم کی عصمت لازم نہیں آتی۔

با اینہمہ آیۃ :-

وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ۔

ان سب باتوں کے باوجود آیت ذیل

"نہیں بھیجا[2] ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول اور نہ نبی لیکن جب اس نے کوئی تمنا کی تو شیطان نے اس کی تمنا میں ملاوٹ کر دی۔"

---

[1] بدر کے قیدیوں کو باستثنائے بعض آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے صحابہ کے مشورے سے فدیہ لے کر چھوڑ دیا تھا۔ اس کا ذکر گذشتہ مکتوب کے حاشیے میں آچکا ہے۔ مترجم

[2] یہ آیت پارہ ۱۷ سورۂ حج رکوع ۷ میں ہے۔ اس آیت کی تفسیر میں علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی لکھتے ہیں "قدیم سے یہ عادت رہی ہے کہ جب کوئی نبی یا رسول کوئی بات بیان کرتا یا اللہ کی آیات پڑھ کر سناتا تب شیطان اس بیان کی ہوتی (بقیہ اگلے صفحہ پر)

بہر تقسیرے کہ گیری بر وقوع خطاء فہمی جملہ انبیاء ورسل دلالت دارد۔ وچوں بنا شد ہر کہ محل حوادث نیست معرض خطا نمی تواں شد۔ ورنہ ہر کہ باشد در محل خطا است۔ لیکن دانی محل حوادث نبودن منحصر دریک فرد است کہ ذات کبریای است۔ علمش محیط است وصاف کہ منشاء آں بجز وجود امر دیگر نیست۔ ظلمت شیطانی ودیگر حوادث مظلمہ را تا باد رسائی نیست کہ نورش را مکدر کنند ودر خطا افگنند۔ باقی در ممکن اوّل ظلمت عدم، دامنگیر حال اوست۔ چہ امکان خاص باقتران وجود وعدم صورت بندد وہمین است کہ ممکنہ خاصہ بایجاب وسلب ترکیب یافتہ۔

جس تفسیر سے بھی اس مذکورہ آیت کو لوگے تمام انبیاء اور رسولوں کی فہمی خطا کے پیش آجانے پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو کیونکہ جو ہستی حوادث کا محل نہیں ہے (یعنی اللہ تعالیٰ) وہی ہستی محل خطا نہیں ہو سکتی ورنہ ہر کسی سے خطا سرزد ہو سکتی ہے لیکن تمہیں معلوم ہے کہ حوادث کا محل نہ ہونا صرف ایک فرد میں منحصر ہے اور وہ ذات خدا ہے کیونکہ اس کا علم محیط اور روشن ہے کیونکہ اس علم کا منشاء وجود باری کے سوا اور کچھ نہیں ہے شیطان کی پیدا کردہ تاریکی اور دوسرے ظلمت خیز حوادث کی خدا تک پہنچ نہیں ہے کہ وہ اس کے نور کو غبار آلود کر دیں اور غلطی میں ڈال دیں لیکن ممکن ہستی میں سب سے پہلے تو تاریکی عدم اس کا دامن

(آمدہ بقیہ حاشیہ) بات یا آیت میں طرح طرح کے شبہات ڈالتا ہے یعنی بعض باتوں کے متعلق بہت لوگوں کے دلوں میں وسوسہ اندازی کرکے شکوک وشبہات پیدا کر دیتا ہے مثلاً نبی نے آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ الخ پڑھ کر سنائی شیطان نے شبہ ڈالا کہ دیکھو اپنا مارا ہوا تو حلال اور اللہ کا مارا ہوا حرام کہتے ہیں، یا آپ نے اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ پڑھا اس نے شبہ ڈالا کہ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ میں حضرت مسیح وعزیر اور ملائکہ بھی شامل ہیں۔ یا آپ نے حضرت مسیح کے متعلق پڑھا كَلِمَتُهٗ اَلْقٰهَآ اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ شیطان نے سمجھایا کہ اس سے حضرت مسیح کی ابنیت اور الوہیت ثابت ہوتی ہے اس القاء شیطانی کے ابطال اور رد میں پیغمبر علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی وہ آیات سناتے ہیں جو بالکل صاف ہوں اور ایسی پکی باتیں بتلاتے ہیں جن کو سُن کر شک وشبہ کی گنجائش نہ رہے گویا متشابہات کی ظاہری سطح کرے کر شیطان جو اغوا کرتا ہے آیات محکمات اس کی جڑ کاٹ دیتی ہیں۔ جنہیں سن کر تمام شکوک وشبہات ایک دم کافور ہو جاتے ہیں۔" علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی کی اس تفسیر پر انبیاء کی فہمی خطا کا اندیشہ اس آیت سے باقی نہیں رہتا لہٰذا مولانا محمد قاسم کا یہ فرمان کہ اس آیت کو جس حیثیت سے تو خطائے فہمی ثابت ہوتی ہے درست نہیں رہتا ہاں بعض مفسرین نے ایسی تفسیریں کی ہیں جن سے مولانا کا مدعا ثابت ہوتا ہے دیکھو تفسیر موضح القرآن حضرت شاہ عبد القادر صاحب اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں "نبی کو ایک حکم یا (ایک خبر) اللہ کی طرف سے آتی ہے اس میں ہرگز ذرہ برابر تفاوت نہیں ہو سکتا اور ایک اپنے دل کا خیال (اور رائے کا اجتہاد) ہے وہ کبھی ٹھیک پڑتا ہے اور کبھی نہیں۔ (مترجم)

پکڑے ہوئے ہے کیونکہ امکان خاص[1] وجود و عدم دونوں کے ممکن ہونے سے صورت اختیار کرتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ قضیہ الممکنۃ خاصۃ[2] کی ترکیب میں اثبات ونفی دونوں شامل ہیں۔

دوم صدہا کدورات مظلمہ از بدن و متممات بدن اغذیہ و اشربہ و فضلات آں ہا و اصحاب و اقران نیک و بد میرسد۔ و شیطان و جنات کہ در اصل فطرۃ مظلم افتادہ اند بوساوس گوناگوں دل صافی را کدر میگردانند بہرحال ماورای ذات کبریای ہر کہ باشد در محل حوادث است و معرض کدورات۔ نبی باشد یا ولی۔ اما بنسبۃ گنہگاران تیرہ دروں نور او شاں سراپا نور است اما مقابل او تعالی صفائی و شفافی کجا۔ تا از خطاء و غلطی فہم عصمۃ ضروری باشد۔ غایۃ ما فی الباب مثل ما تیرہ دروناں در ہر امر غلط نکردہ باشند اما چوں علۃ خطاء فہم مشترک است اگر فرق است فرق شدۃ و ضعف است۔ خطاء فہم نیز مشترک باشد ہاں فرق شدۃ خطا و ضعف خطا و قلۃ و کثرت بوجہ مذکور ضروری است۔

دوسرے یہ کہ سینکڑوں تاریک کدورتیں بدن کی اور بدن کو تربیت دینے والی غذاؤں اور پینے کی چیزوں اور ان کے فضلات اور اچھے بُرے ہم زمانہ اور ساتھیوں کی طرف سے پہنچتی رہتی ہیں اور شیطان اور جنات کہ اصل میں تاریک فطرت واقع ہوئے ہیں طرح طرح کے وسوسوں سے صاف دل کو میلا کر دیتے ہیں۔ بہرحال ذات کبریائی کے سوا جو بھی ہے حوادث کے مقام اور کدورتوں کی جگہ میں ہے خواہ وہ نبی ہو یا ولی۔ لیکن ہم سیہ دل گنہگاروں کی بنسبت اولیاء اور انبیاء کا نور سراپا نور ہے لیکن پھر بھی اس اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں صفائی اور شفافی کہاں ہو سکتی ہے کہ بھول چوک اور غلط فہمی سے عصمت ضروری ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم جیسے سیہ دلوں کی طرح ہر بات میں انبیاء اور اولیاء غلطی نہیں کرتے لیکن چونکہ غلط

---

[1] جس چیز کے وجود و عدم کا ہونا ممکن ہو تو اس کو امکان خاص کہتے ہیں۔ مثلاً زَیْدٌ مَوْجُوْدٌ، زَیْدٌ لَیْسَ بِمَوْجُوْدٍ دونوں درست ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید کا وجود اور عدم وجود دونوں ممکن ہیں۔ مترجم

[2] ممکنہ خاصہ وہ قضیہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لیے اور محمول کا سلب موضوع سے دونوں ممکن ہوں، مثلاً "زیدٌ موجودٌ" میں "زید" موضوع اور "موجود" محمول ہے۔ زید کے لیے نہ وجود ضروری ہے اور نہ عدم ضروری ہے۔ اور ممکنہ عامہ وہ قضیہ ہوتا ہے کہ اس میں جو حکم بیان کیا جاتا ہے اس کی مخالف جانب ضروری نہ ہو خواہ جانب موافق واجب ہو یا ممکن ہو۔ مثلاً "اَللّٰہُ مَوْجُوْدٌ" میں اللہ کے وجود کا حکم لگایا گیا ہے تو اس کی جانب مخالف یعنی اللہ کا عدم ضروری نہیں۔ یہ دونوں قضایا یعنی ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ عموم خصوص کی نسبت رکھتے ہیں ہر ممکنہ خاصہ پر ممکنہ عامہ صادق آئے گا۔ لیکن ہر ممکنہ عامہ پر ممکنہ خاصہ کا صادق ہونا ضروری نہیں۔ مترجم۔

فہمی کا سبب ہم میں اور ان میں مشترک ہے اس لیے اگر ہم میں اور ان میں کوئی فرق ہے تو قوت اور ضعف کا ہے سمجھنے میں خطا ہو جانا دونوں میں مشترک ہے۔ ہاں[1] شدت خطا اور ضعف خطا اور قلت خطا اور کثرت خطا کا فرق وجہ مذکور کی وجہ سے ضرور پایا جائے گا۔

واگر غرض طوسی از حفظ شریعۃ این است کہ شریعۃ خود از خدا آرد اوّل[1] این معنی بنسبۃ این لفظ از قبیل المعنی فی بطن الشاعر است۔

اور اگر طوسی کی غرض حفظ شریعت سے یہ ہے کہ شریعت کو امام خود خدا سے لے کر آتا ہے تو اوّل تو اس لفظ کے یہ معنی کرنا بالکل ایسے ہی ہیں جیسا کہ کہا گیا ہے المعنی فی بطن الشاعر۔

دوم[2] این گونہ شتر ہنوز دعوی است کہ بدلیلی مدلل نمی توان شد۔

دوسرے[2] یہ کہ یہ لوچ کلام ابھی تک ایک ایسا دعویٰ ہے کہ جو کسی دلیل سے مدلل نہیں کیا جا سکتا۔

دلیل سوم طوسی

اکنوں حال دلیل سومش بنگر کہ چہ قدر پوچ است

می نویسد کہ بحکم اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم امتثال اوامر ونواہی امام واجب است پس اگر معصوم نباشد انکار بروی واجب باشد نہ امتثال۔ این دلیل نیز بر فہم دقّ است جناب علامہ شیعیان شہادتی میدہد کہ مپرس۔ این سخن از ہمان قبیل است کہ "من چہ میگویم و تنبور من چہ میگوید" چہ ماحصل آیۃ این است کہ اطاعت اہل امر باید کرد۔ مگر چہ ضرور است کہ مراد از اہل امر، امیر و امام باشد، بلکہ علماء ربانی باشند کہ بنیابت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوامر ونواہی نبوی وخداوندی بخلائق میرسانند وبہمیں وجہ مطاع خلائق گردیدہ باشند چنانچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ نیابۃ خداوندی

طوسی کی تیسری دلیل

اب طوسی کی تیسری دلیل کا حال دیکھو کہ کس قدر لچر ہے لکھتا ہے کہ "اللہ کی، رسول کی اور اولی الامر کی اطاعت کرو" کے حکم کے مطابق، امام کے اوامر اور نواہی کا بجا لانا واجب ہے پس اگر امام معصوم نہ ہوتا تو اس کے احکام کا انکار واجب ہوتا نہ کہ احکام کو ماننا۔ یہ دلیل بھی شیعوں کے علامہ کی سمجھ بوجھ (یعنی حماقت) پر ایسی شہادت دیتی ہے کہ کچھ نہ پوچھیے۔ یہ بات تو ایسی ہی ہے کہ جیسا فارسی کا محاورہ ہے "میں کیا کہہ رہا ہوں اور میرا تنبور کیا کہہ رہا ہے" کیونکہ آیت کا خلاصہ تو صرف یہ ہے کہ اہل امر کی اطاعت کرنی چاہیے مگر کیا ضرور ہے کہ اہل امر سے مراد، امیر اور امام ہی ہو بلکہ علماء ربانی ہو سکتے ہیں کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب ہونے کی وجہ سے خدا

---

[1] یعنی انبیاء اور اولیا کی فہمی خطا بہت معمولی اور بہت کم ہوگی اور ہم جیسوں کی خطا بہت بڑی اور بکثرت ہوگی۔ مترجم

مطاع خلائق گردیدند۔ پس شیعیان کہ دریں مقام مدعی اند باوجود ایں احتمال کہ بنسبۃ احتمال مقصود اوشاں بشہادۃ معنی اظہر است چگونہ استدلال بایں آیۃ خواہند کرد۔ و سلمنا کہ مراد از اولی الامر امیر و امام مصطلح است لیکن منشاء اطاعۃ اوشاں ہمیں اولی الامری است نہ نفس ذات اوشاں چنانچہ منشاء اطاعۃ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم وصف رسالۃ است نہ ماہیۃ و ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم چنانچہ لفظ رسول و اولی الامر خود بریں قدر دلیل کافی است و طاعۃ ذاتی منحصر دراں ذات خداوندی است کہ خالق ہمہ ذوات و اوصاف است و بہمیں وجہ اسم ذات یعنی اللہ اختیار فرمودند۔ لیکن چوں اینچنیں است اگر ضروری است امتثال ہماں اوامر ضروری است اوامر خداوندی باشند ورنہ وصف رسالۃ و اولی الامری از میان خواہد برخاست۔ پس اگر فرضاً نبی وقت ماورای اوامر خداوندی امری فرمودہ باشد چنانچہ در صحاح اہل سنۃ موجود است کہ در تابیر نخل از خود منع فرمودند۔ اطاعۃ دراں امر بحکم آیۃ لازم و واجب نیست چنانچہ خود فرمودند

اور رسول کے احکامات لوگوں کو پہنچاتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ مخلوق کے پیشوا بن گئے ہیں جیساکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے نائب ہونے کی وجہ سے مخلوق خدا کے پیشوا ہوئے۔ پس شیعہ صاحبان کہ اس موقع پر مدعی بنے ہوئے ہیں اس احتمال کے ہوتے ہوئے کہ جو انکے مقصود احتمال کی بہ نسبت معنوی شہادت سے زیادہ ظاہر ہے۔ اس آیت سے کسطرح استدلال کر سکتے ہیں اور ہم نے مانا کہ اولی الامر سے مراد امیر اور اصطلاحی امام ہی ہو لیکن انکی اطاعت کا منشا انکا اولی الامر ہونا ہے۔ نہ مطلق انکی ذات۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا منشا آپکے رسولؐ ہونے کا وصف ہے نہ ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور نہ آپکی ماہیت انسانی۔ چنانچہ رسول اور اولی الامر کا لفظ اتنی بات پر خود کافی دلیل ہے اور ذاتی اطاعت اس ذات خدا تعالیٰ میں منحصر ہے جو کہ تمام ذوات اور انکی صفات کا خالق ہے اور اسی وجہ سے اسم ذات یعنی اطیعوا اللہ میں اللہ اختیار فرمایا۔ لیکن جب بات یہ ہے تو اگر ضروری ہے تو انہی احکام کی اطاعت ضروری ہے جو کہ خدا کی طرف سے ہوں ورنہ رسالت اور صاحب امر ہونیکا وصف جاتا رہے گا۔ پس اگر فرض کرلو کہ اپنے وقت کا نبی، اگر خداوندی احکام کے سوا کسی بات کا خود حکم دے جیساکہ اہل سنت کی صحیح کتب میں موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجوروں[1] کی

---

[1] عرب کے لوگ کھجور کے نر درخت کے پھول مادہ درخت کے اوپر جھاڑا کرتے تھے جس سے کھجوریں زیادہ آیا کرتی تھیں۔ ایسا کرنے کو تابیر کہتے ہیں (مظاہر حق کتاب الایمان حدیث میں ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

ثناخ بندی سے منع فرمایا تو اس بات میں آیت کے حکم کے مطابق اطاعت لازم اور واجب
نہیں ہے جیساکہ خود حضورؐ نے فرمایا۔

اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاُمُوْرِ دُنْیَاکُمْ او کما قال

- لیکن وقتیکہ اہل سنت دربارہ نبی اینچنیں گفتہ باشند و اوشاں چہ کنند۔ خداوند علیم خود چنیں میفرماید چنانکہ دانستی، دربارہ امام بدرجہ اولیٰ تسلیم نخواہند کرد کہ بہر گونہ مطاع باشد و منکر و مدعا علیہ را دانی کہ باحتمالے رد قول مدعی تواں کرد چہ جائیکہ خود منطوق کلام مستدل بہ باشد۔ و ہمیں وجہ غالباً پس ازیں آیۃ جملہ دیگر آوردہ اند کہ بمنزلہ شرح و تفسیر است بنسبت آیۃ اولیٰ دربارہ اشارہ مذکور اعنی جملہ

"تم لوگ اپنے دنیا کے معاملات کو خود زیادہ جانتے ہو"

یا جیساکہ فرمایا۔ لیکن جب اہل سنت نبی کے بارے میں ایسا عقیدہ رکھتے ہوں اور وہ بھی کیا کریں جب خداوند کریم خود اسی طرح فرماتے ہیں جیساکہ تمہیں معلوم ہو چکا تو امام کے بارے میں تو بدرجہ اولیٰ تسلیم نہیں کریں گے کہ ہر طرح سے وہ قابل اطاعت ہوگا۔ اور منکر اور مدعا علیہ یعنی منکر دعویٰ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ مدعی کے خلاف ایک احتمال بھی نکل آئے تو مدعی کے دعوے کو رد کر دے کجا یہ کہ کلام کا واضح مفہوم وجہ استدلال ہو اور غالباً اسی وجہ سے آیت کے بعد دوسرا جملہ لائے ہیں جو اشارۂ مذکورہ کے بارے میں آیت اولیٰ کے متعلق شرح اور تفسیر کا درجہ رکھتا ہے۔ میری مراد یہ آیت ہے۔

(حاشیہ آمدہ بقیہ صفحہ سے) عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِیْجٍ قَالَ قَدِمَ نَبِیُّ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الْمَدِیْنَۃَ وَھُمْ یَابِرُوْنَ النَّخْلَ فَقَالَ مَا تَصْنَعُوْنَ قَالُوْا کُنَّا نَصْنَعُہٗ قَالَ لَعَلَّکُمْ لَوْلَمْ تَفْعَلُوْا کَانَ خَیْرًا فَتَرَکُوْہُ فَنَقَصَتْ قَالَ فَذَکَرُوْا ذَالِکَ لَہٗ فَقَالَ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ اِذَا اَمَرْتُکُمْ بِشَیْئٍ مِنْ اَمْرِ دِیْنِکُمْ فَخُذُوْہُ وَاِذَا اَمَرْتُکُمْ بِشَیْئٍ مِنْ رَائِیْ فَاِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ (مسلم)

رافع بن خدیج نے کہا کہ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینے تشریف لائے اور وہاں کے لوگ کھجور کے درختوں کی تابیر کیا کرتے تھے آپ نے دریافت فرمایا کہ تم کیا کرتے ہو۔ انہوں نے کہا ہم حسب عادت کرتے ہیں۔ فرمایا شاید کہ اگر تم نہ کرو تو بہتر ہے۔ لہٰذا انہوں نے چھوڑ دیا تو اس سال میوہ کم ہوا۔ راوی نے کہا یہ بات انہوں نے آنحضورؐ سے کہی تو آپ نے فرمایا میں تو ایک بشر ہوں اگر میں تم سے تمہارے دین کے بارے میں کہوں تو اسے اختیار کرو۔ اور اگر میں تم سے اپنی عقل سے کوئی بات کہوں تو اسکے سوا نہیں کہ میں ایک بشر ہوں۔

اور بعض روایات میں اسی حدیث سے متعلق یہ الفاظ ہیں "انتم اعلم بامور دنیاکم" تم اپنے دنیا کے معاملات کو خوب جانتے ہو (مظاہر حق)

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۔

"پس[1] اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اس میں اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرو اگر تم اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔"

مطلب مذکور پس از مطالعہ ـــ جملہ لاحقہ از علم الیقین بحق الیقین میرسد بلکہ بر امکان خطا ائمہ دلالتے دارد کہ مپرس مگر فہم بکار است۔ ورنہ نابینایاں را با این روشنی آفتاب ہم بنظر نمی آید۔

مذکورہ مطلب بعد والے جملے کے مطالعے کے بعد علم الیقین سے حق الیقین کے درجے پر پہنچ جاتا ہے بلکہ ائمہ کی لغزش کے ممکن ہونے پر ایسی دلالت کرتا ہے کہ کچھ نہ پوچھو۔ مگر اسکے لیے سمجھ کی ضرورت ہے ورنہ اندھوں کو تو آفتاب کی روشنی میں بھی کچھ نظر نہیں آتا۔

الغرض اگر امام معصوم نخواہد بود اگر در فہم معصوم نیست ہر چہ بحکم خطا گفتہ باشد منجملہ اوامر خداوندی نخواہد بود۔ نی بلکہ وصف امامت و اولی الامری نیز از میان خواہد خاست۔ اگر کسی انکار کند بر امام انکار نمیکند و اگر تسلیم نمیکند انکار از حکم خداوندی ندارد قول باطل را رد میکند و امر غیر خدا را پس پشت می اندازد۔ مگر نمیدانم کہ درین امر علامۃ شیعیان چہ گناہی دیدہ اند بجز آنکہ موافق آیۃ

غرض یہ ہے کہ اگر امام معصوم نہ ہوگا تو اگر وہ فہم میں معصوم نہیں ہے تو وہ جو کچھ لغزش کے باعث کہا ہوگا تو وہ منجملہ خدائی احکامات کے نہ ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ اس وقت اس بارے میں امامت اور صاحب امر ہونے کی صفت بھی درمیان سے اٹھ جائیگی۔ اس صورت میں امام کا کہنا ماننے سے انکار کر دینا، امام کا انکار کرنا نہیں ہے اور اگر اس کی غلط بات کو تسلیم نہ کرے تو حکم خداوندی کا انکار لازم نہیں آتا بلکہ وہ امام کے غلط حکم اور باطل بات کو رد کر رہا ہے اور غیر اللہ کے حکم کو پس پشت ڈال رہا ہے۔ مگر میں نہیں جانتا کہ شیعوں کے علامہ نے اس معاملے میں کیا گناہ دیکھا ہے سوائے اسکے کہ اس آیت کے موافق۔

اِتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۔

"اتباع[2] کرو تم جو تمہارے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے اور اس کے سوا اور اولیاء کی پیروی مت کرو۔"

---

[1] یہ آیت پارہ ۵ سورۂ نساء رکوع ۵ میں ہے۔ مترجم

[2] سورۂ اعراف رکوع ۱ پوری آیت اس طرح ہے۔ اِتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ۝ (مترجم)

باشد دیگر چہ باشد

واگر خاطی در عمل است و باعتبار اعمال معصوم نیست انکار بر افعالش ندانم بچہ طور مخالف فرمان واجب الاذعان۔

اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ۔

است ما چناں شنیدہ ایم کہ امر چیزی دیگر است و فعل چیزی دیگر۔ مقتضاء اطاعۃ اولی الامر امتثال اوامر است نہ اتباع افعال تا انکار بر افعال امام مخالف ایں باشد

ایں است حال دلیل سوم

دلیل چہارم علامہ طوسی

اکنوں از حال دلیل چہارم نیز بشنو علامہ شیعیاں میفرمایند کہ اگر امام معصیۃ کند از عوام در درجہ کمتر باشد۔ چہ امام از قبح معاصی آگاہ تر است و از مناقب طاعت خبردار تر ما میدانستیم کہ علامہ نصیر الدین لاجرم علامہ باشد ایں نمیدانستیم کہ ایں چنیں سخنہاء بی سروپا نیز یاد آوردہ اند۔ بناء ایں دلیل بر دو مقدمہ است کہ بہر ثبات دو مقدمہ مذکورہ ضروری است

بھی ہے اور اسکے سوا کیا ہے۔

اور اگر امام سے (کسی عمل میں خطا ہوئی ہے۔ اور اعمال کے اعتبار سے معصوم نہیں ہے تو اسکے افعال پر نکیر کرنا میں نہیں سمجھتا کہ کسطرح خدا کے واجب الاطاعت حکم کے مخالف ہوگا (جو اس نے فرمایا ہے کہ)

ھ اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور جو تم میں سے صاحب حکم ہو"

ہم نے تو ایسا سنا ہے کہ امر اور چیز ہے اور فعل دوسری چیز ہے اولی الامر کی اطاعت کا مقتضا احکام کی تعمیل ہے نہ کہ اس کے افعال کی پیروی۔ کہ امام کے افعال سے انکار اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول کے مخالف قرار دیا جاسکے۔

یہ ہے علامہ طوسی کی تیسری دلیل کی حقیقت

علامہ طوسی کی چوتھی دلیل

اب ذرا علامہ طوسی کی چوتھی دلیل کا حال سنئے شیعوں کے علامہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر امام گناہ کرے تو درجہ میں عوام سے کمتر ہوگا۔ کیونکہ امام گناہوں کی برائی سے زیادہ آگاہ ہوا کرتا ہے اور طاعتوں کی خوبیوں سے زیادہ خبردار ہوا کرتا ہے ہم تو یہ سمجھتے تھے کہ علامہ نصیر الدین طوسی یقیناً علامہ ہونگے لیکن ہم یہ نہیں جانتے تھے کہ اس قسم کی اوٹ پٹانگ باتیں بھی انہوں نے ذکر کی ہیں۔ اس دلیل کی بنیاد دو مقدموں پر ہے کہ اس دلیل کو ثابت کرنے کے لیے وہ دونوں مقدمے ضروری ہیں۔

ھ پارہ ۵ سورۂ نساء رکوع ۵۔ مترجم

مقدمہ اوّل — اوّل آنکہ امامتِ مفضول بر افضل و فاضل نمی تواں شد۔

مقدمہ دوم — دوم آنکہ امام را آگاہی و اطلاع قبائحِ معاصی و مناقبِ طاعات از دیگراں زیادہ تر باید۔

لیکن دانی کہ ہر دو مقدمہ باطل است۔ امامت طالوت دلیل بطلان مقدمہ اولیٰ است۔ و مضامین مسطورہ بالا کہ در مشروط بودن علم و نبودن آں بہر امام گذشتہ مذکور شدہ بہر ابطال مقدمہ ثانیہ کافی است بااینہمہ علامہ را اگر دلیلی بہم نہ رسیدہ بود ازیں مصادرہ علی المطلوب کدام مطلوب بدست افتاد۔ آخر دریں گفتن کہ امام را عصمت ضروری است و دریں قول کہ امام را افضلیت و اعلمیت پر ضرور است چنداں فرق نیست کہ آں را دعویٰ قرار دادی، قدری گنجائش رد و کد بود۔ چہ اوّل خاص است و مستلزم ثانی و ثانی عام است و مستلزم اوّل نیست۔ بالجملہ بہر اثبات خاص اگر عام را آرند کاری نمی بر آید۔ ہاں بدیں نظر کہ عام، خاص را لازم محل باشد مصادرہ لازم خواہد آمد۔

اوّل یہ کہ امامت اس شخص کی جو کمتر درجہ کا ہو اپنے سے افضل اور زیادہ فاضل پر نہیں ہو سکتی۔

دوسرے یہ کہ امام کو گناہوں کی برائیوں اور طاعات کی خوبیوں سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ آگاہی اور واقفیت ہونی چاہئے۔

لیکن تمہیں پتہ ہے کہ یہ دونوں مقدمے[1] باطل ہیں۔ پہلے مقدمہ کے باطل ہونے کی دلیل طالوت کی امامت ہے۔ اور مذکورہ بالا (میرے) مضامین جو امام کے لیے عالم ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں ہے۔ دوسرے مقدمے کے باطل کرنے کے لیے کافی ہے ان سب باتوں کے باوجود اگر علامہ کو کوئی دلیل دستیاب نہ ہوئی تھی تو اس مصادرہ[2] علی المطلوب سے کون سا مقصد حاصل ہوا۔ آخر اس کہنے میں کہ امام کے لیے عصمت ضروری ہے اور اس قول میں کہ امام کے لیے زیادہ فاضل ہونا اور زیادہ عالم ہونا بہت ضروری ہے چنداں فرق نہیں ہے کہ (طوسی نے) اس کو دعویٰ اور اسکو دلیل بنا دیا۔ ہاں اگر اوّل کو دلیل اور دوسرے کو دعویٰ قرار دیتے تو بحث[3] کرنے کی قدرے گنجائش تھی۔ کیوں کہ اوّل خاص ہے اور ثانی کو مستلزم ہے اور ثانی عام ہے اور وہ اوّل کو مستلزم نہیں ہے خلاصہ یہ ہے

---

[1] دونوں مقدمے یعنی کمتر درجے والے کی فاضل تر پر امامت کا نہ ہو سکنا اور امام کا دوسروں کی بہ نسبت طاعات اور سیئات سے زیادہ واقف ہونا اس لیے غلط ہے کہ طالوت دونوں حالتوں میں حضرت شموئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کم درجہ تھا اور پھر اس کو امام بنایا گیا۔ مترجم

[2] دعوے ہی کو دوسرے عنوان سے دلیل بنا دینے کو مصادرہ علی المطلوب کہا جاتا ہے۔ یہ علم المناظرہ کی ایک اصطلاح ہے۔ مترجم

[3] مطلب یہ ہے کہ جہاں خاص ہو وہاں عام پایا جائیگا اور جہاں عام ہو وہاں خاص پایا جانا ضروری نہیں۔ مترجم

کہ اگر خاص کو ثابت کرنے کے لیے اگر دلیل میں عام کو پیش کریں گے تو کام نہیں نکلتا۔ ہاں اس خیال سے کہ عام خاص کے لیے لازم ہوتا ہے، مصادرہ علی المطلوب لازم آئے گا۔

باقی ماند آنکہ چوں عصمۃ ضروری شد تنصیص نیز ضروری باشد ورنہ معرفۃ امام محال است۔ چہ معنوی است نہ امر خارجی کہ بچشم وگوش تواں دید و شنید۔ بہر البطالش کاغذ سیاہ کردن ضرور نیست وہمانا دریں دعوی قدم بقدم نصاری رفتہ اند کہ بشارۃ نبی اول بہر نبی ثانی شرط میکنند۔ ہاں اگر دلائل مردودہ بہ ثبوت میرسد آں وقت دریں امر نیز بحث میکردیم۔ باایں ہمہ مرادش از تنصیص گر تعیین وتشخیص نام ونشان وصورۃ وشکل وحسب ونسب است کہ مفادش تشخص جزئی باشد، ایں چنیں تعیین در انبیاء ہم مفقود تا بائمہ چہ رسد۔ از آدم علیہ السلام گرفتہ تا بہ نبی آخر الزمان صلوات اللہ علیہم اجمعین یکی نیست کہ از سابق ایں چنیں تعیین بہر او کردہ باشند۔ واگر فرضاً برائے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمچنیں کردہ باشند آں تعیین در حق کدام مومن بکار آمدہ۔ ہاں معجزات علمی وعملی را اگر گوئی بجا است۔ لیکن از آں تا بایں فرق است کہ محتاج بیان نیست واگر مرادش ایں است کہ بوصفی تعبیر کنند کہ بجز یک کس بر کسی دیگر منطبق نشود۔

باقی رہی یہ بات کہ چونکہ عصمت ضروری ہوگئی ہے تو اس کا اعلان بھی ضروری ہوگا ورنہ امام کی شناخت محال ہو جائے گی کہ یہ معنوی امر ہے نہ کہ خارجی کہ آنکھ اور کان سے دیکھ سکیں اور سن سکیں۔ اس کو باطل ثابت کرنے کے لیے کاغذ کالا کرنا ضروری نہیں ہے اور (علامہ طوسی) اس دعوے میں نصاریٰ کے قدم بقدم چلے ہیں کہ جو پہلے نبی کی طرف سے دوسرے نبی کے آنے کی بشارت دینا شرط قرار دیتے ہیں ہاں اگر رد کیے گئے دلائل ثبوت کو پہنچ جاتے تو اس وقت ہم اس معاملے میں بحث کرتے۔ ان تمام باتوں کے باوجود اگر تنصیص سے علامہ کی مراد امام کا حسب ونسب شکل، صورت اور نام ونشان کا متعین کرنا تو اس کا فائدہ تشخص جزئی ہوگا۔ اور اس قسم کا تعین انبیاء میں بھی نہیں پایا جاتا کجا یہ کہ ائمہ میں پایا جائے۔ آدم علیہ السلام سے کر نبی آخر الزمان صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین تک ایک بھی نبی ایسا نہیں ہے کہ پہلے سے اس قسم کی تعیین اس کے لیے کسی نے کی ہو اور اگر فرض کرو کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اس قسم کی تعیین کی ہو تو وہ تعیین کس مومن کے لیے کام آئی۔ ہاں علمی[1] اور عملی معجزات کے متعلق اگر کہو تو درست ہے لیکن اس میں اور اس میں واضح فرق ہے کہ جو بیان کا محتاج نہیں اور اگر علامہ کی مراد یہ ہے کہ یہ اس کا ایسا

---

[1] یعنی علمی وعملی معجزات دیکھ کر لوگ ایمان لائے اور نبی کی اس طرح تعیین ہوئی۔ مترجم

وصف بیان کریں کہ ایک کے سوا کسی دوسرے پر چسپاں نہ ہو سکے تو

اوّل ضرورتش معلوم ورنہ حاجۃ اعجاز کہ بالاتفاق ضروری است چہ باشد۔

دوم در جملہ انبیاء مفقود خصوصاً در اوّل انبیاء یعنی آدم علیہ السلام۔

سوم گوئیم کہ ایں تعیین بہر خلفاء اربعہ فرمودند چنانچہ آیۃ

وَعَدَ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ

اگر بہ دیدہ تدبر دیدہ شود بریں قدر گواہی دارد و ہم چنیں۔

عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِیْ وَسُنَّۃِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ مِنْ بَعْدِیْ۔

وحدیث

اِقْتَدُوْا بِالَّذِیْنَ مِنْ بَعْدِیْ

بہر امامت ائمہ اربعہ یا دوازدہ شاں شاہد می

اوّل تو اس کی ضرورت ہی کیا ورنہ اعجاز کی ضرورت کہ متفقہ طور پر ضروری ہے کیا رہیگی۔

دوسرے تمام انبیاء میں ایسی تعیین وصف مفقود ہے خاص طور پر سب سے پہلے نبی[1] یعنی آدم علیہ السلام میں

تیسرے ہم کہتے ہیں کہ یہ تعیین خلفاء اربعہ کے لیے ہے چنانچہ آیت (حسب ذیل)

"اللہ نے تم میں سے ان لوگوں سے وعدہ کیا ہے جو ایمان لائے"

کو غور کی نگاہ سے دیکھا جائے تو اتنی بات پر گواہی دیتی ہے اور اسی طرح

"تم میری سنت[2] اور میرے بعد کے خلفاء راشدین کی سنت کو اپنے اوپر لازم کرلو۔"

اور حدیث ذیل

"تم میرے[3] بعد میں آنیوالے لوگوں کی پیروی کرو"

چاروں اماموں یا ان کے بارہ اماموں کی امامت

---

[1] کیونکہ آدم علیہ السلام سے پہلے کوئی نبی یا الیاس تھا ہی نہیں جو آدم علیہ السلام کی پیشین گوئی کرتا یا انکی تعیین کرتا لہٰذہ کسی نبی کی تعیین کیسے ہو سکتی ہے تو پھر آدم علیہ السلام طوسی کے خیال کے مطابق نبی ہو سکتے ہیں۔ مترجم

[2] پوری حدیث جو مشکوٰۃ "باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" میں ہے حسب ذیل ہے۔ عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِیَۃَ قَالَ صَلّٰی بِنَا رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ذَاتَ یَوْمٍ ثُمَّ اَقْبَلَ عَلَیْنَا بِوَجْہِہٖ فَوَعَظَنَا مَوْعِظَۃً بَلِیْغَۃً ذَرَفَتْ مِنْھَا الْعُیُوْنُ وَوَجِلَتْ مِنْھَا الْقُلُوْبُ فَقَالَ رَجُلٌ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ کَاَنَّ ھٰذِہٖ مَوْعِظَۃُ مُوَدِّعٍ فَاَوْصِنَا فَقَالَ اُوْصِیْکُمْ بِتَقْوَی اللّٰہِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَۃِ وَاِنْ کَانَ عَبْدًا حَبْشِیًّا فَاِنَّہٗ مَنْ یَّعِشْ مِنْکُمْ بَعْدِیْ فَسَیَرٰی اخْتِلَافًا کَثِیْرًا فَعَلَیْکُمْ بِسُنَّتِیْ وَسُنَّۃِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ الْمَھْدِیِّیْنَ تَمَسَّکُوْا بِھَا وَعَضُّوْا عَلَیْھَا بِالنَّوَاجِذِ وَاِیَّاکُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْاُمُوْرِ فَاِنَّ کُلَّ مُحْدَثَۃٍ بِدْعَۃٌ وَّکُلَّ بِدْعَۃٍ ضَلَالَۃٌ

(احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی مگر ترمذی اور ابن ماجہ نے صلوٰۃ کا ذکر نہیں کیا) مترجم۔

توان گرچہ لفظ مِنۡ بَعۡدِیۡ کہ در حدیث دوم
است سواد شیخین رضی اللہ عنہما بر کسی راست نمی آید
و در حدیث اول ہمیں لفظ بالفظ راشدین پیوستہ
تعیین خلفاء اربعہ میفرماید۔ چہ معنی رشد کہ ہمانا
اہتداء و اتباع نبولیست من کل الوجوہ اگر یافتہ
می شود چنانچہ از سیرۃ و صورۃ شاں ہویدا بود۔

کے لیئے گواہ ہو سکتی ہے کیونکہ "من بعدی" (کے
الفاظ) جو کہ دوسری حدیث کے ہیں سوائے شیخین
(حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ) کے کسی پر فٹ نہیں ہوتے
اور پہلی حدیث میں یہی لفظ راشدین کے لفظ کے
ساتھ مل کر خلفاء اربعہ کی تعیین کر دیتا ہے، کیونکہ
رشد کے معنی کہ وہ رشد یقیناً نبی صلی اللہ علیہ وسلم
کی پیروی اور ان سے ہدایت حاصل کرنا ہے اور وہ رشد ان ہی حضرات میں پایا جاتا ہے
جیساکہ انکی صورت اور سیرت سے ظاہر تھا۔

بالجملہ اگر تعیین فرمودہ اند بہر ایں مرداں
فرمودہ اند نہ بہر دیگراں و اگر مرادش از تنصیص
آں باشد کہ خود امام را در بارۂ تقررش بر منصب
امامۃ وحی از خدا آید۔ اگر تسلیم کنیم مطلبش نخواہد
بر آمد چہ وحی امام اگر حجۃ باشد بہر او حجۃ باشد
بہر دیگراں کہ ہنوز در امامتش تامل دارند چہ کار
خواہد کرد۔ چہ تسلیم قول نبی یا ولی بعد تسلیم نبوۃ و
ولایتش ضروری است۔ در تسلیم نبوۃ و ولایتش
تاثیری ندارد و رنہ ہماں مصادرہ علی المطلوب
لازم خواہد آمد۔ و آنکہ در بارہ شرط بودن عدم سبق
کفر در بارۂ امامۃ بست با آیۃ
لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ

بالجملہ اگر تعیین فرمائی ہے تو ان ہی اشخاص کے
لیے فرمائی ہے نہ کہ دوسروں کے لیے اور اگر اعلان
سے ان کی مراد یہ ہے کہ خود امام کے منصب امامت
پر تقرر کیوقت خدا کی طرف سے وحی آتی ہے۔ اگر ہم مان
بھی لیں تو طوسی کا مطلب کچھ نہ نکلے گا، کیونکہ امام کی
وحی اگر حجت ہوگی تو ماننے والوں کے لیے ہوگی دوسروں
کے لیے کہ ابھی اس کی امامت میں تامل رکھتے ہیں
کیا فائدہ دیگی کیونکہ نبی یا ولی کے قول کو تسلیم کرنا انکی
نبوت یا ولایت کو ماننے کے بعد ضروری ہے خود
اس کی ولایت یا نبوت کو مان لینے میں کوئی اثر
نہیں رکھتی ورنہ وہی مصادرہ علی المطلوب لازم آئے
گا اور یہ کہ امامت کے بارے میں زمانۂ سابق میں کفر کا نہ ہونا شرط قرار دیا ہے اور اس آیت
"میرا[1] عہد ظالمین کو نہیں پہنچتا"

---

[1] یہ آیت اور اگلی آگے پیچھے ہیں۔ آیات کی ترتیب اس طرح ہے۔ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (پارہ الم سورۂ بقرہ رکوع نمبر ۱۵) اللہ تعالےٰ نے ابراہیم علیہ السلام کو چند باتوں (احکام) میں آزمایا انہوں نے انکو پورا کر دکھایا تو اللہ تعالےٰ نے فرمایا کہ اے ابراہیم میں ضرور تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں۔ انہوں نے کہا اور میری ذریت میں سے بھی۔ فرمایا میرا عہد ظالمین کو شامل نہیں ہے"۔ مترجم

زدہ اند۔ شاید بعالم سکر یا وقت وجد زدہ باشند۔ اگر
فرض کنیم کہ در

اِنِّيْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا

از امام امام مصطلح شیعہ مراد داشتہ اند از ظلم کہ در
ظٰلمین مضمون است ظلم بالفعل بکدام دستاویز گرفتہ
اند۔ اگر فہم باشند در ہمچو آیات اشارۃ بملکات و مراتب
بالقوۃ است ورنہ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ وغیرہ
جملہ قرآنی مضحکہ اطفال ملحداں خواہد شد۔ کس نمیداند
کہ بہر متقیان بالفعل ہدایت دواد کدام مرض است
تحصیل حاصل امر بیہودہ است کہ از خداوند متین
محال و اگر تسلیم کنیم کہ مرتبۂ فعلی در ہمچو آیات مراد است
لازم آید کہ ہدایۂ مشرکاں و کافراں و فاسقاں و
ایمان و توبہ ایشاں محال باشد چہ در ہمیں قرآن
می فرماید۔

۱۔ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ ۔
۲۔ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ ۔
۳۔ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ ۔

اکنوں بجز اینکہ ازیں الفاظ مراتب بالقوہ
مراد دارند چارہ نیست۔ ورنہ قصص ایمان آوردن
بسیاری از کافراں و توبہ کردن بسیاری از فاسقاں

کو دستاویز بنایا ہے تو شاید نشہ کے عالم میں یا بے ہوشی
کے وقت بنایا ہوگا۔ اگر ہم فرض کرلیں کہ

"میں تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں"

میں امام سے شیعوں کا اصطلاحی امام مراد لیا ہے تو پھر
ظلم سے جو کہ ظالمین میں ہے بالفعل ظلم کا ہونا کس سند سے
لیا ہے۔ اگر سمجھ ہو تو اس جیسی آیات میں بالقوہ مراتب
اور ملکات کی طرف اشارہ ہے ورنہ
وغیرہ قرآن کی آیتیں ملحدوں کے لیے بچوں کا کھلونا بن
کر رہ جائیں گی۔ کوئی نہیں جانتا کہ بالفعل متقیوں کے
لیے ہدایت اکس مرض کی دوا ہے۔ حاصل شدہ بات کو
حاصل کرنا فضول ہے جو کہ خدائے تدبیر سے محال ہے
اور اگر ہم تسلیم کریں کہ اس جیسی آیات میں مرتبہ فعلی
مراد ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ مشرکوں، کافروں اور
فاسقوں کی ہدایت اور ان کا ایمان اور توبہ محال ہے
کیونکہ اسی قرآن میں فرماتے ہیں۔

۱۔ اور اللہ قوم کافرین کو ہدایت نہیں دیتا۔
۲۔ اور اللہ فاسقوں کی قوم کو ہدایت نہیں دیتا۔
۳۔ اور اللہ ظالمین کی قوم کو ہدایت نہیں دیتا۔

اب اس کے سوا کہ ان الفاظ سے بالقوہ[1] مراتب
مراد لیں اور کوئی چارہ نہیں ہے، ورنہ بہت سے
کافروں کے ایمان لانے اور بہت سے فاسقوں کے

۱؎ بالقوہ کافرین، فاسقین اور ظالمین سے وہ کافر، فاسق اور ظالم مراد ہیں جن کی فطرت کفر، فسق اور ظلم کو ہمیشہ کے لیے قبول کر چکی
ہو وہ کبھی ہدایت پر نہیں آتے، البتہ کتنے کافر ہوتے ہیں جو ایمان لے آتے ہیں لیکن بالقوہ نہیں کہ وہ مومن ہو جاتے ہیں۔ جیسے
قوم یونس علیہ السلام۔ مترجم

کہ درہمیں قرآن موجود است چہ معنے داشتہ باشد- آیت

اِلَّا قَوْمَ یُوْنُسَ لَمَّاۤ اٰمَنُوْا کَشَفْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ (قرآن کریم)

وہم دیگر آیات را یاد کن ومدح توابان واحکام و خطابات توبہ وایمان راپیش نظر کن وباز بگو کہ اگر توبہ کافراں وفاسقاں از محالات بودی ایں وقوع توبہ چگونہ بودی وایں سہ خطابات چہ کار کشودی- مگر آنکہ نزد شیعیاں ایمان آوردن کافراں یا ہدایۃ اوشاں فیض شیطانی باشد کار خدا نباشد نعوذ باللہ من ذالک -

وحق اینست کہ نہ از امام دریں آیۃ امام مصطلح مراد است ونہ از ظالمین دریں آیۃ ظالماں بالفعل وآنانکہ ہدایت یافتہ اند یا وقت خروج امام آخر الزمان یا پس وپیش آں ہدایۃ خواہند یافت در مرتبہ ملکہ از کفر وفسق وظلم چناں منزہ بودند کہ آب در مرتبہ ملکہ از حرارۃ- آری چنانکہ آب از صحبۃ آتش حرارۃ بخود میکشد د آنوقت الملاق

توبہ کرنیکے قصے جوکہ اسی قرآن میں موجود ہیں کیا معنی رکھتے ہیں- اور آیت (ذیل)

"مگر قوم[1] یونس جب وہ ایمان لے آئی توہم نے ان سے عذاب کو ہٹا دیا-

اور دوسری آیات کو یاد کیجئے اور توبہ کرنے والوں کی مدح اور توبہ وایمان کے خطابات کو پیش نظر رکھئے اور پھر بتائیے کہ اگر کافروں اور فاسقوں کی توبہ محالات میں سے ہوتی توپھر قوم یونس کی توبہ کا واقعہ کس طرح ممکن ہوتا اور یہ مذکورہ بالا تینوں خطابات کیا مشکل کشائی کرتے شاید کافروں کا ایمان لانا اور ہدایت پانا شیعوں کے نزدیک شیطانی فیض ہوگا- خدا کا فیض نہ ہوگا- توہم اس بات سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں-

اور حق یہ ہے کہ نہ تو اس آیت میں امام سے اصطلاحی امام مراد ہے اور نہ ظالمین سے اس آیت میں بالفعل ظالم لوگ) مراد ہیں اور جو لوگ کہ ہدایت یافتہ ہیں یا امام آخر الزمان (امام مہدی) کے نکلنے کے وقت یا ان سے آگے پیچھے ہدایت پائیں گے تو وہ ہدایت یافتہ اپنی استعداد اور قوت کے مرتبے میں کفر، فسق اور ظلم سے ٹھیک اسی طرح پاک تھے جیسے

---

[1] پوری آیت یہ ہے "فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَاۤ اِيْمَانُهَاۤ اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ لَمَّاۤ اٰمَنُوْا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰى حِيْنٍ ط (سورہ یونس رکوع ۱۰) یونس علیہ السلام کی قوم نینوی میں جو موصل کے پاس عراق میں ایک شہر ہے آباد تھی- یہ لوگ بت پرست تھے- پیغمبر نے ان کو بت پرستی سے منع فرمایا- مگر نہ مانے آخر یونس علیہ السلام تین روز تک عذاب کی خبر دے کر اور غضب ناک حالت میں بستی کو چھوڑ کر چلے گئے- قوم کے لوگوں نے توبہ کی- بت توڑ ڈالے- سچے دل سے ایمان لے آئے تو اللہ تعالیٰ نے ان سے عذاب کو ہٹا لیا- مترجم-

حار براں رواست ہمچناں کسانیکہ ہدایتہ یافتہ اند یا خواہند یافت بصحبۃ کفار ونساق وصف کفر وفسق وظلم گرفتہ مصداق ایں اطلاقات معروفہ اعنی کافر و فاسق وظالم می شوند۔

کہ پانی مرتبۂ قوت میں حرارت سے پاک ہوتا ہے۔ ہاں جیسا کہ پانی آگ کی صحبت سے حرارت کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے اور اس وقت حار (گرم) کا لفظ اس پر بولنا درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے وہ لوگ جنہوں نے ہدایت پالی یا ہدایت پائیں گے وہ کفار اور فاسق لوگوں کی صحبت سے کفر فسق اور ظلم کا وصف لیکر ان مشہور اوصاف کے نام سے متصف ہو کر کافر، فاسق اور ظالم بن جاتے ہیں۔

باقی ماند اینکہ اگر امام مصطلح شیعہ مراد نیست باز چہ مراد است از ما بشنو کہ انشاء اللہ تیر برہدف میزنیم۔

عزیز من! اوّل دو مقدمہ یاد دارد۔

مقدمہ اوّل یکی آنکہ موافق مَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ تامقدور از الفاظ قرآنی معنی حقیقی موضوع عرب مراد داری۔

مقدمہ دوم دوم آنکہ "سَتَکُوْنُ اِمَامًا" نفرمودہ اند

اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا

باقی رہی یہ بات کہ اگر امام سے شیعوں والا اصطلاحی امام مراد نہیں ہے تو پھر کونسا مراد ہے۔ ہم سے سُنیے کہ انشاء اللہ ہم تیر نشانے پر لگاتے ہیں۔[۱]

میرے عزیز! پہلے دو مقدمے یاد رکھیے

مقدمہ اوّل ایک تو موافق "نہیں بھیجا ہم نے کوئی رسول[۲] مگر اس کی قوم کی زبان میں" یعنی المقدور قرآن کے الفاظ سے اصلی معنی جو عربوں کے نزدیک ہوتے ہیں تم مراد لو۔ (اردو والے معنی مراد نہیں لیتا)

مقدمہ دوم دوسرے یہ کہ سَتَکُوْنُ اِمَامًا (تو عنقریب امام ہوگا) نہیں فرمایا ہے (بلکہ)

"میں آپ کو لوگوں کا امام بنانے والا ہوں"

---

[۱] ہم تیر نشانے پر لگاتے ہیں کا جملہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی جابجا انکساریوں کے اظہار کے باوجود اس غیبی طاقت کا مظاہرہ کر رہا ہے جو اہل علم اور صحت مند محققین کی قلم یا زبان سے مناظرے یا مباحثے کے وقت نکل جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ حضرت قاسم العلوم کا مقام اس جیسے جملوں کے لیے موزوں اور برمحل ہوتا ہے۔ مترجم۔

[۲] پوری آیت یہ ہے۔ وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِیُبَیِّنَ لَهُمْ فَیُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ یَّشَآءُ وَیَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ وَهُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ ۝ (پارہ ۱۳ سورہ ابراہیم ۱)۔

فرمودہ اند۔ اندریں (دو مقدمہ) اگر غور بکار بری خود بخود دانی کہ مفاد ایں آیت وعدۂ عطا نبوۃ است چہ معنی امام در محاورات ہمیں پیشوا است در ہر امر کہ باشد لیکن دریں آیۃ ایں مطلق را مقید بجعل خود کردہ اند۔ کہ سوا از نوع نبوۃ امامۃ یافتہ نشود۔ و بالجملہ امام جنس است کہ نبی وغیرہ نبی از انواع اوست و فصل نوع نبی مفہوم مجعولیۃ خداوندی است کہ با ارسال رسل دم مساوات میزند و شاید ہمیں حکمت باشد کہ خدا و رسول صلی اللہ علیہ وسلم متعدی خلافت احدی از خلفا نشدند۔

فرمایا ہے ان دو مقدمات میں اگر غور کو کام میں لاؤ تو تم جان لو گے کہ اس آیت کا مطلب نبوۃ عطا کرنے کا وعدہ ہے کیونکہ امام کے معنی عرب کے کلام میں اسی "پیشوا" کے ہیں خواہ وہ کسی امر کا پیشوا ہو لیکن اس آیت میں مطلق امامت کو اپنے بنائے ہوئے امام سے مقید کیا ہے تاکہ نوع نبوت کے سوا کوئی اور امامت نہ پائی جائے۔ بالجملہ امام ایک جنس ہے کہ نبی اور غیر نبی اس کی قسموں میں سے ہے اور نوع نبی کی فصل خدا کی طرف سے بنائے جانے کا مفہوم ہے جو ارسال رسل کے ساتھ برابری کا دم مارتا ہے اور شاید یہی حکمت ہو گی کہ خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم خلفا میں سے کسی ایک کی بھی خلافت کے درپے نہیں ہوئے۔

شبہ | وآنکہ در سینہ ات خطور کردہ باشد کہ ہر چہ بعالم از حوادث سر میزند ہمہ مجعول خدا تعالیٰ است۔

شبہ | اور وہ بات جو تمہارے دل میں کھٹکتی ہو گی کہ دنیا میں جو حوادث بھی سرزد ہوتے ہیں وہ اللہ کے ہی پیدا کئے ہوئے ہوتے ہیں۔

جواب | جوابش ایں ست کہ بجا است اما فرق واسطہ و بالواسطہ است۔ در صورۃ اولی منسوب بوسائط می شود و ہمیں است کہ احسان و ظلم را بما نسبۃ میکنند و در صورۃ ثانیہ حوادث منسوب بخدا می باشد۔ مثل ارسال رسل و علم لدنی وغیرہ۔

جواب | اس کا جواب یہ ہے کہ درست ہے لیکن واسطہ اور بلا واسطہ کا فرق ہے پہلی صورت میں حوادث وسائط کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ احسان اور ظلم کی ہماری طرف نسبت کرتے ہیں اور دوسری صورت میں واقعات خدا کی طرف منسوب ہوتے ہیں مثلاً رسولوں کا بھیجنا اور علم لدنی[۵] وغیرہ۔

---

۵ علم لدنی وہ علم ہوتا ہے جس میں بندے کے کسب کو دخل نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ اپنی جانب سے تحصیل کئے بغیر کسی کے دل میں ڈال دے جیسے خضر علیہ السلام کا علم جس کے بارے میں خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ۔ مترجم۔

اگر جای تنگ نمی شد مثالی عرض میکردم مگر
بوجوہ شہرة بر فہم آں عزیز میگذارم ۔

و دلیل دیگر کہ بہر اثبات امامة امام برحق حضرت رابع الخلفاء آوردہ قابل آں نیست کہ اہل علم رو بجوابش کنند ۔ تعداد اوصاف کدام کس نمیداند آری اگر میزانی بہر وزن اوصاف بمیان نہادہ می گفتند کہ پلہ اوصاف رابع الخلفاء بنسبت پلہ اوصاف خلفاء ثلثہ گران است بظاہر گنجائش انکار نبود ۔ اکنوں مارا ہمیں بس است کہ اگر تسلیم کنیم کہ امامة مفضول باوجود فاضل قبیح است وھو کما تری بل رأیت تاہم چہ حرج کہ خلفاء ثلثہ در وزن اوصاف معدودہ فاضل تر بودند ورنہ وعدہ خداوندی کہ دربارہ خلافة از لسان غیب آمدہ ۔

اگر جگہ نہ ہوتی تو میں ایک مثال پیش کرتا لیکن شہرت کیوجہ سے آنعزیزہ کی سمجھ پر چھوڑتا ہوں ۔

اور دوسری دلیل کہ امام برحق چوتھے خلیفہ حضرت علی رضؓ کی امامت کے ثابت کرنے میں (طوسی نے) بیان کی ہے اس قابل نہیں ہے کہ اہل علم اس کے جواب کی طرف منہ کریں ۔ ان کی صفات کی تعداد کون نہیں جانتا ہاں اگر کوئی ترازو اوصاف کے تولنے کے لیے درمیان میں رکھ کر کہتے کہ چوتھے خلیفہ (حضرت علیؓ) کی خوبیوں کا پلہ تینوں خلفاء کی خوبیوں کے پلے کی بہ نسبت بھاری ہے تو بظاہر انکار کی گنجائش نہ تھی ۔ اب تو ہمیں یہی کافی ہے کہ اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ مفضول کی امامت فاضل کے ہوتے ہوئے ٹھیک نہیں ہے جیساکہ وہ آپ دیکھتے ہیں بلکہ دیکھ لیا پھر بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ تینوں خلفاء اوصاف معدودہ کے وزن میں زیادہ فاضل تھے ورنہ خدا کا وہ وعدہ جو خلافت کے

بارے میں آیت ذیل کی غیبی زبان سے ۔

• وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَ
عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وغیرہا ۔[1]

بگوش ہمہ رسیدہ بترتیب مذکورہ ظہور نفرمودی باقی انکار ثبوت ایں اوصاف از ذوات خلفاء ثلثہ انکار بداہت است کہ جوابش بجز انکار ثبوت اوصاف معلومہ در حضرت علی رضی اللہ عنہ نمی تواں شد لیکن موافق

" وعدہ کیا ہے اللہ نے ان لوگوں سے جو تم میں سے ایمان لائے اور اچھے عمل کئے "

سب کے کانوں تک پہنچ چکا ہے ۔ مذکورہ ترتیب سے ظہور میں نہ آتا ۔ باقی ان اوصاف کا تینوں خلفاء کی ہستیوں میں ثبوت کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے کیونکہ پھر اس کا جواب حضرت علی رضی اللہ عنہ میں اوصاف معلومہ کے ثبوت کے انکار کے سوا نہیں ہوسکتا ، لیکن

---

[1] پوری آیت یہ ہے وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ (سورہ نور رکوع ۷)

ہر کسی را بہر کاری ساختند

این خدمت بمقابلہ روافض حوالہ خوارج شد. با اینہمہ میگویم کہ اگر وفور شجاعت وغیرہ اوصاف معدودہ از کثرت وقائع معلوم وظہور آثار مشہورہ دریافتہ اند، میدانم کہ تقدیم مصطفوی نیز نزد شیعیان نازیبا شدہ باشد. مقتضاء این دلیل آن است کہ حضرت مرتضیٰ را اول پیشواء خلق میکردند. آخر از دست حضرت مرتضیٰ رضی اللہ صدہا کافر کشتہ شدند و حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم یکبار ہم کافری را بجہنم نرسانیدند و ہمچنیں ع

قیاس کن زگلستان من بہار مرا

چوں از کشف حقیقت جملہ مزخرفات طوسی کہ دربارہ امامت رقمزدہ بود، فراغت یافتیم و خوب دانستی کہ مراد از

اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا ۔

چیست، این نیز دانستہ باشی کہ این عذر شیعہ کہ امام حسب مصطلح شیعہ نیز مجعول من اللہ باشد وحی برو می آید و احکام خدا برو می نزول می فرماید، قابل پذیرائی نیست چہ در مقام مناظرہ مدعیان را دعوی مجرد سودی نمی بخشد دلیلی محکم بدست می باید، واگر بالفرض دلیلی ناقص دعوی

"ہر ایک آدمی کو کس کام کے لیے بنایا ہے"

یہ خدمت روافض[1] کے مقابلے میں خارجیوں[2] نے انجام دی۔ ان سب کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ میں شجاعت اور دوسرے اوصاف معدودہ کی فراوانی کو اور مشہور لڑائیوں سے دریافت کیا ہے۔ تو پھر میں یہ جانتا ہوں کہ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقدم ہونا بھی شیعوں کے نزدیک نازیبا ہوگا۔ اس دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ حضرت علیؓ کو خلق کا اول پیشوا بناتے۔ آخر حضرت علیؓ کے ہاتھ سے سینکڑوں کافر مارے گئے اور حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ نے ایک بار بھی ایک کافر کو جہنم میں قتل کر کے نہ پہنچایا۔ ع

"میرے باغ سے میری بہار کا اندازہ لگاؤ۔"

جب طوسی کی تمام فضولیات کی حقیقت سے امامت کے بارے میں جو لکھی گئیں نقاب اٹھا کر ہم نے فراغت پالی اور تم نے خوب جان لیا کہ

"میں تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں۔"

سے کیا مراد ہے تو یہ بھی تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا کہ شیعوں کا یہ عذر کہ امام شیعوں کی اصطلاح کے مطابق بھی اللہ کی طرف سے بنایا جاتا ہے۔ اس پر وحی آتی ہے اور خدا اپنے احکام اس پر نازل فرماتا ہے، قابل قبول نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کے مقام میں مدعیوں کو صرف دعوی

---

[1] روافض وہ فرقہ ہے جو حضرت علی کرم اللہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وصی اور خلیفہ بلافصل مانتا ہے۔ مترجم

[2] خارجی وہ فرقہ ہے جو حضرت علیؓ کی اطاعت سے نکل کر ان کو مسلمان بھی نہیں مانتا۔ یہ لوگ علمائے اسلام کے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ مترجم

منکراں دعوے ورا نبان خود داشته باشد باز بکدام
دہان وزبان آں دعوی را در محفل مناظرہ پیش خواہند
کرد۔ اینجا قصہ ہمچنیں است۔ نہ بینی کہ وقوع ایں چنیں
امامۃ پس از رحلۃ حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم
منقوض ہمیں وصف خاتمیۃ است۔ چہ امام مصطلح شیعہ
اگر غور کردہ شود مرادف نبی است نزد شاں۔ وحی
را می آید ونسخ احکام سابقہ می فرماید۔ در نبی زیادہ
ازیں چہ می باشد۔ غرض از امام وپیشوا گردانیدنش
ہمیں باشد کہ در ہر قول وفعل وامر ونہی دیگراں اتباع
دیگراں نکنند نبی باشد آں دیگراں یا ولی۔ واگر کنند
بوجہ ارشاد او کنند بی واسطہ دیگراں را پیشوا۔ خود ندانند۔
چنانچہ ما در بسیاری از احکام اتباع انبیاء سابق حسب
ارشاد نبوی صلعم میکنیم۔ پس وقتی کہ وحی آمد ونسخ احکام
سابقہ فرمود۔ در نبوۃ چہ کمی است کہ نبی نگویند و
امامش خوانند۔

کر دیا کوئی فائدہ نہیں دیتا بلکہ اس کے لیے کوئی ٹھوس
دلیل چاہیئے اور اگر بالفرض کوئی دلیل منکرین دعوی
کے دعوے کو توڑنے والی اپنی زنبیل میں طوسی رکھتے
ہوں تو پھر کس منہ اور زبان سے اس دعوے کو مناظرہ
کی محفل میں پیش کرینگے یہاں پر قصہ اسی طرح ہے دیکھتے
نہیں ہو کہ اس جیسی امامت کا حضرت خاتم النبیین صلی
اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد واقع ہونا اسی وصف ختم
نبوت کیوجہ سے ٹوٹ کر رہ گیا ہے کیونکہ شیعوں کا اصطلاحی
امام اگر غور کیا جائے تو انکے نزدیک وہ نبی کے ہم معنی
ہے۔ اس پر وحی آتی ہے اور پہلے احکام کو وہ منسوخ
بھی کرتا ہے تو نبی میں اس سے زیادہ کیا ہوتا ہے۔ بغرض
اس کے امام اور پیشوا بنانے سے یہی مطلب ہوتا ہے
کہ ہر قول، فعل اور امر ونہی میں دوسرے لوگ اسکی
پیروی کریں۔ دوسروں کا اتباع نہ کریں وہ دوسرے
نبی ہوں یا ولی۔ اور اگر کریں تو اس کے حکم سے کریں
بغیر واسطے کے دوسروں کو اپنا پیشوا نہ جانیں۔ چنانچہ ہم بہت سے احکام میں، نبی صلعم کے
ارشاد کے مطابق اگلے انبیاء کے احکام کی پیروی کرتے ہیں پس جب امام پر وحی آئی اور اس
نے پہلے احکام کو منسوخ کر دیا تو پھر (اس شیعوں کے امام کی) نبوت میں کیا کمی رہ گئی کہ اس کو نبی نہ
کہیں امام کہیں۔

تحقیق حدیث

اِخْتِلَافُ اُمَّتِیْ رَحْمَۃٌ

اکنوں وقت آں است کہ از معنی حدیث

اِخْتِلَافُ اَصْحَابِیْ رَحْمَۃٌ

کہ حسب تحریر آنعزیز بیہقی در مدخل از ابن عباس

"تحقیق حدیث"

"میری امت کا اختلاف رحمت ہے"

اب ہم اس مقام پر پہنچ گئے ہیں کہ اس حدیث یعنی

"میرے صحابہ کا اختلاف رحمت ہے"

جیسا کہ آپ کی تحریر کے موافق بیہقی نے مدخل میں ابن عباس

دوارقطنی ودارمی وابن عساکر از ابن عمر روایت کرده‌اند
وحاکم تصحیح آں نموده هرچه بذهن نارسا این هیچمدان آید
یادگار خود گذاشته شود۔

مقدمات که بس نفیس ونازک است

عزیز من! اوّل دو سه مقدمه که بس نفیس ونازک است زیر قلم میکشم۔

مقدمه اوّل: یکی آنکه افعال لازمه حسب اصطلاح صرف ونحو همواره افعال مالم یسم فاعله وصفات مفعولیه می باشند۔ آری بوجه اقامة مفعول بجای فاعل بهر طور ظاهر بیناں بغلط می افتند (که مفعول را فاعل می شمارند) اگر اقامة او بجای فاعل فقط درباره اعراب می بود چنانچه در مفعول فعل مجهول می بینی تاهم کار سهل بود چه اختلاف صیغه بهر هدایت کافی بود اینجا که اعراب هم اعراب فاعل است وصیغه هم صیغه فاعل اگر ناظر غلط کاری کند (که مفعول را فاعل داند) چه دور است۔ اینجا اگر حقیقة الحال را کماهی می فهمند چه هر فعل را از فاعل ومفعول ناگزیر است وفاعل بی مفعول ومفعول بی فاعل نباشد پس اگر در قَامَ زَیْدٌ مثلاً زید فاعل است مفعولی نیز ضروری است لیکن لازم است نه متعدی که زید را فاعل فعل قرار دهند ومفعولی دیگر برآرند۔ لاجرم ایں را مفعول خوانی وفاعلی بهر او برآری۔

سے اور دارقطنی اور دارمی اور ابن عساکر نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے اور حاکم نے اسکو صحیح کہا ہے۔ اس ناچیز کے نارسا ذہن میں جو کچھ آتا ہے اپنی یادگار کے طور پر چھوڑ دیا جائے۔

مقدمات جو کہ بہت ہی نفیس اور نازک ہیں

میرے عزیز! اوّل دو تین مقدمے جو کہ بہت نفیس اور نازک ہیں تحریر کرتا ہوں

پہلا مقدمہ: اوّل یہ کہ وہ افعال[لہ] جو مفعول نہیں چاہتے صرف ونحو کی اصطلاح کے مطابق ہمیشہ فعل مجہول ہوتے ہیں (یعنی انکی نسبت فاعل کی طرف نہیں ہوتی) اور مفعول کی صفات ہوتے ہیں۔ ہاں اگر فاعل کی جگہ مفعول کو رکھ دینے کیوجہ سے بہرحال ظاہری نظر رکھنے والے غلطی میں پڑ جاتے ہیں (کہ مفعول کو فاعل جانتے ہیں) اگر اس کا فقط فاعل کی جگہ رکھ دینا، اعراب کے بارے میں ہوتا چنانچہ فعل مجہول کے بارے میں تم دیکھتے ہو تو پھر بھی کام آسان تھا کیونکہ صیغہ کا مختلف ہونا ہدایت کے لیے کافی تھا۔ یہاں کہ اعراب فاعل کا اعراب ہے اور صیغہ بھی فاعل کا صیغہ ہے تو اگر دیکھنے والا غلطی کھا جائے (کہ مفعول کو فاعل جان لے) تو کیا بعید ہے۔ اس جگہ اگر حقیقت حال کو صحیح طور پر سمجھتے ہیں تو معنی سنج لوگ سمجھتے ہیں کیونکہ ہر فعل کے لیے فاعل اور مفعول ضروری ہے اور فاعل مفعول کے بغیر اور مفعول فاعل کے بغیر اور مفعول فاعل

لہ جیسے جَاءَ زَیْدٌ یعنی زید آیا میں "جاء" فعل لازم ہے جو مفعول نہیں چاہتا صرف فاعل پر ختم ہوگیا ہے۔ مترجم

نہیں ہوتا ہے پس اگر مثال کے طور پر قَامَ زَیْدٌ (زید کھڑا ہے) میں زید فاعل ہے تو مفعول بھی ضروری ہے لیکن لازم ہے نہ کہ متعدی کہ زید کو فعل کا فاعل قرار دیں اور دوسرا مفعول نکالیں۔ مجبوراً اس کو مفعول کہو اور اس کے لیے فاعل پیدا کرو۔

معہذا افعال لازمہ ہمیشہ مطاوع افعال متعدیہ می باشند کہ در مادہ شریک ایں افعالی می باشند چنانکہ میگویند کہ

اَقَمْتُہٗ فَقَامَ وَاَقْعَدْتُہٗ فَقَعَدَ وَقَطَعْتُہٗ فَانْقَطَعَ ۔

وامثال ذالک۔ ایں مطاوعۃ لطور مذکور قرینہ دگر است بہر آنکہ افعال لازمہ، افعال مالایسم فاعلہ می باشند وفاعل آں، فاعل افعالی می باشد کہ آنہا مطاوع آں افعال متعدیہ می بود۔

اس کے ساتھ (یہ بھی خیال میں رکھیں) افعال لازم ہمیشہ متعدی افعال کے تابع ہوتے ہیں جو کہ مادے میں ان لازم افعال کے شریک ہوں جیسا کہ کہتے ہیں کہ "میں نے اسے کھڑا کیا تو وہ کھڑا ہوگیا اور میں نے اسے بٹھایا تو وہ بیٹھ گیا اور میں نے اسے کاٹا تو وہ کٹ گیا۔" اور اسی طرح کی اور مثالیں۔ یہ مذکورہ مطاوعت (یعنی فعل لازم کا فعل متعدی کی پیروی میں آنا) اس امر کا ایک دوسرا قرینہ بن جاتا ہے کہ لازمی افعال درحقیقت ایسے افعال ہوتے ہیں جنکا فاعل نامزد نہیں ہوتا اور انکا فاعل درحقیقت ان افعال متعدیہ کا فاعل ہی ہوتا ہے جن کے یہ مطاوع ہوتے ہیں۔

مقدمہ دیگر

چوں اینقدر محقق شد مقدمہ دیگر بشنو کہ گاہی افعال عرضیہ اعنی اوصاف عرضیہ با معروض خود نسبتی خاص میدارند کہ باعتبار آں نسبۃ فاعلیۃ آں افعال معروضات آں را می سزد۔ مثلاً آئینہ وقت مقابلہ آفتاب اگر معروض نور می باشد بہر ایصال آں نور تا بدر و دیوار وغیرہ اشیاء کہ مقابلہ آئینہ باشد ومقابل آفتاب نبود وجود آئینہ درمیان ضروری است۔

دوسرا مقدمہ

جب اسقدر تحقیق میں آگیا تو دوسرا مقدمہ سنو کہ کبھی عرضیہ[1] افعال میری مراد ہے عرضیہ اوصاف اپنے معروض کے ساتھ ایک خاص نوعیت کا تعلق رکھتے ہیں کہ اس تعلق کے اعتبار سے ان افعال کا فاعل ہونا انکے معروضات کے لیے موزوں ہوتا ہے۔ مثلاً آئینہ آفتاب کے سامنے ہونے کیوقت اگر نور کا معروض ہوتا ہے تو اس نور کو در و دیوار وغیرہ اشیاء تک پہنچانے کے لیے جو کہ آئینے

[1] عرضیہ افعال وہ کہلاتے ہیں جو ذاتی افعال نہیں ہوتے جیسے آئینے کا نور آئینے کا عرضی فعل ہے اصلی نہیں بلکہ آفتاب سے حاصل ہوا ہے جو اصلی ہے یہی معنی عرضی اوصاف کے ہیں۔ مترجم

کے مقابلے میں ہوں اور آفتاب کے بالمقابل نہ ہوں اس آئینہ کا وجود درمیان میں ہونا ضروری ہے۔

بالجملہ یک مفعول گاہی واسطہ مفعولیۃ، مفعول ثانی می شود۔ آئینہ و در و دیوار وغیرہ ہمہ در تنویر مفعول آفتاب اند و بہر آئینہ و در و دیوار وغیرہ فاعل ہماں یک آفتاب است و بس۔ مگر بایں نظر کہ بظاہر بدر و دیوار وغیرہ نور از آئینہ می رسد اگر آئینہ را در حق در و دیوار وغیرہ فاعل گویند بجا است و افعال ممکنات خصوصًا ارادیات ہمہ ازیں قسم اند۔ فاعل حقیقی ہماں یک ذات پاک خدا تعالیٰ است و قوۃ ارادیہ با دیگر قواء عملیہ معروض و مفعول است و مفاعیل ظاہرہ کہ آنہا مفاعیل خود می انگاریم نیز مفعول او تعالیٰ است مگر اول واسطہ ایصال فعل و اثر تا ثانی است و فرق دریں قسم افعال و آں افعال کہ دو سہ مفعول را اقتضاء کنند، مثل اعطاء و علم وغیرہ آں است کہ در قسم ثانی مفاعیل آنہا از ضروریات تحقق آں افعال می باشند۔ و در قسم اول موقوف علیہ و ضروری بہر تحقق فعل فقط یک مفعولی می باشد از یک و زائد از آں چنانکہ ممکن است کہ باشد ہمچناں ممکن است کہ نباشد۔

بالجملہ ایک مفعول کبھی دوسرے مفعول کی مفعولیت کا ذریعہ بن جاتا ہے خود آئینہ اور در و دیوار وغیرہ کے تمام روشن ہونے میں آفتاب کے مفعول ہیں۔ آئینے اور در و دیوار وغیرہ کے لیے فاعل فقط ایک آفتاب ہے مگر اس خیال سے کہ ظاہر میں در و دیوار وغیرہ کو نور آئینے سے پہنچتا ہے اس لیئے اگر آئینے کو در و دیوار وغیرہ کے حق میں فاعل کہیں تو درست ہے اور تمام ممکنات[1] عالم کے افعال خاص طور پر ارادی[2] افعال تمام اسی قسم سے ہیں۔ اصلی فاعل وہی ایک خدا تعالیٰ کی ذات پاک ہے اور قوت ارادیہ دوسری عملی قوتوں کے ساتھ معروض و مفعول ہے اور ظاہری مفعولات کہ ان کو ہم اپنے فعل کا محل وقوع خیال کرتے ہیں۔ دراصل وہ بھی اللہ تعالیٰ کے مفعول ہیں۔ پہلا مفعول دوسرے مفعول تک (فاعل حقیقی کے) فعل اور اثر کے پہنچانے کا واسطہ ہے اور اس قسم کے افعال اور ان افعال میں کہ دو تین مفعول کا تقاضہ کرتے ہیں۔ مثل اعطاء وغیرہ، ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری قسم (یعنی ان افعال میں جو دو تین مفعول چاہتے ہیں) میں انکے مفعولات خود ان افعال کے مفہوم کے تحقق کے لیئے ضروری ہیں۔ اور قسم اول میں موقوف علیہ اور ضروری فعل کے تحقق کے لئے صرف ایک مفعول ہوتا

---

[1] ممکنات عالم کے افعال سے مراد باری تعالیٰ کے سوا مخلوقات کے افعال مثلاً سورج، زمین وغیرہ کی گردش اور کائنات میں جو کچھ بھی ہو رہا ہے وہ ممکنات عالم کے افعال ہیں۔ مترجم

[2] ارادی افعال وہ ہوتے ہیں جو انسان یا کوئی جاندار اپنے ارادے سے کرتا ہے مثلاً اٹھنا، بیٹھنا، چلنا پھرنا، کھانا پینا یہ سب ایسے افعال ہیں جو ارادے سے ظاہر ہوتے ہیں۔ مترجم

ہے ایک سے لیکر سو تک اور اس سے بھی زائد جیسا کہ ہونا ممکن ہے اسی طرح نہ ہونا بھی ممکن ہے۔

مقدمہ سوم

سوئم آنکہ در بعض افعال لازمہ مثل اختلاف و ائتلاف وغیرہ دو جہۃ مرکوز است کہ بیک جہۃ متعدی است و بیک جہۃ لازم خلاصہ ایں تقریر اگر بر آری ایں است کہ مضامین اضافیہ را در تحقق و فہم خود تحقق و فہم طرفین و حاشیتین ضروری است۔ فوقیۃ و تحتیۃ مثلاً در حق ارض اگر لازمی است بایں اعتبار کہ در طرف ثانی موجب تحقق مقابل خود است در حق طرف ثانی متعدی است۔ گو بظاہر بایں نظر کہ بتحتیۃ و فوقیۃ انواع متقابلہ اند، از یک قسم نیست کہ وصولش از ایں طرف بآنطرف بتصور آید، اطلاق تعدی بحسب ظاہر بیجا باشد۔ لیکن اینقدر ضروری است کہ ہر کہ را اول گیری لاجرم در طرف ثانیش موثر خواہی گفت کہ اصل تعدی ہست چہ بناء آں بر ہمیں تاثیر است و بس مگر جائیکہ اختلاف نوعیۃ ہم از میان برخیزد آنجا ایں مغلطہ ہم نباشد تا در تجویزِ تاثیر تامل کنی مثلاً مفہوم تقابل و تخالف و توافق و تناقض ہر چند اضافی است لیکن ایں را اگر مقابل و مخالف و موافق و متناقض آں خوانی آں را نیز مقابل و مخالف و موافق و متناقض ایں دانی۔ مثل فوقیہ و تحتیۃ و فاعلیۃ و مفعولیت اختلاف نوعیۃ نیست

تیسرا مقدمہ

تیسرے یہ کہ بعض لازم افعال جیسے اختلاف و ائتلاف وغیرہ میں دو حیثیتیں موجود ہیں کہ ایک حیثیت سے متعدی ہیں اور ایک حیثیت سے لازم۔ اس تقریر کا خلاصہ اگر تم نکالنا چاہو تو یہ ہے کہ اضافی مضامین کے لیے سمجھ میں آنے اور وجود میں آنے کے سلسلے میں دونوں جانبوں اور دو طرفوں کا سمجھ میں آنا اور پایا جانا ضروری ہے مثلاً بلندی اور پستی کا پایا جانا اور ان کا سمجھنا اپنے مقابل کے فہم و تحقق پر موقوف ہے چنانچہ ظاہر ہے لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اونچائی[1] مثلاً چھت کے حق میں اور نیچائی مثلاً زمین کے بارے میں اگر لازم ہے تو اس لحاظ سے کہ وہ دوسری طرف میں اپنے مقابل کے واقع ہونے کا موجب ہے اس لئے دوسری طرف کے حق میں وہ متعدی ہے گو ظاہر میں اس خیال کے ساتھ کہ اونچائی اور نیچائی ایک دوسرے کے مقابل نوعیتیں ہیں۔ دونوں ایک ہی قسم کی نہیں ہیں کہ اس کا اس طرف سے اس طرف پہنچنا تصور میں آسکے، اس لیے متعدی ہونیکا اطلاق کرنا ظاہر کے اعتبار سے بے جا معلوم ہوتا ہے لیکن اس قدر ضروری ہے کہ جس کسی کو بھی تم پہلے لوگے لامحالہ وہ اپنے دوسرے کے مد مقابل میں موثر پاؤگے کہ متعدی ہونے کی بنیاد

---

[1] اس عبارت کا یہ مطلب ہے کہ سقف کی فوقیت اپنے حق میں اور زمین کی تحتیت اپنے حق میں لازم ہے متعدی نہیں ہے لیکن چونکہ سقف کی فوقیت زمین کی تحتیت کا موجب اور زمین کی تحتیت، سقف کی فوقیت کے متحقق ہونیکا موجب ہے اس لیئے ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حق میں متعدی ہے۔ مترجم

کہ ایں چنیں غلط خوری لیکن تعدی را دانی کہ گاہی بی واسطہ حرفی می باشد و وقتی بواسطہ حرفی از حروف جارہ بآ و علیٰ و فیٰ و من وغیرہ می باشد پس نظر باریک ہمہ را تعدی میگویند و ظاہر بیناں فقط افعالی را کہ بی واسطہ متعدی شوند متعدی خوانند. مگر در لفظ مفہوم اختلاف چوں غور کردیم دانستیم کہ اختلاف ہر چند لازم است اما اضافی است و ہر دو طرفش از یکنوع می باشند مابین دو کس یا دو چیز اگر اختلاف و تخالف باشد ایں اگر مخالف آں است و مختلف از آں، آں نیز مخالف ایں است و مختلف از ایں غرض ہر دو طرف یک مفہوم عارض می شود۔

یہی ہے کیونکہ اس کی بنا فقط اسی تاثیر پہ ہے لیکن جس جگہ کہ نوعیت کا اختلاف درمیان سے اٹھ جائے گا وہاں یہ غلط فہمی کبھی نہیں ہوگی کہ تاثیر کی تجویز میں تم تامل کرتے مگو مثلاً تقابل، تخالف، توافق اور تناقض کا مفہوم ہر چند کہ اضافی ہے لیکن تم اگر اس چیز کو اس چیز کا مقابل و مخالف، موافق اور اس کے تناقض کہو گے تو اس کو بھی اس کا مقابل، مخالف، موافق اور اس کے متناقض جانو گے کیونکہ اونچائی، نیچائی اور فاعل ہونے اور مفعول ہونے کی مانند نوعیت کا اختلاف نہیں ہے کہ اس قسم کی غلطی کھاؤ۔ لیکن متعدی ہونے کو تم جانتے ہو کہ کبھی تو کسی حرف کے واسطے کے بغیر ہوتا ہے اور کسی وقت حروف جارہ میں سے کسی حرف بَ، علیٰ، فیٰ اور منؔ وغیرہ کے واسطے سے ہوتا ہے۔ باریک نظر والے سب کو متعدی کہتے ہیں اور ظاہر بین صرف انہی افعال کو جو بغیر واسطہ حرف جر متعدی ہوتے ہیں متعدی کہتے ہیں لیکن (لفظ) اختلاف کے معنی میں جب ہم نے غور کیا تو جانا کہ اختلاف ہر چند لازم ہے لیکن اضافی ہے اور اس کے دونوں اطراف ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ دو آدمیوں یا چیزوں کے درمیان اگر اختلاف اور تخالف ہو (یہ اگر اس کے مخالف اور اس کے مختلف ہے تو وہ بھی اس کے مخالف اور اس سے مختلف ہوگا۔ غرضکہ دونوں طرف ایک ہی مفہوم عارض ہے (یہ اس سے مختلف اور وہ اس سے مختلف ہے)۔

و چوں اینقدر محقق شد بداں کہ در اختلاف اصحابی وغیرہ اضافۂ اختلاف الی الاصحاب ہر چند بظاہر نظر اضافۂ مصدر الی الفاعل است لیکن اگر بغور بینی، بدانی کہ اضافت الی المفعول است مگر بواسطۂ فی۔ حاصل کلام اندریں صورۃ آں شد کہ

الاختلاف فی اصحابی رحمۃ

اور جب اس قدر تحقیق میں آگیا تو جان لو کہ در اختلاف اصحابی وغیرہ اختلاف کی نسبت اصحاب کی طرف ہر چند ظاہر نظر میں مصدر کی اضافت فاعل کی طرف ہے لیکن اگر غور سے دیکھو تو جانو گے کہ اضافت مفعول کی طرف ہے لیکن لفظ جار فی کے ذریعہ سے ہے۔ اس صورت میں کلام کا حاصل یہ ہوا کہ

"اختلاف میرے صحابہ میں رحمت ہے۔"

و غرض شارع ازیں کلام آں است کہ اختلافی کہ در امت من از جانب او تعالیٰ افتادہ منشا آں رحمت باشد نہ غضب وجہش آں است کہ چوں اصحاب و امت را مد نظر و مقصود دلی اتباع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و امتثال اوامر و نواہی خداوندی باشد۔ باز اگر اختلاف باشد بمجبوری باشد۔ اعنی با اینہمہ اہتمام تمام بجانب اتباع و امتثال کہ از لفظ اصحابی و امتی ہویدا است ورنہ اطلاق ایں لفظ نازیبا است۔ چنانچہ پیدا است ممکن نیست کہ منشاء اختلاف حب جاہ یا کینہ پروری یا خواہشی از خواہشہای دنیوی نفسانی باشد اگر باشد نارسائی فہم یکی از مختلفان باشد۔

اور صاحب شریعت (پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم) کی غرض اس بات سے یہ ہے کہ جو اختلاف میری امت میں اس خدا تعالیٰ کی جانب سے واقع ہو اس کا منشا رحمت ہوگا نہ کہ غضب اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ اصحاب اور امت کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دلی طور پہ اتباع مد نظر اور مقصود ہے اور خدا تعالیٰ کے احکام اور نواہی کو بجالانا مقصود ہے تو پھر جو اختلاف ہوگا وہ مجبوری ہوگا یعنی اتباع اور امتثال کو پورے اہتمام کے ساتھ اختیار کرتے ہوئے اختلاف کرنا جیسا کہ اصحابی اور امتی سے ظاہر ہے ورنہ اس لفظ کا اطلاق نازیبا ہو جائیگا جیسا کہ ظاہر ہے (کیونکہ صحابہ میں) ممکن نہیں ہے کہ اختلاف کا منشا حب جاہ یا کینہ پروری یا دنیاوی[1] نفسانی خواہشات میں سے کوئی خواہش ہو اگر منشائے اختلاف ہوگا بھی تو اختلاف کرنے والوں میں سے کسی ایک کی سمجھ کی نارسائی ہوگی۔

نظر بریں گنجائش مواخذہ نیست کہ عذاب و عتاب را سزد ناچار واگذاشتن ضرور افتاد و چوں واگذاشتند امت و اصحاب را وسعتی بہم رسید کہ در صورۃ اتفاق ممکن نبود و میدانی توسعہ چہ قسم رحمت و عنایۃ است۔

و آنکہ

"ستختلف امتی"

اس پر نظر رکھتے ہوئے مواخذہ کی گنجائش نہیں ہے کہ عتاب اور عذاب کا سزاوار ہو۔ ناچار (اختلاف کرنے والے کا) مواخذہ نہ کرنا ضروری ہوا اور جب چھوڑ دیا تو اصحاب اور امت کو توسیع مل گئی جو کہ امت کے (اتفاق کی صورت میں ممکن نہ تھی اور تمہیں معلوم ہے کہ یہ (امت کو) توسیع کس قسم کی رحمت اور عنایت ہے۔

اور وہ بات کہ

"عنقریب میری امت اختلاف کریگی"۔

---

[1] یعنی صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اس بات کا پورا اہتمام کرتے ہیں کہ وہ منشائے نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو پہچان کر اسکا اتباع کریں لیکن اگر اس منشا کے سمجھنے میں کوشش کے باوجود اگر ایک کو غلط فہمی ہو جاتی ہے اور وہ دوسرے اصحاب سے اختلاف کرتا ہے تو پھر اس اجتہادی غلط فہمی کیوجہ سے صحابی قابل مواخذہ نہیں ہے۔ مترجم

فرمودہ بوعید
کُلُّهُمْ فِي النَّارِ
ترسانیدہ اند۔ آنجا اضافت فاعلیۃ اختلاف بجانب مختلفان است۔ چنانچہ امتی را فاعل صیغۂ تختلف نہادہ اند و میدانی کہ انتساب فاعلیۃ بدو گونہ می باشد

یکیؔ بطور اصدار چنانچہ در افعال متعدیہ می باشد۔

دومؔ بطور انفعال چنانچہ در افعال لازمہ۔

باز انفعال را بدو قسم منقسم ساختہ اند۔

یکیؔ آنکہ منفعل صفۃ عارضہ را از فاعل اعنی واسطہ فی العروض بگیرد و ذات او بحال خود ماند۔ اعنی حقیقتش دم عروض ہماں باشد کہ قبل عروض بود چنانکہ در اکثر افعال لازمہ از قیام و قعود وغیرہ مشاہدہ میکنی۔ ذات قائم و قاعد وقت عروض قیام و قعود ہم ہماں است کہ پیشتر از عروض بود۔

فرما کر اس دھمکی کے ساتھ کہ
"تمام جہنم میں ہیں"
ڈرایا ہے۔ اس جگہ اختلاف کے فاعل ہونے کی اضافت اختلاف کرنے والوں کی جانب ہے چنانچہ "امتی" کو "تختلف" کے صیغے کا فاعل رکھا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ فاعلیت کا منسوب کرنا دو طرح پر ہوتا ہے۔

ایکؔ تو صادر کرنے کے طور پر جیسا کہ متعدی افعال میں ہوتا ہے۔

دوسرےؔ انفعال کے طور پر جیسا کہ لازم افعال ہیں ہیں ہوتا ہے۔

پھر انفعال کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

ایک یہ کہ متاثر ہونے والا عارض ہونے والی صفت کو فاعل یعنی واسطہ فی العروض سے حاصل کرے اور اس کی ذات اپنی حالت پہ رہے یعنی اسکی حقیقت عارض ہونے کے وقت بھی وہی ہو جو عارض ہونے سے پہلے تھی جیسا کہ اکثر لازم افعال میں جیسا کہ قیام (کھڑا ہونا) اور قعود (بیٹھنا) وغیرہ میں تم دیکھتے ہو کھڑا ہونیوالا اور بیٹھنے والا کھڑا ہونے اور بیٹھنے کی حالت پیش آنے کے وقت وہی ہے جو کہ قیام و قعود سے پہلے تھا۔

دومؔ آنکہ از حقیقۃ خود برگردد قبل از عروض چیزے دگر شد۔ ایں قسم را صیرورۃ گویند۔ پس چنانکہ در

دوسریؔ قسم وہ ہے جو اپنی حقیقت سے بدل جائے کہ وہ عارض ہونے سے پہلے اور ہی چیز تھی اور عارض ہونے کے بعد اور چیز بن گئی اس قسم کو صیرورۃ[1] کہتے ہیں پس جیسا کہ

[1] ایک حقیقت یا ایک حالت سے دوسری حقیقت یا حالت کی طرف منتقل ہونیکو صیرورت کہا جاتا ہے۔ مترجم

"صار الطین خزفاً"

طینیتِ رفتہ "خزفیت" عارض میشود ہمچناں در جملہ صیرورات خیال باید کرد۔ و دریں چنیں مواقع ہرچند معروضِ صفتِ عارضہ ہماں است کہ معروضِ صفتِ زائلہ بود۔ چہ خزفیت بر چیزی عارض بود نہ آنکہ طین من حیث ہو طین معروضِ خزفیت شدہ ورنہ لازم آید کہ اجتماع آں دو مفہوم شود کہ مابین آں نسبتِ منع جمع است و باہم ربط تضاد دارند۔ زیرا کہ بقاءِ معروض، دم عروض و ہم تا بقاء عروض آں چناں ضروری است کہ منکرش بجز احمقاں دیگری نباشد لیکن باین نظر کہ اظہار زوال یکی و عروض دیگری مدنظر می باشد، و تنہا عروض دیگری۔ معروض را بعنوان وصفِ زائل معروض قرار میدہند۔

"ہو گئی کچی مٹی ٹھیکری"

میں "مٹی ہونا" ختم ہو کر "کنکر ہونا" عارض ہو جاتا ہے اسی طرح تمام صیرورات کو خیال کرنا چاہیے۔ اس جیسے موقعوں میں، عارض ہونے والی صفت کا معروض ہرچند وہی ہے جو کہ صفت کا معروض تھا کیونکہ کنکر وہی چیز ہوا ہے جو کہ پہلے مٹی تھی۔ یہ نہیں کہ مٹی کے مٹی ہوتے ہوئے کنکر ہونا بھی اس کو عارض ہو گیا ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ دو ایسے مفہوم یکجا پائے جائیں جنکے درمیان نسبت منع الجمع[1] کی ہے اور وہ دونوں ایکدوسرے کی ضد ہیں (جیسا کہ آگ اور پانی) کیونکہ جس کو کوئی چیز عارض ہوئی اس کا باقی رہنا، عارض ہونے کے وقت اور عارض ہونے کی بقا تک ایسا واضح طور پر ضروری ہے کہ اس کا منکر بے وقوفوں کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا لیکن اس خیال کے پیش نظر ایک صفت کے زائل ہونے اور دوسری صفت کے عارض ہونے کا اظہار، یہ دونوں امر مدنظر ہوتے ہیں نہ کہ فقط دوسرے وصف کے عارض ہونا اس لیے معروض کو وصف زائل کے عنوان سے بھی معروض قرار دیتے ہیں۔

غرض افعالیکہ بہر صیرورۃ می باشند گو بظاہر بسیط بودند لیکن اگر بغور دیدہ شود ہمچو امکان خاص کہ

غرض وہ افعال جو صیرورت کے لیے ہوتے ہیں اگرچہ بظاہر بسیط ہوتے ہیں لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو امکان خاص[2] کی مانند کہ

---

[1] منع الجمع ایک ایسی نسبت ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان پائی جاتی ہے جو ایکدوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں جیسے آگ اور پانی کہ ان کا ایک جگہ جمع ہونا نہیں ہو سکتا۔ مترجم

[2] امکان خاص اور امکان عام منطق کی دو اصطلاحیں ہیں جن میں سے امکان عام میں صرف جانب مخالف کی عدم ضرورت کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور امکان خاص میں جانب موافق اور جانب مخالف دونوں غیر ضروری ہوتی ہیں۔ مثلاً "الانسان موجود" بالممکنۃ خاصہ ہے کہ انسان کا وجود بھی ضروری نہیں ہے اور عدم وجود بھی ضروری نہیں۔ یہی ممکنہ عامہ کی مثال بن سکتی ہے کہ اس میں جانب مخالف کی عدم ضرورت کا اظہار ہوتا ہے دوسرے الفاظ میں امکان خاص دو امکان عام سے مرکب ہوتا ہے۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ امکان خاص مرکب ہے اور امکان عام بسیط ہوتا ہے۔ مترجم

مرکب از دو امکان عام متعارض باشد اینچنیں افعال نیز مرکب از دو فعل متعارض می باشند۔ چوں اختلاف متضمن "ستختلف" نیز از ہمیں قسم است لاجرم فاعل آنکہ ہمانا معروض صفۃ اختلاف است امتی قرار دادند۔ تا دانی کہ از حالۃ اصلی کہ مصداق امتی بودن نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بود برگردیدند و ازیں جا دانستہ باشی کہ استثناء الا واحدۃ استثنا منقطع است و ممکن کہ متصل باشد مگر تاویلش آں باشد کہ از حالۃ اصلی کہ وحدۃ بود بکثرت کذائی ظہور خواہد کرد۔

جو دو متعارض امکان عام سے مرکب ہوتا ہے۔ اس قسم کے افعال بھی دو متعارض افعال سے مرکب ہوتے ہیں چونکہ ستختلف میں پایا جانے والا اختلاف بھی اسی صیرورت کی اسی قسم میں داخل ہے۔ اس لیے لازمی طور پر اس کا فاعل کہ وہی صفت اختلاف کا معروض ہے۔ امتی کو قرار دیا تاکہ تم جان لو کہ اصلی حالت سے یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے امتی ہونے کے مصداق سے وہ لوٹ گئے اور یہیں سے تم نے یہ بھی جان لیا ہوگا کہ الا واحدۃ دیگر ایک کا استثنا منقطع[1] ہے اور ممکن ہے کہ استثناء متصل ہو مگر اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ امت اصلی حالت سے جو کہ وحدت تھی۔ اس طرح کی کثرت میں ظہور پذیر ہوگی۔

بالجملہ اینجا انتساب اختلاف بجانب مختلفاں انتساب فاعلیۃ است نہ انتساب مفعولیۃ کہ بواسطہ می باشد چہ اگر مثل اختلاف امتی اینجا نیز اضافت بودی می تواں گفت کہ اضافت بمعنی فی است نہ بمعنی لام۔ اینجا امتی را فاعل قرار دادہ اند نہ مفعول فیہ۔

خلاصہ یہ کہ یہاں اختلاف کی نسبت اختلاف کرنے والوں کی جانب انکے فاعل ہونے کے اعتبار سے ہے نہ کہ مفعول ہونے کے اعتبار سے جو بواسطہ حرف جار ہوتی ہے کیونکہ اگر اختلاف امتی کی طرح یہاں پر بھی اضافت تو کہہ سکتے تھے کہ اضافت فی کے معنی میں ہے نہ کہ لام کے معنی میں۔ یہاں پر امتی کو فاعل قرار دیا ہے نہ کہ مفعول فیہ۔

وجہ دخول نار

و وجہ دخول نار ایں باشد کہ حالۃ سابقہ را کہ مصداق امتی بودن بود از خود گذاشتند چنانچہ فاعل گردانیدن ایشاں دلیل برآں است۔ و ایں از اں قبیل باشد کہ در حق

آگ میں داخل ہونیکی وجہ

اور آگ میں داخل ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ پہلی حالت کو جو کہ "امتی" ہونے کا مصداق تھی انہوں نے اس کو خود چھوڑ دیا چنانچہ ان کا فاعل قرار دینا اس پر

---

[1] استثنائے منقطع وہ ہے جو مستثنیٰ منہ کے ذکر کے وقت فوراً نہ کیا جائے۔ مثلاً آج تمام طلبہ آئے اور تھوڑی دیر ٹھہر کر یوں کہا۔ خالد کے سوا تو یہ منقطع استثنا کہلاتا ہے اور اگر استثناء کو مستثنیٰ منہ کے ساتھ بیان کر دیا جائے تو یہ متصل استثنا کہلاتا ہے جیسے آج تمام طلبہ آئے لیکن خالد نہیں آیا۔ مترجم

اہل کتاب فرمودہ اند۔

فَاخْتَلَفُوْا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۔

یعنی باوجود وضوح حقیقۃ دین وکتاب خود کہ مجیئ بینات را لازم است فقط بوجہ عدوان وبغی آں را بگذاشتند۔ ودانی کہ ایں چنیں اختلاف کہ منشاء آں صفۃ ذمیمہ عبد باشد از عدوان وبغی وغیرہ قابل آں نیست کہ ازاں درگذرند۔

دلیل ہے اور یہ بالکل اسی طرح کی بات ہوگی جیسی کہ اہل کتاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے۔

لہ "اہل کتاب نے اختلاف کیا اسکے بعد کہ ان کے پاس واضح آیات آچکی تھیں، آپس میں ضد کیوجہ سے"

یعنی اپنی کتاب اور دین کی حقیقت واضح ہوجانے کے باوجود جو صاف نشانیوں کے آنے کے بعد ضروری ہے صرف سرکشی اور بغاوت کی وجہ سے اہل کتاب نے اسکو چھوڑ دیا اور تمہیں معلوم ہے کہ اس طرح کا اختلاف کہ اس کا پیدا ہونا بندے کی بری عادت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یعنی سرکشی اور بغاوت وغیرہ، اس قابل صفات نہیں کہ ان سے اللہ تعالیٰ درگذر کریں۔

بالجملہ ایں اختلاف از افعال ارادیہ او تشاں است واختلافی رحمتش خواندہ اند از حرکات اضطراریہ۔ وثواب وعقاب متفرع بر ارادہ است۔ بر اضطرار نتواں شد۔ آری چنانکہ شکل نیکو وسیرۃ نیک اگر قابل ثواب نیست منجملہ رحمت ضرور است ہمچنیں اختلافی کہ بمجبوری باشد اگر قابل ثواب نیست قابلیۃ اسم رحمۃ دارد وچوں نباشد ہرچہ از ارادہ بندہ نیست فاعلش محض ارادہ خداوندی است۔ لاجرم از افعال خداوندی باشد۔ اکنوں اگر محرک آں فعل ناسزا از افعال بندگان

بالجملہ یہ اختلاف ان کی ارادہ کی ہوئی کرتوتوں میں سے ہے اور وہ اختلاف جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رحمت فرمایا ہے وہ مجبوری کا ہے اور ثواب اور عذاب ارادہ پر ہوا کرتا ہے۔ حالت اضطراری پر نہ ہوگا۔ ہاں جیسی کہ خوبصورت شکل اور خوش خلقی اگر قابل ثواب نہیں ہے تو منجملہ رحمت ضرور ہے۔ اسی طرح وہ اختلاف کہ مجبوری سے ہو اگر ثواب کے قابل نہیں نہ سہی رحمت کے قابل ضرور ہے اور کیوں نہ ہو جو چیز بندے کے ارادے سے نہیں ہے اس کا فاعل محض خدا کا ارادہ ہے لامحالہ وہ خداوندی افعال سے ہوگا۔

لہ پوری آیت جو اہل کتاب کے بارے میں ہے یہ ہے:- كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

(سورہ بقرہ رکوع ۲۶)

شدہ آں را از اقسام قہر و غضب و آثار آں دانند ورنہ از آثار رحمۃ شمارند۔ زیرا کہ تحرک غضب را ارادہ ناشر ضروری است و تحرک رحمۃ گاہی محرکے باشد کہ از بندگان باشد۔ اعنی فعلی نیک خواہ قلبی باشد یا بدنی وگاہی بی سبب ہم رحمۃ عامہ حرکۃ فرماید چنانچہ تکون ہمہ عالم و عطار استعدادات حسنہ و صفات حمیدہ و اشکال نیکو و دیگر نعماء بے اختیاری ہمیں طور صورۃ بستہ۔

اب اگر اس نادرست فعل کا محرک بندوں کے افعال میں سے ہوا ہے تو اس فعل کو قہر و غضب کے اقسام اور اس کے آثار میں سے جانیں گے ورنہ رحمت کے آثار میں سے شمار کریں گے۔ کیونکہ غضب کو حرکت میں لانے کے لیے بُرا ارادہ ضروری ہے اور رحمت کو حرکت میں لانے کا باعث کبھی تو وہ محرک ہوتا ہے جو کہ بندوں میں سے ہو یعنی نیک کام خواہ قلبی ہو یا بدنی اور کبھی بغیر سبب کے عالم رحمت حرکت میں آتی ہے چنانچہ تمام دنیا کا پیدا ہونا اچھی قابلیتوں اور صفات حمیدہ کی بخشش اور حسین شکلیں اور دوسری غیر اختیاری نعمتیں اسی (عالم رحمت) کے سبب ظہور میں آئیں۔

باقی ماندہ اینکہ اگر اختلاف متضمن صیرورۃ است می باید کہ در ہر دو جا صیرورۃ باشد و لازم آید کہ مصداق امتی بودن ہر چہ بود در ہر دو جا زائل گردیدہ باشد۔

باقی رہا یہ شبہ کہ اگر اختلاف صیرورۃ کو شامل ہے تو چاہیئے کہ دونوں جگہوں میں صیرورۃ پائی جائے اور لازم آتا ہے کہ امتی ہونے کا مصداق جو کچھ بھی ہو ... جگہ زائل ہو جائے۔

جواب جوابش این است کہ اول چہ ضرور است کہ اختلاف ہر جا کہ باشد متضمن صیرورۃ باشد۔ لفظ کان و صار را بنگرید کہ گاہی متضمن صیرورۃ می باشند وگاہی نمی باشند۔ چنانچہ ناظران رسائل نحو میدانند۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ کیا ضرور ہے کہ اختلاف جس جگہ بھی ہو وہ صیرورۃ کو شامل ہو لفظ کان اور صار کو ہی دیکھ لو کہ کبھی صیرورۃ کو شامل ہوتے ہیں اور کبھی نہیں چنانچہ علم نحو کے رسالوں کو پڑھنے والے جانتے ہیں۔

ہاں اینقدر مسلم کہ بہر ترجیح معانی مشترکہ مرجحی باید۔ اینجا قرینۂ حمل رحمۃ و آنجا قرینۂ وعید، دخول نار بدیں جانب میکشد کہ در اختلاف امتی صیرورۃ نباشد ورنہ در مستخلف باشد۔ نہایۃ مافی الباب جملہ اختلاف امتی و ہم جملہ مستخلف ہر دو مہملہ باشند بنسبۃ افراد اختلاف۔

ہاں اس قدر مسلم ہے کہ مشترک معنوں میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لیے کوئی وجہ ترجیح ہونی چاہیئے۔ یہاں پر اختلاف امتی میں رحمت کا اطلاق کیا جاتا اور وہاں مستخلف امتی میں دخول نار کی وعید کا قرینہ ذہن کو اس طرف لے جاتا ہے کہ اختلاف امتی میں صیرورت نہ ہو اور مستخلف میں ہو ... سے زیادہ جملہ اختلاف امتی اور نیز جملہ مستخلف دونوں مہملہ قضایا ہیں جن میں اختلاف کے افراد کی

و ایں طرف اختلاف منقسم بدو قسم باشد

۱- یکی متضمن صیرورۃ

۲- دیگر آنکہ متضمن صیرورۃ نبود

و ایں امر دانی کہ بنسبت ماہیت اختلاف مستبعد نیست - چہ اختلاف بین الشیئین بہر دو طور متصور است اینکہ حالۃ اولی منقلب شود - چنانکہ اکثر است و آنکہ ہر دو بر حقیقۃ خود باشند و در امور زائدہ از حقیقۃ و مسمی تغیر واقع شود - چنانچہ زید در حالت قیام و قعود، اختلاف در زیدیت زید و عمریت عمرو فرقی نرسیدہ کہ صیرورۃ گفتہ شود - و اگر ایں قدر پسند خاطر نیست میگوئیم کہ اختلاف ہر جا کہ باشد صیرورۃ ہم باغوش او بود - بلکہ از ضروریات تحقق اوست - چہ اختلاف را لازم است کہ حالۃ اولی کہ اتفاق بود زائل شدہ حالۃ دیگر بجایش پا بنہد کہ آنرا اختلاف گویند - مگر بہ ایں معنے کہ ہر چہ از لوازم و ضروریات انقلاب است مثل زمان و مکان آنہم از حقیقۃ خود منقلب گردد - بلکہ ہر کہ موصوف و معروض اختلاف است آنرا ضرور است کہ از حالتی بحالتی رو نہد - و اینجا دانی کہ در مستخلف امتی معروض اختلاف امتی است زیرا کہ فاعل اوست و در اختلاف امتی موصوف و معروض نیست بلکہ ظرف چنانچہ مقتضاء اضافہ بمعنی فی نیز ہمیں است و موصوف آں دریں جملہ مسائل و مذاہب است نہ غیر و ظاہر است ..... کہ اختلافی کہ فیما بین مذاہب است بی آنکہ صیرورۃ بمیان آید صورت نہ بندد - اگر فرض کنیم کہ شافعی، لمذہب حنفی شود لاجرم

مقدار بیان نہیں کی گئی ہے۔

اور اس طرف اختلاف دو قسموں میں تقسیم ہوگا۔

۱- ایک تو وہ جو صیرورت کو شامل ہو۔

۲- دوسرا وہ جو صیرورت کو شامل نہ ہو۔

اور یہ بات تم تو جانتے ہی ہو کہ نفس اختلاف کے اعتبار سے کچھ بعید بھی نہیں ہے کیونکہ دو چیزوں کے درمیان اختلاف دونوں طریقوں پر متصور ہے ایک یہ کہ پہلی حالت بدل جائے جیسا کہ اکثر ہے اور دوسرے یہ کہ دونوں کے دونوں اپنی حقیقت پر رہیں اور زائد امور میں حقیقت اور مسمی کے علاوہ تبدیلی واقع ہو جائے چنانچہ زید کھڑے ہونے کی حالت میں عمرو کے جبکہ وہ بیٹھا ہوا ہو مخالف ہوگا لیکن اس اختلاف قیام و قعود سے زید کے زید ہونے اور عمرو کے عمرو ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس کو صیرورۃ کہا جائے اور اگر اتنی بات ناپسند خاطر ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اختلاف جہاں کہیں بھی ہوگا صیرورت بھی اس کی گود میں ہوگی بلکہ اس کے متحقق ہونے کے لیئے اس کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ اختلاف کے لیے ضروری ہے کہ پہلی حالت جو اتفاق کی تھی زائل ہو کر اس کی جگہ دوسری حالت آجائے کہ اسی کو اختلاف کہتے ہیں مگر اس معنی میں نہیں کہ جو کچھ انقلاب کے لوازم اور ضروریات ہیں مثلاً زمان و مکان وہ بھی اپنی حقیقت سے بدل جائیں بلکہ جو اختلاف کا معروض اور موصوف ہوگا اس کے لیئے ضروری ہے کہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف رُخ کرے اور یہاں تم جانتے ہو کہ مستخلف امتی میں اختلاف کا معروض امتی ہے کیونکہ اس کا فاعل ہے اور اختلاف امتی

حالتِ اول زائل شدہ وحالتِ ثانیہ بجایش قائم خواہد شد و بہر تصحیح اضافۃ بمعنی فی وقوعِ فی در صلۂ اختلاف در محاورات قرآنی دلیل کامل است مثل فاختلفوا فیہ وغیرہ بلکہ درکلام اللہ در سورۃ روم

میں امت اختلاف کا معروض اور موصوف نہیں ہے بلکہ ظرف ہے جیسا کہ اضافت بمعنی فی کے معنی ہیں اضافت کا مقتضا بھی یہی ہے اور اختلاف کا موصوف اس صورت میں تمام مسائل اور مذاہب ہیں نہ اور کچھ۔ اور ظاہر ہے کہ

جو اختلاف مذاہب کے درمیان میں ہوتا ہے وہ صیرورت کے درمیان آئے بغیر صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ اگر ہم فرض کریں کہ کوئی شافعی المذہب، حنفی ہو جائے تو لازمی طور پر پہلی حالت زائل ہو گئی اور دوسری حالت اس جگہ قائم ہو جائے گی اور اضافت بمعنی فی کو درست قرار دینے کے لیے اختلاف کے صلے میں فی کا محاورات قرآن میں آنا مثلاً **فاختلفوا فیہ** وغیرہ بلکہ کلام اللہ کی سورہ روم میں،

"وَمِنْ اٰیٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّلْعٰلِمِیْنَ -

فرمودہ اند۔ ازینجا ہویدا است کہ السنہ والوان را ظرف اختلاف قرار دادہ اند و مشار الیہ ذالک ہمیں السنہ والوان می نماید۔ زیرا کہ بحکم ومن آیاتہ اول اختلاف را منجملہ آیات شمروند۔ باز اگر مشار الیہ ذالک ہمیں خلق واختلاف دانند۔ لازم آید کہ ہم ظرف باشد وہم مظروف لاجرم مشار الیہ ذلک السنہ والوان باشد۔ اندریں صورت بشہادت فی ذلک اضافۂ اختلاف السنتکم اضافۂ بمعنی فی باشد۔ مگر آنکہ باعتبار انفتاح دیدۂ عبرت کہ بمشاہدہ اختلاف مذکور رو مید ہد مجازاً نفس اختلاف را ہم ظرف آیات قرار دادہ باشند وصورۃ حال اندریں صورت آں باشد کہ نفس اختلاف نیز منجملہ آیات است۔ باز دراں ہم آیات بسیار برای عالماں نہادہ اند۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

"اور اس کی آیتوں میں سے[۱] آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا اور تمہاری بولیوں اور رنگوں کا اختلاف ہے بیشک اس اختلاف میں دنیا والوں کے لئے نشانیاں ہیں" فرمایا ہے یہاں سے ظاہر ہے کہ زبانوں اور رنگوں کو اختلاف کا ظرف قرار دیا ہے اور ذالک کا اشارہ انہی زبانوں اور رنگوں کی طرف معلوم ہوتا ہے کیونکہ ومن آیاتہ کے حکم کے موافق اول اختلاف کو منجملہ آیات شمار کیا پھر اگر ذالک کا مشار الیہ اسی خلق اور اختلاف کو قرار دیں تو لازم آتا ہے کہ اختلاف ظرف بھی ہو اور مظروف بھی۔ اس لیئے ناچار ذالک کا مشار الیہ السنہ اور الوان ہوں گے۔ اس صورت میں فی ذالک کی شہادت کے باعث اختلاف السنتکم کی اضافۃ فی کے معنی میں ہو گی لیکن دیدۂ عبرت کھل جانے کی وجہ سے جو کہ مذکورہ اختلاف کے مشاہدہ کا نتیجہ ہے وہ یہ ہے کہ مجازی طور پر نفس اختلاف کو بھی آیات کے ہم ظرف قرار دیا گیا ہو اور اس صورت

---

[۱] سورۂ روم رکوع ۳ - مترجم

صورتِ حال وہ ہوگی کہ نفس اختلاف بھی منجملہ آیات کے ہے۔ پھر اس اختلاف میں بھی بہت سی نشانیاں اہل علم کے لیے رکھ دی ہیں اور اللہ ہی حقیقتِ حال کو زیادہ جانتا ہے۔

مختصر — ازیں ہم مختصر گویم کہ ظرفیت مقتضی بقاء ظرف بحالۂ خود است اگرچہ مظروف متغیر الحال باشد فاعلیۃ اگر بنسبۃ افعالی است کہ تغیر فاعل را نخواہند فاعل بحال خود باشد۔ و اگر فعل ہمیں تغیر و امثال ست لاجرم تغیر در فاعل رو دہد۔ پس در صورۃ اعنی اختلاف امتی اضافۃ در انتساب ظرفیۃ است فیما بین اختلاف و امۃ و در ستختلف انتساب فاعلیۃ است و فعل متضمن صیرورۃ چنانچہ ہویدا است باانیہمہ مرجع مرکب اضافی بجانب جملہ اسمیہ باشد کہ دوام و ثبوت را خواہد۔ و جملہ ستختلف جملہ فعلیہ است کہ تجدد را مقتضی است و میدانی کہ تجدد در عرضیات متصور است نہ در طبعیات و لوازم ذات۔ لیکن اختلافی کہ مقتضاء ذات باشد لاجرم دوام پذیرد اگر باشد ہمیں اختلاف باشد کہ منشاء آں نارسائی فہم بود۔ و اختلافی کہ بوجہ عوارض معلومہ از افعال ذمیمہ باشد و نیات ذمیمہ باعث او بود لاجرم متجدد باشد بحسب تجدد وقائع۔ واللہ اعلم بالصواب لیکن اول قابل واگذاشت است کہ مستلزم توسعہ باشد و ثانی موجب عتاب کہ اکثر منجر بعذاب بود۔ واللہ الہادی۔

مختصر — اس سے بھی مختصر میں کہتا ہوں کہ ظرفیت اس بات کی مقتضی ہے کہ ظرف اپنے حال پر باقی رہے اگرچہ مظروف کی حالت بدلتی رہے اور فاعلیت اگر ان افعال کی نسبت سے ہے جو فاعل میں تغیر کو نہیں چاہتے تو فاعل اپنے حال میں رہے گا اور اگر فعل خود تغیر اور اس کی مثل ہوں تو یقیناً فاعل میں تغیر پیش آئیگا پس پہلی صورت یعنی "اختلاف امتی" میں اختلاف اور امت کے درمیان ظرفیت کی نسبت اور اضافت ہے اور ستختلف میں فاعلیت کی نسبت ہے۔ فعل صیرورت تغیر کو شامل ہے جیسا کہ ظاہری ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود مرکب اضافی کا مرجع جملہ اسمیہ کی طرف ہوا کرتا ہے جو کہ ہمیشگی اور ثبوت کو چاہتا ہے اور جملہ ستختلف جملہ فعلیہ ہے جو تجدد کو مقتضی ہے اور تم جانتے ہو کہ تجدد عرضیات میں متصور ہوتا ہے نہ کہ طبعیات اور ذات کے لوازم میں لیکن جو اختلاف کہ مقتضاء ذات ہوتا ہے اور یقیناً اسے ہمیشگی حاصل ہوتی ہے اگر ہے تو وہ اسی قسم کا اختلاف ہوتا ہے کہ اس کا منشاء عقل کی نارسائی ہے اور وہ اختلاف جو کہ عوارض معلومہ یعنی افعال ذمیمہ سے ہوگا اور بری نیتیں اس کا باعث ہونگی۔ یقیناً وہ وہ واقعات کے نئے نئے طور پر ہونے کے باعث متجدد ہوگا باقی اللہ ہی ٹھیک جانتا ہے لیکن پہلا اختلاف (اختلاف امتی) درگذر کے قابل ہے جو توسع کا موجب ہے اور دوسرا (ستختلف والا) اختلاف عتاب خداوندی کا موجب ہے جو اکثر طور پر عذاب کی طرف لے جانے والا ہے اور اللہ ہی ہادی ہے۔

چوں دریں قدر بہرآں عزیز منجر کفایت است وقت آں است کہ قلم را باز دارم چہ بفضلہٖ تعالیٰ آں عزیز خود استعداد نیکو دارند۔ بتقاضائے حسن ظن ایں نارسا را بسخرہ بیگیرند خیر اگر پسند آید از انطرف است بیدہ الفضل وھو علیٰ کل شئی قدیر واگر غلط گفتہ باشم متنبہ فرمائند کہ ناکارہ ہمیں ساں در عالم بیفکری قلم برداشتہ نوشتہ ام۔

چونکہ اس قدر لکھنا آں عزیز کے لیے کافی ہے اس لئے اب وقت کا تقاضا یہ ہے کہ قلم کو روک لوں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے آں عزیز خود عمدہ استعداد کے مالک ہیں۔ اپنے حسن ظن سے اس نارسا کو بیگار میں پکڑ لیتے ہیں۔ خیر اگر پسند آئے تو اللہ کی طرف سے سمجھے کیونکہ اس کے ہاتھ میں فضل ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے اور اگر میں نے غلط کہا ہو تو مجھے آگاہ فرمائیں کہ ناکارہ نے اسطرح بے سوچے سمجھے قلم برداشتہ[۱] لکھ دیا ہے۔

بملازمان محفل خود از من سلام رسانند و سراپے از مشتاقان دیدار خود دانند۔

اپنی مجلس میں بیٹھنے والوں کو میری طرف سے سلام پہنچا دیں اور مجھے اپنے مشتاقین ملاقات میں سے ایک سمجھیں۔

من ندانم از طرف شما و مولوی احمد حسن و مولوی محمود حسن بدلم چہ نہادہ اند کہ اکثر موکشاں بکار پردازی شما میکشند۔

مجھے معلوم نہیں کہ تمہاری اور مولوی احمد حسن اور مولوی محمود حسن (شیخ الہند اسیر مالٹا) کی طرف سے میرے دل میں کیا رکھ دیا ہے کہ اکثر موکشاں آپ لوگوں کے کام کی طرف کھینچتے ہیں۔

باقی از دعاء خیر یادم دارند کہ ذریعہ نجات من بجز دعاء احباب ہیچ نیست۔

باقی دعائے خیر میں مجھے یاد رکھیں کہ نجات کا ذریعہ احباب کی دعا کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

غالباً بتقریب نکاح مولوی محمود حسن تا بدیوبند قدم رنجہ فرمائند لیکن افسوس کہ کول از راہ بیکسو افتادہ است فقط

غالباً مولوی محمود حسن کے نکاح[۲] کی تقریب میں دیوبند قدم رنجہ فرمائیں گے لیکن افسوس کہ علی گڑھ راہ سے ایک طرف واقع ہوا ہے۔

۱؎ اندازہ لگائیے کہ یہاں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان جیسے مضامین عالیہ کا فی البدیہہ بلا فکر و تامل لکھنے کا اظہار کیا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کو علم لدنی سے بہرۂ وافر عطا ہوا تھا۔ مترجم

۲؎ شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی شادی محرم یا صفر ۱۲۹۰ھ مطابق جنوری یا فروری ۱۸۷۴ء کو ہوئی ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جبکہ مولانا فخر الحسن صاحب بلند شہر میں ملازم تھے۔ مترجم

(تاریخی نوٹ) اس مکتوب کا ترجمہ ۲۷ ر ربیع الاوّل ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۴ ر جون ۱۹۶۸ء بروز پیر شروع کیا گیا اور بتاریخ ۱۵ ر ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۲ ر جولائی ۱۹۶۸ء بروز جمعہ بوقت پونے دس بجے صبح مہبط انوار لائلپور میں ختم ہوا۔ والحمد للہ۔

تعارف

چھٹا مکتوب

مولوی فدا حسین صاحب کے نام

تعارف مکتوب الیہ یہ چھٹا مکتوب جو اصل مجموعہ مکتوبات "قاسم العلوم" میں نمبر ۱ مکتوب ہے۔ مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے جن کا ہم آپ سے گذشتہ مکتوبات میں سے کسی ایک مکتوب میں تعارف کرا چکے ہیں۔ جو عصمت انبیاءؑ کے متعلق تھا۔ اصل کتاب میں یہ مکتوب تیسرا ہے اور عصمت انبیاءؑ کے بارے میں اصل چوتھا ہے اور ہم نے اس مکتوب کو چھٹے نمبر میں رکھا ہے لہذا مولوی فدا حسین صاحب کا جو اجمالی تعارف وہاں ہم نے پیش کیا ہے مطالعہ کر لیا جائے۔

خلاصۂ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب مولوی فدا حسین صاحب نے مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کے متعلق حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر کو اپنے لیے مجمل قرار دے کر لکھا ہے کہ مجھے شاہ صاحب کی مذکورہ بالا آیت کی تفسیر سے تسلی اور اطمینان حاصل نہیں ہوا۔ انکے نزدیک آیت کی تفسیر تشنۂ تفصیل ہے۔ نیز انہوں نے شاہ صاحب کی تفسیر پر یہ بھی نکتہ چینی کی معلوم ہوتی ہے کہ شاہ صاحب کا دعویٰ اور ہے اور دلیل اور ہے۔ یہ صورت حال حضرت مولانا کے جواب مکتوب سے معلوم ہوتی ہے حیرت یہ ہے کہ مولوی فدا حسین صاحب نے شاہ عبدالعزیز کی تفسیری عبارت اپنے خط میں تحریر نہیں کی اس لیے ہمیں یہ عبارت پیش کرنی پڑی۔

تفسیر آیت از شاہ عبدالعزیز صاحب شاہ عبدالعزیز صاحب تفسیر عزیزی سورہ بقرہ میں مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ واضح رہے کہ اس

وقت مطبع حیدری بمبئی کی تفسیر عزیزی مطبوعہ ۱۲۹۴ھ ہمارے پیش نظر ہے۔ بہرحال شاہ صاحب بعینہٖ تفسیری عبارت یہ ہے۔

وَمَا اُهِلَّ بِهٖ یعنی دیگر آں جانور کہ آواز سر آوردہ شد و شہرت دادہ شد در حق آں جانور کہ لِغَیْرِ اللّٰہِ یعنی برای غیر خدا است۔ خواہ آں عفریت باشد یا روحی خبیث کہ بطریق بھوگ (بھوگ) کہ بنام او بدہند و خواہ جنی مسلط بر خانہ یا سرائی کہ بدون دادن جانور از ایذائی سکنۂ آنجا دست بردار نشود یا توپ را روانہ کردن ندہد و خواہ پیری یا پیغمبری را بایں وضع جانوری زندہ مقرر کردہ دہند کہ ایں ہمہ حرام است و در حدیث صحیح وارد است کہ ملعون من ذبح لغیر اللہ یعنی ہر کہ ذبح جانور تقرب لغیر خدا نماید ملعون است خواہ در وقت ذبح نام خدا بگیرد یا نی زیرا کہ چوں شہرت داد کہ ایں جانور برائے فلانی است ذکر نام خدا وقت ذبح فائدہ نہ کرد۔ چہ آں جانور منسوب بآں غیر گشت و خبثی در وپیدا گشت کہ زیادہ از خبث مردار است۔ زیرا کہ مردار بی ذکر نام خدا جان دادہ است و جان ایں جانور را از آں غیر قرار دادہ کشتہ اند و آں عین شرک است و ہر گاہ ایں خبث در وی سرایت کرد۔ دیگر بذکر نام خدا حلال نمیشود۔ مانند سگ و خوک کہ اگر بنام خدا ذبح شوند۔ حلال نمیگردند۔

اور مَا اُهِلَّ بِهٖ یعنی مگر وہ جانور کہ جس پر آواز لگائی گئی ہو اور اس جانور کے حق میں شہرت کی گئی ہو کہ لِغَیْرِ اللّٰہِ یعنی خدا کے سوا کسی اور کے لئے ہے خواہ وہ عفریت ہو یا کوئی ناپاک روح ہو کہ بھوگ کے طریقے پر کہ اس کے نام پر دیتے ہیں خواہ کسی گھر یا سرائے پر مسلط جن کے نام پر کہ وہ جانور دیئے بغیر اس گھر کے رہنے والوں کو ایذا پہنچانے سے باز نہیں آتا ہے یا توپ کو چلنے نہیں دیتا اور خواہ کسی پیر یا پیغمبر کے لیے اس طریقے پر جانور مقرر کر کے دیں تو یہ سب طریقے حرام ہیں، اور صحیح حدیث میں وارد ہے کہ ملعون من ذبح لغیر اللہ یعنی جو شخص جانور کے ذبح کرنے سے غیر خدا کا تقرب چاہے تو ملعون ہے خواہ ذبح کے وقت خدا کا نام لے یا نہ لے کیونکہ جب اس نے مشہور کر دیا کہ یہ جانور فلاں کے لیے ہے تو خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت مفید نہیں کیونکہ وہ جانور اس غیر خدا کی طرف منسوب ہو گیا اور اس میں ناپاکی پیدا ہو گئی جو کہ مردہ جانور کی ناپاکی سے بھی زیادہ ہے کیونکہ مردار نے تو خدا کا نام لئے بغیر جان دی ہے اور اس جانور کی جان کو غیر خدا کے لیے نامزد کر کے مارا ہے اور وہ بالکل شرک ہے اور جب یہ گندگی اس جانور میں سرایت کر گئی تو پھر خدا کا نام لے کر ذبح کرنے سے بھی حلال نہیں ہوگا جیسا کہ کتا اور خنزیر کہ اگر ان کو خدا کا نام لے کر ذبح کریں تو حلال نہیں ہو جاتے ہیں۔

وکنہ ایں مسئلہ آنست کہ جان را برائی غیر جان آفرین نیاز کردن درست نیست و ماکولات و مشروبات

اور اس مسئلے کی حقیقت یہ ہے کہ جان کو جان آفرین کے سوا نذر کرنا درست نہیں ہے اور کھانے پینے

ودیگر اموال را نیز اگرچہ از راہ تقرب لغیر اللہ دادن حرام وشرک است اما ثواب آں چیزہا را کہ عاید بدہندہ میشد از آں غیر ساختن جائز است۔ زیراکہ انسان را میرسد کہ ثواب عمل خود را بغیر خود بہ بخشد چنانچہ میرسد کہ مال خود را بغیر خود بدہد وجان جانور مملوک آدمی نیست تا او بکسی تواند بخشید ونیز دادن مال ازیں جہت مستوجب ثواب است کہ آدمیاں بوی منتفع میشوند۔ وچوں مردہ ہا بعد از مفارقت ایں جہاں قابل انتفاع بعین مال ماندہ اند طریق نفع رسانیدن آنہا در شرع چنیں قرار یافت کہ ثواب اموال را کہ بمستحقاں برسانند بآنہا عاید سازند وچوں جان جانور اصلا قابل انتفاع آدمی نیست در زندگی پس از مردگی نیز قابل انتفاع او نباشد آری اضحیہ از طرف مردہ کردن در حدیث صحیح آمدہ است لیکن معنیش ہمیں است کہ دادن جان برای خدا ثوابی کہ دارد بآں مردہ بخشیدہ شود نہ آنکہ ذبح برای مردہ کردہ اند۔

کی چیزوں اور دوسرے اموال کو بھی تقرب کے طور پر غیر اللہ کو دینا حرام اور شرک ہے لیکن ان چیزوں کے ثواب کو جو کہ دینے والے کی طرف عاید ہوتے تھے دوسرے کی ملکیت میں دیدینا جائز ہے کیونکہ انسان کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے عمل کا ثواب اپنے سوا کسی کو بخش دے اسی طرح یہ بھی اسے حق پہنچتا ہے کہ اپنا مال اپنے سوا کسی کو دیدے لیکن جانور کی جان انسان کی مملوک نہیں ہے کہ وہ کسی کو بخش سکے اور نیز اس طرح سے مال دیدینا ثواب کا باعث جس سے آدمی نفع حاصل کرتے ہیں اور جب مردے اس جہان سے چلے جانے کے بعد اصل مال سے نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں رہے تو ان کو نفع پہنچانے کا طریقہ شریعت میں اس طرح قرار پایا کہ اموال کو جو حق داروں کو دیدیتے ہیں ان کا ثواب مردوں کو بخش دیں اور چونکہ جانور کی جان زندگی میں آدمی کے نفع حاصل کرنے کے بالکل قابل نہیں ہے تو مرنے کے بعد بھی انسان کے انتفاع کے قابل نہیں ہوتی۔ ہاں مردے کی طرف سے قربانی کرنا صحیح حدیث میں آیا ہے لیکن اس کا مطلب یہی ہے کہ خدا کے لئے جان دینے کا جو ثواب ہے وہ اس مردے کو بخش دیا جائے نہ یہ کہ ذبح ہی مردے کے لئے کیا جائے۔

وبعضی جہال مسلمین دریں مقام کج فہمی می کنند ومی گویند کہ گوشت را پختہ بنام مردہا دادن بلاشبہ جائز است وما نیز از ذبح کردن جانور بنام مردہ ہمیں قدر قصد مینمائیم۔

برای فہمیدن ایشاں یک نکتہ کافی است کہ بایشاں باید گفت۔ کہ ہرگاہ شما ذبح کردن جانور بنام

اور بعض جاہل مسلمان اس موقع پر کج فہمی سے کام لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ گوشت کو پکا کر مردوں کے نام پر دینا بلاشبہ جائز ہے اور ہم بھی مردے کے نام پر جانور کے ذبح کرنے سے اتنا ہی ارادہ رکھتے ہیں۔

ان کے سمجھانے کے لیے ایک نکتہ کافی ہے اور وہ یہ کہ ان سے کہنا چاہیئے کہ جس وقت تم جانور کے ذبح

بغیر خدا نذر میکنند اگر عوض آں جان گوشت بہماں مقدار خریدہ و پختہ بفقرا خورانید در ذہن شما آں نذر ادا میشود یانی۔ اگر میشود راست میگوئید کہ مقصود شما از ذبح غیر از گوشت خورانیدن برای ثواب آں مردہ نبود والا تقرب بذبح نذر او کردہ آید و شرک صریح لازم می آید۔

کرنے کو غیر خدا کی نذر کرتے ہو، اگر اس جانور کے عوض اتنا ہی گوشت خرید کر اور پکا کر فقیروں کو کھلا دو تو اس صورت میں تمہارے ذہن میں وہ نذر ادا ہو جاتی ہے یا نہیں۔ اگر ہو جاتی ہے تو ٹھیک کہتے ہیں کہ تمہارا مقصد ذبح سے گوشت کھلانے کے سوا اس مردے کے ثواب کے لیئے اور کچھ نہ تھا ورنہ اگر ذبح کے ذریعہ تقرب کے طور پہ اسکی نذر کیا جاتا ہے تو یہ صاف شرک لازم آتا ہے۔

و در لفظ ایں آیت کہ در چہار جا از قرآن مجید وارد شدہ تامل باید کرد۔ کہ مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فرمودہ اند نہ مَا ذُبِحَ بِاسْمِ غَيْرِ اللّٰهِ پس ذبح کردن بنام خدا ہمراہ شہرت دادن و آواز برآوردن بآنکہ فلانی گاو فلانی و بز فلانی میکند ہیچ فائدہ نمیکند۔ و گوشت آں جانور حلال نمیگردد۔ و اُهِلَّ را بر ذبح حمل کردن خلاف لغت و عرف است۔ ہرگز اہلال در لغت عرب و عرف آں دیار و آں وقت بمعنی ذبح نیامدہ در ہیچ شعر و ہیچ عبارت بلکہ اهلال در لغت عرب بمعنی بلند کردن آواز و شہرت دادن است۔ چنانچہ اہلال۔ ہلال و اہلال طفل نو تولد و اہلال بمعنی تلبیہ حج و غیر ذلک مستعمل است۔ و اگر کسی بگوید کہ اَهْلَلْتُ لِلّٰهِ ہرگز بمعنی ذَبَحْتُ لِلّٰهِ فہمیدہ نخواہد شد و نیز اگر اُهِلَّ را بر ذبح حمل کردہ شود پس ذبح لغیر اللہ مراد خواہد شد ذبح باسم غیر اللہ از کجا فہمیدہ شود تا مدعای ایں مردم حاصل شود پس دریں عبارت اہلال را بمعنی ذبح گرفتن باز لغیر اللہ را بجائے باسم غیر اللہ ساختن قریب بہ تحریف کلام الہی میرسد۔

اور اس آیت کے لفظ میں کہ قرآن مجید میں چار جگہ آیا ہے غور کرنا چاہیئے کہ مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فرمایا ہے نہ کہ مَا ذُبِحَ بِاسْمِ غَيْرِ اللّٰهِ پس خدا کے نام کے ساتھ ذبح کرنا اور اس کے ساتھ شہرت کرنا اور آواز دے کر کہنا کہ فلاں کی فلاں گائے اور فلاں بکری فلاں کے نام کی ہے تو کوئی فائدہ نہیں دیتا اور اس جانور کا گوشت حلال نہیں ہوتا ہے اور اُهِلَّ کو ذبح پر محمول کرنا لغت اور عرف کے خلاف ہے۔ اہلال عرب کی زبان اور اس دیار کے عرف میں اس وقت ذبح کے معنی میں نہیں آیا نہ کسی شعر میں اور نہ کسی عبارت میں بلکہ اهلال عرب کی لغت میں آواز بلند کرنے اور شہرت دینے کے معنی میں آیا ہے۔ چنانچہ اهلال هلال اور اهلال طفل نومولود اور اهلال تلبیہ حج وغیرہ کے معنی میں مستعمل ہے اور اگر کوئی کہے کہ اهللت للّٰہ ہرگز ذَبَحْتُ لِلّٰهِ کے معنی میں نہیں سمجھا جائیگا اور نیز اگر اُهِلَّ کو ذبح پر محمول کیا جائے تو ذبح لغیر اللہ مراد ہوگا ذبح باسم غیر اللہ کہاں سے سمجھا جائے تاکہ ان لوگوں کا مدعا حاصل ہو۔ پس اس عبارت میں اهلال کو ذبح

کرنے کے معنی میں لینا، پھر لغیر اللہ کو باسم غیر اللہ کی جگہ کرنا کلام اللہ کو بدل ڈالنے کے قریب پہنچ جاتا ہے۔

در تفسیر نیشاپوری میگوید

اجمع العلماء لو ان مسلما ذبح ذبیحة وقصد بذبحها التقرب الی غیر الله صار مرتداً وذبیحته ذبیحة مرتد انتهی ۔

نیشاپوری، تفسیر میں کہتے ہیں۔

"علماء کا اجماع ہے کہ اگر مسلمان نے کوئی ذبیحہ ذبح کیا اور اس کے ذبح کرنے سے غیر اللہ کی طرف تقرب کا ارادہ کیا تو وہ مرتد ہو گیا اور اس کا ذبیحہ مرتد کا ذبیحہ ہوگا (یعنی حرام ہے) (ختم ہوا کلام نیشاپوری)

وکافراں در جاہلیت در وقت برآمدن از خانہ و در راہ بنام بتان آوازہ میکردند و چوں بمکہ معظمہ میرسیدند طواف خانہ کعبہ میشودند۔ ایں طواف ایشاں بخانہ خدا ہرگز از ایشاں مقبول نبود ولہٰذا حکم شد کہ

فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا ۔

اور کافرین زمانۂ جاہلیت میں گھر سے نکلنے کے وقت اور راہ میں بتوں کے نام پر آوازہ دیا کرتے تھے اور جب مکہ معظمہ پہنچتے تھے تو خانہ کعبہ کا طواف کرتے تھے۔ ان کا یہ طواف خانہ کعبہ میں ہرگز مقبول نہ تھا لہٰذا حکم ہوا کہ "اپنے اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی (کفار) نہ جائیں۔

پس در ینجا نیز چوں آواز برآوردند و شہرت دادند کہ ایں جانور از فلانی است و بنام اوست و برای او میکنیم و در وقت ذبح بنام خدا ذبح کنانیدند اصلا موجب ترتب حلیت نگشت و سرش کہ نزد عوام طریق ذبح جانور بہرگونہ کہ مقرر است متعین است برای رسانیدن جان جانور برائے ہر کہ منظور باشد چنانچہ فاتحہ و قل و درود خواندن طریق متعین است برای رسانیدن ماکولات و مشروبات بارواح خواہ بقصد رسانیدن ثواب باں ارواح نمایند یا بقصد تقرب و دفع شر و چاپلوسی و تملق، آری ذکر نام خدا بر آں جانور وقتی فائدہ میدہد کہ تقرب بغیر خدا را از دل دور کردہ و خلاف آں شہرت و آواز، شہرت آواز دیگر دہند کہ ما ازیں کار برگشتیم۔

پس یہاں بھی جب لکار کر کہہ دیا اور مشہور کر دیا کہ فلاں کا یہ جانور ہے اور اس کے نام ہے اور اس کے لیے ہم کرتے ہیں اور ذبح کے وقت خدا کے نام پر ذبح کرایا تو ہرگز ایسا کرنا حلال ہونے کا موجب نہیں ہوا اور اس کا راز یہ ہے کہ عوام کے نزدیک جانور کے ذبح کرنے کا طریقہ جس طرح بھی مقرر ہے تو جس کے لئے جان پہنچانی ہو اس کا طریقہ متعین ہے چنانچہ سورۂ فاتحہ اور قل اور درود شریف کا پڑھنا متعین ہے روحوں کو کھانے اور پینے کی چیزوں کے پہنچانے کے لئے خواہ ان روحوں کو ثواب پہنچانے کے ارادے سے کریں یا تقرب اور شرارت کو دفع کرنے اور چاپلوسی اور خوشامد کے دفع کرنے کے ارادے سے۔ ہاں خدا کے نام کا ذکر اس جانور پر اس وقت فائدہ دیتا ہے کہ غیر خدا کے تقرب کو دل

سے دور کر کے اور اس شہرت و آوازے کے خلاف دوسری آواز اور شہرت دیں کہ اس کام سے ہم نے رجوع کرلیا۔

آمدیم برآنکہ دریں سورۂ لفظ بہٖ را بر لفظ مقدم آوردند و در سورۂ مائدہ و انعام و نحل موخر۔ وجہش آنست کہ اصل ہمیں است کہ بآرا متصل فعل و مقدم بر متعلقات دیگر آرند زیرا کہ بآ دریں مقام برای تعدیہ فعل است مانند ہمزہ و تضعیف پس حتی الامکان ملاصق فعل باشد۔ و ایں موضع اول قرآن است۔ دریں موضع برہماں اصل خود استعمال فرمودہ اند و در سورتہای دیگر آنجہ محل انکار و مدار سرزنش است است یعنی ذبح بقصد غیر اللہ مقدم نیامدہ ولہذا در باقی سورتہا جملہ فَلَآ اِثْمَ عَلَیْہِ را نیز موقوف داشتہ اند۔ زیرا کہ در اول قرآن مسموع شدہ آمدہ است و ایں ہر چہار چیز کہ مذکور شد یعنی مردار[1] و خون[2] و گوشت[3] خوک و جانوری کہ برای غیر خدا مقرر کردہ ذبح نمایند ازاں جنس است کہ بر جمیع فرقہ ہا در جمیع حالات حرام است و ازاں قبیل نیست کہ بر فرقہ حرام باشد و برای دیگراں حلال مانند مال زکوٰۃ و صدقات یا در حالتی حرام باشد و در حالت دیگر حلال مانند دوای گرم سمی مضر کہ بر محرور مزاجاں حرام است و چوں مزاج آنہا برودت پیدا کند حلال میشود۔ آری در وقت ناچارگی خوردن ایں چیزہا باوجود حرمت معاف میگردد (تفسیر عزیزی سورۂ بقر جلد اول) از صـ ٧٩ تا صـ ٨٢

اب ہم اس بات پر آتے ہیں کہ اس سورۂ بقرہ میں بِہٖ کو بغیر اللہ سے پہلے لائے ہیں اور سورۂ مائدہ اور انعام اور سورۂ نحل میں بعد میں لائے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو یہی ہے کہ بآ کو فعل کے متصل اور دوسرے متعلقات سے مقدم لائیں کیونکہ بآ اس مقام پر ہمزہ اور تضعیف کی طرح فعل کو متعدی بنانے کے لیے ہے پس حتی الامکان فعل سے متصل ہوتی ہے اور یہ قرآن کریم میں پہلی جگہ ہے اس جگہ میں (با) کو اسی اپنی اصل جگہ میں استعمال فرمایا ہے اور دوسری سورتوں میں جو کہ انکار اور سرزنش کی جگہ ہے یعنی غیر اللہ کے ارادے سے ذبح کرنا تو وہاں پر مقدم نہیں آئی ہے لہٰذا باقی سورتوں میں جملہ فَلَآ اِثْمَ عَلَیْہِ کو بھی موقوف رکھا ہے کیونکہ قرآن کے اول حصے میں مسموع ہو کر آیا ہے اور یہ چاروں چیزیں کہ مذکور ہوئیں، یعنی مردار، خون اور خنزیر کا گوشت اور وہ جانور جو غیر خدا کے لیے مقرر کر کے ذبح کریں اسی جنس سے ہیں کہ تمام فرقوں پر تمام حالات میں حرام ہیں اور اس قبیل سے نہیں ہیں کہ ایک گروہ پر تو حرام ہیں اور دوسروں کے لیے حلال ہوں جیسا کہ زکوٰۃ اور صدقات کا مال۔ یا ایک حالت میں تو حرام ہوں اور دوسری حالت میں حلال جیسا کہ زہریلی مضر دوا گرم جو کہ گرم مزاجوں پر حرام ہے اور جب ان کے مزاج میں برودت پیدا کرے تو حلال ہو جاتی ہے۔ ہاں حالت اضطرار میں حرمت کے باوجود ان چیزوں کا کھانا معاف ہو جاتا ہے (فتح العزیز یا تفسیر عزیزی جلد اول۔ سورۂ بقرہ صـ ٧٩ تا صـ ٨٢ مترجم)

حضرت شاہ عبد العزیز صاحب قدس سرہ نے مَآ اُہِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ کی تفسیر میں نہایت مدلل اور مفصل

جو کچھ لکھا ہے ہم نے آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ اس تفسیر کے پیش نظر شاہ صاحب اور دیگر مفسرین میں جو اختلاف ہے وہ صاف ظاہر ہے۔ عام مفسرین کا نظریہ تو یہ ہے کہ وہ جانور جس پر ذبح کے وقت خدا کے نام کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو وہ جانور ہی حرام ہے اور شاہ صاحب کے نزدیک آیت میں وہ جانور مراد ہے جس کو غیر اللہ کے نذر کے لیے مشہور کیا گیا یا پکار کر کہہ دیا گیا ہو کہ مثلاً یہ شیخ سدو کا بکرا ہے۔ ایسا جانور خواہ اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو اس کا کھانا حرام ہے۔ ہاں اگر نیت کو بدل کر اللہ کی نذر کے لئے شہرت دیا گیا ہو تو پھر حلال ہو جائے گا گویا عام مفسرین مَا اُهِلَّ کو صاف ذبح کے معنی میں بدل لیتے ہیں۔ اور شاہ صاحب مَا اُعْلِنَ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ نذراً یعنی جو اللہ کے سوا کسی بت یا پیر یا پیغمبر کی نذر و نیاز کے لیے اعلان گیا ہو۔ شاہ صاحب کی تفسیر میں کوئی اجمال نہیں نہ ہی یہ بات ہے کہ دعویٰ اور ہو اور دلیل کوئی اور ہو۔

بہر حال مفسرین اور شاہ صاحب کی تفسیر میں اختلاف ہے لیکن حضرت مولانا محمد قاسمؒ صاحب نے دونوں مفسرین کے تفسیری رجحانات میں مطابقت پیدا کی ہے اور فرمایا ہے کہ جو مفسرین یہ فرماتے ہیں کہ ذبح کے وقت جو لوگ جانور کو اللہ کے نام کے سوا کسی اور کا نام لے کر ذبح کرتے ہیں وہ بھی حرام ہے نیز اسی حرمت میں وہ جانور بھی آجاتا ہے جس کو غیر اللہ کے لیے نذر و نیاز کے طور پر پکار کر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے فرمایا ہے گویا جانوروں کی حرمت میں یہ دونوں صورتیں شامل ہیں لہٰذا زمانے کے حالات کے ساتھ ساتھ جانوروں کے حرام ہونے کی مختلف صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ یہ لکھ کر حضرت مولانا محمد قاسمؒ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

بگوئیم سرمایۂ حرمت ایں قسم جانوراں ہماں نیت غیر اللہ است و وجہ مداخلت آں دریں قضیہ از اوراق سابقہ، ہمچو روزِ روشن گشت و اینکہ در ذیل اسباب حرمت آں را ذکر نکردہ اند قابل آں نیست کہ بر بناء آں تردد باید کرد، غصب و سرقہ گوشت و جلالہ بودن جانور نیز در عداد اسباب حرمت مذکورہ نیست اندریں صورت جرمیکہ بجانب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ عائد خواہد شد ہمیں قدر خواہد بود کہ آنچہ از قسم مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ بود در بحث مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ در آوردند و آنچہ ازیں قطار نبود دریں سلک کشیدند مگر صدہا مباحث کہ استطراداً در کلام مفسرین دیرینہ و ہم دیگر مصنفان بادنیٰ مناسبت مذکور می شوند

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب غیر اللہ کی نیت ہے اور اس معاملے میں اس کی مداخلت کی وجہ گذشتہ اوراق میں دن کی طرح روشن ہو چکی ہے۔ رہی یہ بات کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے اس بات کے قابل نہیں ہے کہ اس کی بنا پر تردد کرنا چاہیئے۔ جانور کا غصب اور گوشت کی چوری اور جانور کا جلالہ ہونا مذکورہ حرمت کے اسباب کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں جو جرم کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ کے اوپر عائد ہوگا وہ اتنا ہی ہوگا کہ جو جانور مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی قسم سے نہ تھا وہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی بحث میں وہ لے آئے اور جو مسئلہ اس فہرست میں

ہمہ از قسم جرائم معدود خواہند شد۔ تنہا شاہ صاحب را دریں جرم گرفتن کار انصاف نیست - بایں ہمہ در تسمیہ باوصاف ہرجا اعتبار حال نمی باشد گاہی زمانۂ ماضی را دریں باب قدرہ خود می نمایند و وقتی زمانہ استقبال را مطمح نظر می گردانند۔ پس اگر شاہ صاحب بلحاظ زمانۂ گذشتہ ایں قسم را کہ ما درپے تحقیق آں ہستیم فقط باعتبار معنی لغوی و لحاظ زمانہ ماضی منجملہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شمردند اول گناہ نیست کہ ایں قدر شور بے جا از چار طرف برخاستہ مگر آں کہ آرزوی تبرک شیخ سدو ایں ہمہ جا بیجا گویانیدہ باشد۔ (مکتوب قاسمی)

نہ تھا وہ اس سلک میں انھوں نے پرو دیا۔ مگر سنکڑوں مباحث ضمنی طور پر پرانے اور دوسرے مصنفین کے کلام میں ادنی تعلق کی وجہ سے مذکور ہوتے ہیں وہ تمام جرائم کی قسم میں شمار کیئے جائیں گے۔ اکیلے شاہ صاحب کو اس جرم میں پکڑ لینا انصاف کی بات نہیں ہے ان سب کے باوجود وصفی اسماء میں ہر جگہ زمانۂ حال کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کبھی گذشتہ زمانہ کو اس بارے میں پیش نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت زمانۂ استقبال کو مطمح نظر بناتے ہیں چنانچہ مذکورہ مقدمات میں تم نے معلوم کر لیا ہے تب اگر شاہ صاحب نے زمانہ گذشتہ کے لحاظ سے اس قسم کو کہ ہم جس کی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقط لغوی معنی کے لحاظ سے منجملہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شمار کیا تو یہ اول گناہ نہیں ہے کہ اس قدر بیجا شور چاروں طرف سے اٹھ کھڑا ہوا مگر یہ بات ہوگی کہ شیخ سدو کے تبرک کی آرزو نے یہ سب جا و بے جا باتیں کہلائی ہونگی۔

غرض یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا فیصلہ جو شاہ صاحب کی مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تفسیر کے بارے میں ہے وہ آپ کے سامنے ہے مزید برآں ہم مقدمہ میں بھی اشارہ کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کیجئے۔ مترجم

اصل

چھٹا مکتوب

بنام مولوی فدا حسین صاحب

در تحقیق مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ وایضاح معنی قید عند الذبح

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تحقیق اور عند الذبح (ذبح کے وقت) کی قید کے

کہ اکثر مفسراں افزودہ اند

معنی کی وضاحت جو کہ اکثر مفسروں نے زیادہ کی ہے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ کمترین انام سراپا گناہ محمد قاسم پس از عرض سلام مسنون می طرازد۔

امروز ششم رمضان شریف روز چہار شنبہ نامہ آں شفیق کہ بہ نشان میرٹھ ریو۔ پی۔ رقم فرمودہ بودند دریں قصبہ نانوتہ نام کہ مسقط الراس ایں نابکار است رسید وممنون گردانید۔

جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ کمترین مخلوق سراپا گناہ محمد قاسم سلام مسنون عرض کرنے کے بعد لکھتا ہے۔

آج رمضان المبارک کی چھٹی تاریخ کو بدھ کے روز آں شفیق کا مکتوب جو کہ آپ نے میرٹھ کے پتے پر تحریر فرمایا تھا۔ اس نانوتہ نام کے قصبے میں جو اس نابکار کی جائے پیدائش ہے پہنچا اور ممنون کیا۔

شرف علم حدیث مبارک باد مگر این قدر مسافت
طریق قطع کردن آن ہم پیش این ہیچمداں رسیدن قرین
مصلحت نیست. عالم آباد است غالباً در جوار اوشاں
بسیاری از اہل کمال باشند ورنہ کلکتہ شاید بنسبت
دہلی واطراف آں از انجا نزدیک باشد۔ بخدمت مخدوم
العلماء ومطاع الفضلاء حضرت اوستادی مولوی احمد علی
صاحب باید شتافت کہ بہر طور کفش برداری اوشاں از
منت نہی بر سر احقر در حق اوشاں بہتر است۔ بالائے ہمہ
حال مشغولی احقر خود دیدہ رفتہ اند۔ از ہمہ مقدم کار مطبع
است و باز وقت قلیل کہ باقی میماند پارہ بہر اشغال و
تجویز کردہ است آنچہ باقیماندہ بہر اسباق قدیماں ہم
کافی نیست تا بسبق تو چہ رسد۔ مگر ہاں اگر مجد و قصد تحصیل
مکنون خاطر بود سیفی بعد اگانہ میسر آید یا معیت دیگراں
باشد آنوقت تکلیف فرمائی اگرچہ بجائی خود نیست

علم حدیث حاصل کرنے کا شوق مبارک ہو مگر اس
قدر دور دراز کا فاصلہ طے کرنا اور وہ بھی مجھ ناچیز کے
پاس پہنچنے کے لیے مصلحت نہیں معلوم ہوتا۔ (پڑھانے
والوں سے) دنیا آباد ہے غالباً آپ کے اطراف و جوانب میں
بہت سے باکمال عالم ہونگے ورنہ دہلی اور اس کے آس
پاس کی بنسبت وہاں سے کلکتہ شاید زیادہ نزدیک
ہوگا۔ مخدوم العلماء اور مطاع الفضلاء میرے استاد حضرت
مولوی احمد علی[1] صاحب (محدث سہارنپوری) (وارد حال
کلکتہ) کے پاس جانے میں سعی کیجیے کہ مجھ پر کرم فرمائی
کی بجائے انکی کفش برداری بہر حال آپ کے لیے بہتر
ہے مزید بر آں احقر کی مصروفیت کی صورت آپ اپنی
آنکھوں سے مشاہدہ کرکے گئے ہیں۔ (میرے لئے) تمام
کاموں سے مقدم مطبع[2] کی ڈیوٹی ہے اور پھر تھوڑا سا وقت
جو بچتا ہے اس کا کچھ حصہ ذاتی کاموں کے لیے تجویز کر رکھا

---

[1] حضرت مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری محشی بخاری شریف تقریباً ۱۲۲۵ھ مطابق ۱۸۰۸ء سہارنپور میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام شیخ لطف اللہ تھا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں قرآن شریف حفظ کیا۔ بعد ازاں مولانا سعادت علی صاحب فقیہ سہارنپور سے عربی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ بعد ازاں دہلی میں تمام کتب درسیہ بالخصوص مولانا مملوک علی نانوتوی اور مولانا وجیہ الدین سہارنپوری سے پڑھیں۔ حدیث کی کتابیں شاہ محمد اسحاق صاحب دہلوی سے مکہ مکرمہ میں پڑھیں۔ حج سے واپسی پر تجارت میں مصروف ہوئے مولانا محمد قاسم صاحب نے جب یہ مکتوب مولوی فدا حسین کو لکھا ہے۔ اس زمانے میں مولانا احمد علی صاحب کلکتے میں بسلسلہ تجارت تشریف فرما تھے ۱۸۵۵ء میں اور اس سے پہلے آپکا دہلی میں مطبع احمدی تھا جو جنگ آزادی میں تباہ ہوگیا۔ بعد ازاں مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور میں حدیث پڑھاتے رہے۔ تمام عمر درس حدیث اور طباعت کتب احادیث میں لکھنے میں گزاری۔ بخاری شریف کا نہایت عمدہ حاشیہ لکھا۔ فالج میں مبتلا ہوکر ۶ جمادی الاول ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۷ اپریل ۱۸۸۰ء بروز ہفتہ انتقال ہوا اور سہارنپور میں ہی دفن ہوئے (نزہۃ الخواطر و سوانح قاسمی از مولانا محمد یعقوب صاحب ص ۲۹)

[2] ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مطبع مجتبائی میرٹھ میں منشی ممتاز علی کے یہاں تصحیح کتب کا کام کرتے تھے۔ اسی دوران میں مطبع ہاشمی میرٹھ میں بھی کام کیا۔ یہ خط اسی اثنا کا ہے۔ مترجم

چنداں مضائقہ ہم ندارد۔

ہے۔ اس پر بھی جو باقی بچتا ہے وہ برائے طلباء کے لئے بھی کافی نہیں ہے نئے طلبہ کے لیئے تو کیا ہوگا۔ ہاں اگر صرف علم حاصل کرنے کا ارادہ دل میں ہے (اور کسی خاص کتاب کا نہیں) تو پھر تنہا پڑھنا میسر ہو سکے یا دوسروں کے ساتھ مل کر تو اس وقت بھی اگرچہ آپ کا تکلیف کرنا مناسب نہیں لیکن چنداں مضائقہ بھی نہیں ہے۔

باقی ماند جواب مسئلہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

پس از انکہ ارشاد و ہدایت بنیاد خاتم المحققین حضرت شاہ عبد العزیز قدس اللہ سرارہ سرمایہ تسکین نشد من چہ امید دارم کہ تقریر پریشان من خار از دل خواہد بر آورد۔

علاوہ بر ایں دریں ویرانہ کتب معتد ادا ہم میسر نمی آیند تفسیر عزیزی کجا تا معلوم شود کہ حضرت چہ رقم فرمودہ اند و کدام قضیہ از اں تقریر اجمالی است کہ بوجہ اجمالی ہنوز دروں شگیں نہ نشستہ و اینکہ تقریب

رہا (حسب ذیل) مسئلہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

کا جواب تو سنئے) جبکہ خاتم المحققین حضرت شاہ عبد العزیز[2] صاحب (دہلوی) قدس اللہ اسرارہ کے ہدایت بنیاد جواب سے آپ کی تسلی نہ ہوئی تو میں کیا توقع کر سکتا ہوں کہ میری[3] پریشان تحریر آپ کے دل سے خلجان دور کر دے گی۔

علاوہ ازیں اس ویرانے میں رائج کتابیں بھی میسر نہیں آتی ہیں تفسیر عزیزی (از شاہ عبد العزیز صاحب) کہاں تاکہ معلوم ہو کہ حضرت نے کیا تحریر فرمایا ہے اور ان کی تقریر کا کون سا قضیہ مفصل نہیں ہے جو کہ مجمل ہونے کی وجہ سے

---

۱ یہ آیت پارہ نمبر ۶ سورۂ مائدہ کے پہلے رکوع اور بقرہ میں بھی ہے۔ مترجم

۲ شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے بڑے فرزند ارجمند، علم و فضل میں یکتائے روزگار تھے۔ فن فقہ و حدیث و تفسیر و مناظرہ میں ان کی نظیر مشکل ہے حاضر جوابی میں ان کا ثانی اس دور میں نظر نہیں آتا۔ انہوں نے قرآن کریم کے بعض پاروں کی تفسیر کی ہے جس کا نام تفسیر عزیزی یا فتح العزیز ہے اسی میں وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تفسیر امتیازی شان رکھتی ہے شاہ صاحب نے اپنے والد محترم شاہ ولی اللہؒ کے بعد ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت اور ان کے اقتدار کے باقی رکھنے میں پوری جد و جہد کی۔ آپ ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۳۹ھ میں وفات پائی۔ مترجم

۳ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے اہل علم حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے حقیقی مسائل کو اس دور میں فیصلہ کن اور اطمینان بخش تصور کرتے تھے اور جہاں کوئی مسئلہ علماء کو پیش آتا مولانا ہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ مترجم

دشنامی ناتمام باشد یا دلیل دیگر و مدعا رو گر من و تو ہمہ میدانند کہ از امثال ہمچو اہل کمال متصور نیست۔ با اینہمہ شبہات اہل علم از تقریر ہیچمداناں مرتفع شدن معلوم و جاہلاں را سواء متبوعاں خود سخن دیگر بگوش نمی نشنیدہ۔ آری پاس خاطر آں شفیق ہم عزیز است و بازہ اندیشۂ تعنت ہم میان نیست نظر بریں اگر یک دو سخن ریختہ شود مضائقہ ندارد۔ فقط اگر وہمی سدراہ است ہمیں است کہ مقابلہ با دیگراں باشد و اوشاں سخن خود را پرورند۔ و بدیں وجہ در پی اعتراض و رد و قدح شوند خیر ہرچہ باد باد، ہرچہ بدل میریزند بریں صفحہ میگذارم۔ اگر راست آید از اں طرف است ورنہ من خود بر ہیچمدانی و نادانی خود گواہم۔

ابھی تک شک کرنے والوں کے دلوں میں نہ بیٹھ پایا، اور یہ بات کہ ان کی تقریر کا کوئی پہلو ناتمام ہو یا دلیل اور ہو اور دعویٰ اور، ان جیسے کامل عالم سے جیسا کہ آپ اور میں سب جانتے ہیں تصور میں بھی نہیں آسکتا۔ ان سب باتوں کے باوجود اہل علم کے شبہات کا مجھ جیسے ناچیز سے دور ہونا معلوم اور جاہلوں کے کانوں کو اپنے عقیدت مندوں کے سوا اور کسی کی بات بھلی نہیں لگتی ہاں تو آپ جیسے مہربان کی دلجوئی عزیز ہے اور پھر آپ سے جھگڑے کا اندیشہ بھی نہیں ہے۔ اس بنا پر ایک دو باتیں اگر لکھ ماروں تو مضائقہ نہیں ہے صرف اگر کوئی وہم سدراہ ہوا کرتا ہے تو یہی جبکہ غیروں سے مقابلہ ہو اور وہ اپنی بات پر اڑ جائیں، اور اس وجہ سے اعتراض اور بحث و مباحثہ کے پیچھے پڑ جائیں۔ خیر جو کچھ بھی ہو غیب[1] سے وہ میرے دل میں جو کچھ القا کریں گے میں اس صفحہ پر لکھ دوں گا۔ اگر ٹھیک نکلے تو ان کی طرف سمجھئے ورنہ بصورت غلطی مجھے اپنی بے بضاعتی اور نادانی کا اقرار ہے۔

مقدمات و تمہیدات

اوّل بطور مقدمہ و تمہید چند مقدمہ

بنام خدا عرض میکنم پس ازاں تفریع مطلب کردہ خواہد شد۔

مقدمے اور تمہیدیں

اوّل تمہید کے طور پر چند مقدمات خدا کے نام پر پیش کرتا ہوں۔ بعد ازاں مطلب کی بات پیش کی جائے گی۔

تمہید اوّل

اوّلین سخن کہ عرض کردنی است ایں است کہ تغیر حکم سابق بہر نہج کہ باشد نسخ اوست عام است کہ تبدیل تحریم بہ تحلیل

پہلا مقدمہ

سب سے پہلی بات جو عرض کرنے کے قابل ہے یہ ہے کہ پہلے دیئے گئے حکم کو بدلنا خواہ وہ بدلنا کسی طریقے سے بھی ہو پہلے حکم کا

---

[1] اس لفظ غیب سے دیگر خطوط کی طرح اس خط سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرتؒ کے دل پر اس قسم کے مسائل کا حل غیبی طور پر من جانب اللہ القا ہوتا تھا۔ مترجم

گردد باشند یا بعد عمل۔ تحریم بعد تخصیص بعد تعمیم

بعد تعمیم بعد تخصیص۔

تمہید دوم — دوم اینکہ نسخ از قسم کہ باشد در میان ناسخ و منسوخ مماثلہ کم از کم ضرور است۔

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا۔

تمہید سوم — سوم اینکہ بشر ہر کہ باشد نسخ احکام خداوندی نتواں کرد

اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ

تمہید چہارم — چہارم اینکہ باحادیث آحاد نسخ آیات و دیگر نصوص قطعیہ مثل متواترات اعتقاد نتواں کرد۔ کہ حکم قطعی بہ کمتر از آں و یقینی الجزو تر از آں مرتفع نشود۔ و ہمیں است کہ

منسوخ کرنا ہے۔ عام اس سے کہ وہ حکم عمل کے قبل یا بعد ہوا ہو کہ حرام کے حکم میں یا حکم عام کے بعد اس میں تخصیص کرے۔ تخصیص کے بعد اس کو عام کرے ... کیا ہو۔ نسخ کہلاتا ہے۔

دوسرا مقدمہ — دوسری بات یہ ہے کہ نسخ خواہ کسی قسم کا ہو۔ نسخ کے بارے میں ناسخ حکم اور منسوخ حکم کے درمیان کم سے کم کوئی مماثلت ضروری ہے

"ہم منسوخ نہیں کرتے کسی آیت کو یا اس کو نہیں بھلاتے مگر اس سے بہتر یا اس جیسی اور آیت بھیجتے ہیں"

تیسرا مقدمہ — تیسری بات یہ ہے کہ کوئی بشر بھی ہو وہ احکام خداوندی کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"نہیں چلتا ہے حکم کسی کا سوائے اللہ کے"

چوتھا مقدمہ — چوتھی بات یہ ہے کہ احاد[1] حدیثوں سے قرآن کی آیات بالیقینی نصوص[2] مثلاً متواتر[3] احادیث کا اعتقاد نہیں کیا جا سکتا کیونکہ قطعی حکم (قرآنی یا حدیث متواتر) اس سے کم درجے یا اس سے کم درجے کے یقینی حکم سے منسوخ نہیں ہو سکتا اور یہی وجہ ہے کہ (بقول علما)۔

---

[1] آحاد وہ حدیثیں ہوتی ہیں جن کا طریقہ اسناد واحد ہو اور دوسرے طریقوں سے اس کی تائید نہ ہو اور شہرت اور تواتر کا درجہ نہ رکھتی ہوں۔ مترجم

[2] قرآن کریم یا حدیث کے صریح اور واضح حکم کو نص کہا جاتا ہے۔ مترجم

[3] حدیث متواتر وہ حدیث ہے کہ ہر زمانے میں اس کے راوی بکثرت ہوں اور ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ ایسی حدیث یقینی طور پر صحیح ہوتی ہے۔ مترجم (مقدمہ مظاہر حق جلد اول)

اليقين لا يزول بالشك (مقولہ)

منجملہ مسلمات است۔ بسیاری از احکام فقہیہ مبنی برآں خواہند یافت۔

تمہید پنجم پنجم آنکہ در افعال اختیاریہ دو پہلو است یکی پہلو نیت کہ از احوال و افعال قلبی است۔

دوم حرکت ظاہری کہ از احوال جسمی است۔ باز ہر یک اثری جداگانہ دارد۔ واگر نیت اول متبدل شد وفعل ہماں است کہ بود آثار نیت متبدل خواہند شد اما آثار فعل ہماں ہماں بجائی خود خواہند ماند۔ واگر نیت بجائی خود است اما فعل دگر است۔ آثار نیت بدستور بکار خود باشند۔ آری آثار فعل رنگ دگر خواہند گرفت مثلاً اگر شخصی تیری بنظر بر آہو بطرفی حوالہ کرد وازاتفاقات تقدیر بیگناہی مومنی بر سر راہ تیر آمد اندریں صورت ہم تیر دل وجگر آں بیچارہ را پارہ پارہ خواہد دوخت۔ واگر خود تیرافگن بقصد قتل آنکس تیر پراں کردہ بر نشانہ نشست اندریں صورت نیز جان او ہمچو تیر روانہ خواہد شد۔

غرض آثار فعلی در ہر دو صورت متحد اند۔ اما احکام و آثار نیت فعل اول با احکام و آثار نیت فعل ثانی مستی

"یقین شک سے دور نہیں ہو سکتا ہے"

مسلمات میں سے ہے آپ بہت سے فقہ کے احکام اسی اصول پر مبنی پائیں گے۔

پانچواں مقدمہ پانچویں بات یہ ہے جو فعل اختیاری ہو اسکے دو پہلو ہوتے ہیں ایک نیت کا پہلو جو دل کے حالات اور افعال میں سے ہے۔

دوسرا پہلو ظاہری حرکت کا ہے جو جسمی احوال میں سے ہے۔ پھر دونوں قلبی اور جسمانی پہلو علیحدہ علیحدہ اثر رکھتے ہیں اور اگر پہلی[1] نیت بدل لی درانحالیکہ فعل وہی ہے جو کہ تھا تو نیت کے احکام بھی بدل جائیں گے لیکن فعل کے آثار اسی طرح اپنی جگہ باقی رہیں گے اور اگر نیت اپنی جگہ ہے[2] لیکن فعل دوسرا ہے تو اس صورت میں نیت کے آثار بدستور اپنا کام کریں گے ہاں فعل کے اثرات دوسری صورت اختیار کرلیں گے مثلاً اگر کسی شخص نے یہ دیکھ کر ایک طرف کو تیر مارا اور تقدیر سے ایک بے گناہ مومن تیر کے نشانے پر آگیا تو ظاہر ہے کہ اس حالت میں تیر اس بیچارے کے دل اور جگر کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے گا لیکن اگر تیر پھینکنے والے نے جان کر اس کو قتل کرنے کے لئے تیر مارا اور نشانے پر لگا تو اس صورت میں بھی تیر کی طرح اس کی جان روانہ ہو جائے گی

غرض تیر مارنے کا کام دونوں صورتوں (قصداً اور بغیر قصد) میں یکساں ہے لیکن پہلے فعل کی نیت کے آثار اور

---

[1] مثلاً پہلے ریاکاری کے لیے نماز شروع کرنے کا ارادہ کیا لیکن پھر نیت کو بدل کر خلوص سے عبادت کرنے کی نیت کرلی تو پہلی نیت باطل ہو جائے گی۔ مترجم

[2] مثلاً نماز خلوص کی ہو یا ریا کی نماز کا عمل اپنی جگہ رہے گا۔ مترجم

ندارد۔ درصورت اولی نہ اندیشہ قود[1] جانگزا است و نہ خوف عقاب ہوش ربا۔ اگر ہست اندیشہ دیت[2] است وآں ہم بر عاقلہ ودر صورت ثانیہ جان عوض جان میرود۔ وعذاب دراز وغضب ولعنت خداوندی وعذاب عظیم پاداش ایں عصیاں میگردد۔ اگر فرض کنیم یکی بہ نیت قتل یکی را شمشیر بر سر حوالہ کرد ودیگی را نشانہ سناں گردانید یا زہر آب مثلاً نوشانید یا سنگی گراں بر سر افگند دریں جملہ صور بوجہ وحدت نیت موتب اخروی برابر یکدیگر خواہند آمد۔ اما تفاوتی کہ در آثار فعلی ست ہمچو تفاوت زمین وآسمان نمایاں است۔ کیفیت تکلیف ہر نوع قتل جدا واندازِ زخم ہر فعل جدا۔ بالجملہ در تفاوت آثار ہر دو پہلو گنجائش کلام نیست۔ وآنچہ فرمودہ اند۔

احکام فعل ثانی (قصداً مارنے) کے نتائج اور احکام کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتے۔ پہلی شکل بلا قصد تیر لگ جانے میں نہ وہ جان لیوا قصاص کا اندیشہ ہے اور نہ ہوش ربا سزا کا خوف۔ گر ہے تو صرف خون بہا[2] کا ڈر ہے اور وہ بھی عقلمند پر۔ ہاں کل پر نہیں۔ لیکن دوسری صورت جان کر تیر مارنے میں جان کے بدلے جان جاتی ہے اور لمبا عذاب اور خدا کی پھٹکار اور عذاب عظیم اس گناہ کی پاداش ہوتی ہے۔ اور اگر فرض کرلیں کہ ایک شخص نے قتل کے ارادے سے کسی کے سر پر تلوار دے ماری اور کسی کو بھالے کا نشانہ بنادیا یا مثلاً زہر پلا دیا یا بھاری پتھر سر پر گرادیا ان سب صورتوں میں ایک ہی نیت (یعنی قتل) ہونے کی وجہ سے آخرت کے نتائج ایک دوسرے کے برابر ہونگے لیکن قتل کے طریقوں میں جو فعلی اثرات ہیں آسمان وزمین کا فرق نمایاں ہے۔ ہر طرح کے قتل کی تکلیف کی کیفیت مختلف اور ہر فعل میں زخمی کرنے کا طریقہ جدا ہے الحاصل دونوں پہلوؤں کے اثرات کے فرق میں کلام کی گنجائش نہیں ہے اور وہ جو فرمایا ہے کہ

انما الاعمال بالنیات (حدیث)

یا در نکاح وطلاق وعتاق صریح آثار نیت یکسر مفقود می نمایند۔

مخالف ایں قول نیست۔ تفسیر جملہ

انما الاعمال

"اعمال[3] کا دارومدار نیتوں پر ہے (حدیث)"

یا نکاح، طلاق اور صریح طور پر غلام کو آزاد کرتے ہیں نیت کے آثار پائے جاتے دکھائی نہیں دیتے

اس قول کے مخالف نہیں ہیں۔ (حسب ذیل) جملہ

انما الاعمال کی تفسیر

---

[1] قود قصاص کو کہتے ہیں۔ مترجم

[2] دیت جسکا ترجمہ فارسی میں خون بہا ہے یعنی جان کے معاوضہ میں قتل کی جگہ مالی معاوضہ دیا جاتا دیت کہلاتا ہے بشرطیکہ ورثا راضی ہوں۔ مترجم

[3] انما الاعمال بالنیات کی حدیث تواتر کا درجہ رکھتی ہے جو یقین کا فائدہ دیتی ہے۔ اس کے راوی حضرت عمر ہیں اور مشکوٰۃ کی پہلی حدیث ہے جس کو امام بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے۔ مترجم

بجملہ لاحقہ و

انما لکل امریٔ ما نوی (حدیث)

فرمودہ اند۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال اینکہ چنانکہ در آتش و احراق و تسخین رابطہ سببیت و مسببیت یا در آب و تسکین تشنگی و سیرابی و غرق شدن وغیرہ آثار معلومہ علاقہ بمیان تعبیہ فرمودہ اند۔ ہمچنیں در افعال اختیاریہ و بعض ثمرات ارتباطی بمیان نہادہ اند۔ ثمرات دار دنیا خود مشاہدہ میکنیم و بوقوع ثمرات دار آخرت باعتماد صدق مخبران صادق انبیاء علیہم السلام چناں ایمان می آریم کہ بوقوع وقائع مبصرہ باخبار بینایاں نابینایاں را یقین میسر آید۔ یا غائباں را باخبار سامعاں علم اشیاء غائبہ حاصل میگردد۔ مگر چنانکہ در افعالیکہ ثمرات کثیرہ از ثمرات دنیوی برآں متفرع میشوند ہموارہ جملہ ثمرات مذکورہ براں متفرع نمیشوند۔ بلکہ جائی ایں ثمرہ و جائی آں متفرع میگردد۔ ہمچنیں در افعالیکہ ثمرات کثیرہ از ثمرات دینی برآں عائد میگردد و ہمہ آں ثمرات در ہر جا حاصل نمیشوند۔ بلکہ جائی ایں و جائی آں۔ ہاں چنانکہ شاذ و نادر در افعال دنیوی جملہ ثمرات یا اکثر مجتمع میگردند ہمچناں در افعال دینی جملہ ثمرات و منافع و اغراض در جائے فراہم می آیند۔ مثلاً بہ رفتن دہلی چنانکہ اغراض کثیرہ

بعد کے جملے

وانما لکل امرأ ما نوی (حدیث)[1]

میں فرمادی ہے۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آگ اور سوزش اور گرمی میں سبب[2] اور مسبب کا تعلق ہے یا پانی پیاس کے بجھنے، سیرابی اور غرق ہونے وغیرہ آثار معلومہ میں ایک علاقہ درمیان میں پوشیدہ رکھا ہے۔ اسی طرح اختیاری افعال اور بعض نتائج کے درمیان قدرت نے ایک تعلق قائم کر دیا ہے۔ دنیا کے گھر کے فوائد ہم خود دیکھتے ہیں اور قیامت بعد آخرت کے گھر کے ثمرات سچے مخبروں یعنی انبیاء علیہم السلام کی صداقت کے اعتماد پر ہم اس طرح ایمان رکھتے ہیں جس طرح خبروں اور واقعات کے دیکھنے والوں کی خبروں پر نابیناؤں کو یا غیر حاضرین کو غائب چیزوں کے سننے والوں کی خبروں پر یقین حاصل ہوتا ہے مگر جیسا کہ ان افعال میں کہ بہت سے فوائد، دنیوی ثمرات کے ان پر متفرع ہوتے ہیں۔ ہمیشہ ہی ایک سے تمام مذکورہ فوائد اس پر حاصل نہیں ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ ثمرہ اور کسی جگہ دوسرا حاصل ہوتا ہے اسی طرح ان افعال میں جن میں بہت سے فوائد دینی ثمرات کے ان پر عائد ہوتے ہیں وہ تمام ثمرات ہر جگہ حاصل نہیں ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ اور کسی جگہ وہ حاصل ہوتے ہیں ہاں جیسا کہ کبھی کبھی دنیاوی

۱؎ یہ جملہ انما الاعمال بالنیات کی حدیث کا ایک جزء ہے۔ مترجم

۲؎ سبب اور مسبب کا علاقہ جیسے بادل بارش کا سبب ہے اور بارش مسبب۔ بارش اور بادل میں سبب اور مسبب کا تعلق ہے۔ مترجم

از تجارت وخرید وفروخت وملاقات احباب وبزرگان
وتحصیل کمال وسیر وتماشا وغیرہ متفرع بتواں شد۔ مگر
در اکثر یکے ازیں بمیاں شد نہ ہمہ۔ آرے در بعض افراد بطور
شذوذ اینہمہ یا اکثر ازیں مجتمع میگردند۔ ہمچنیں در صوم
وصلوٰۃ وحج وزکوٰۃ اغراض کثیرہ از ابتغاء مرضاۃ اللہ
ودخول جنت ونجات از نار وقرۃ عین ولذت قلب و
حصول برکات واندفاع بلیات وحصول عزت در چشم
مردم وانتہاء از فحشاء ومنکر وغیرہ آثار ماثورۃ متوقع
است۔ مگر نہ در ہر جا ہمہ ایں اغراض بحصول می انجامد
بلکہ کسیکہ ایں را مطمح نظر ساختہ ایں وکسیکہ آنرا مقصود
خود پنداشتہ آں حاصل میشود ہاں گاہ بیگاہ اینہمہ وا اکثر
ازیں نقد وقت میگردد خصوصاً کسیکہ نظر بر رضا خدا
داشتہ کہ اغراض باقیہ بطفیل ایں دولت عالیہ چناں
می آیند کہ طالب گندم راپس از تخم ریزی کاہ ہم بدست
می افتد۔

کاموں میں تمام ثمرات یا اکثر جمع ہو جاتے ہیں اسی
طرح دینی افعال میں تمام فوائد ومنافع اور اغراض کسی
ایک جگہ میں جمع ہو جاتے ہیں مثلاً دہلی جانے میں جس
طرح کہ بہت سے اغراض مثلاً تجارت خرید وفروخت
اور بزرگوں اور دوستوں سے ملاقات، کمال حاصل
کرنا اور سیر وتفریح وغیرہ حاصل ہو سکتے ہیں لیکن اکثر
مواقع میں ان فوائد میں سے کوئی ایک فائدہ حاصل
ہوتا ہے نہ کہ تمام۔ ہاں بعض افراد میں نادر طور پر یہ
تمام فوائد یا ان میں سے اکثر جمع ہو جاتے ہیں اسی
طرح روزہ اور نماز، حج اور زکوٰۃ میں بہت سے منافع
مثلاً اللہ کی خوشنودیاں حاصل کرنا، جنت میں داخل
ہونا، جہنم سے نجات پانا، آنکھوں کو ٹھنڈک اور دلوں
کو لذت، برکتوں کا حصول، بلیات سے حفاظت،
لوگوں کی نظروں میں عزت، بے حیائی اور بدکاری سے
پرہیز کے سبب احادیث میں خبر دیئے گئے امور کی توقع
ہے لیکن ہر دینی معاملے میں یہ فوائد حاصل نہیں ہوتے بلکہ جو شخص اس ایک چیز کو اپنا مرکز امید
بناتا ہے اس کو یہ اور جو شخص کسی اور چیز کو اپنا مقصد خیال کئے ہوئے ہے اس کو وہ حاصل ہو
جاتی ہے۔ ہاں کبھی کبھی یہ سب چیزیں اور یا ان میں سے اکثر بیک وقت نقد مل جاتی ہیں بالخصوص
جو شخص خدا تعالیٰ کی رضا پر ایسا بھروسہ رکھتا ہو کہ باقی تمام تمنائیں اس توکل کی بڑی دولت کے صدقے
میں اس طرح پوری ہوتی ہیں کہ گندم کے خواہشمند کو تخم ریزی کے بعد گندم کے ساتھ بھوسا بھی مل
جاتا ہے

بالجملہ ہر فعلی بہر اغراض مقرر کردہ اند کہ از آں
فعل توقع آں اغراض تواں داشت نہ غیر آں۔ از
آب رفع حرارت ودفع تشنگی امید باید داشت
نہ سوختن وپختن۔ واز آتش سوختن وپختن چشم باید

الحاصل قدرت نے ہر ایک کام متعدد مقاصد کے لئے
مقرر کیا ہے کہ اس کام کے کرنے سے ان مقاصد
کی توقع رکھ سکتے ہیں نہ اسکے سوا کی (مثلاً) پانی سے گرمی
اور پیاس دور کرنے کی امید رکھنی چاہیئے نہ کہ جلانے اور

داشت نہ تبرید و سیرابی۔ باز از اغراض مقررہ ہر فعل ہر غرضیکہ مطمح نظر باشد ہماں بدست افتد اگر دیگر ہم آید اتفاقی است یا بالتبع۔ وقتیکہ فقط سوختن کاہی یا ہیزمی منظور نظر دارند آنوقت از پخت و پز طعام حسابی نتواں گرفت و زمانیکہ پختن طعام مقصود می بود آنزماں از سوختہ شدن کاہی معین یا ہیزمی معلوم نباید پرسید۔ ہمچنیں در صوم و صلوٰۃ و دیگر عبارات تصور باید فرمود۔ و سر

پکانے کی اور آگ سے کسی چیز کو جلانے اور کھانا پکانے کی امید رکھنی چاہیئے نہ کہ ٹھنڈک پہنچانے اور پیاس بجھانے کی۔ پھر ہر فعل سے مقررہ مقاصد میں سے وہی مقصد جو کہ پیش نظر ہوتا ہے حاصل ہوتا ہے اور اگر کوئی اور مقصد بھی حاصل ہو جائے تو یہ اتفاقی بات ہے یا ضمن میں حاصل ہوگیا۔ جب پھوس یا جلانے کی لکڑی کو فقط جلانا ہی پیش نظر ہو تو اس وقت کھانا پکانے کا حساب نہیں کرتے اور جب کھانا پکانا اصل مقصد ہو تو اس وقت صرف کسی معین پھوس یا لکڑی کے جل جانے کا حساب نہیں پوچھا جانا چاہیئے۔ اسی طرح روزے، نماز اور دوسری عبادتوں میں بھی حقیقت کا تصور کرنا چاہیے اور ۔

و انما لکل امرئ ما نوی (حدیث)

باید دریافت

ازیں تقریر دو سخن بدست افتادہ باشد یکی آنکہ ہر فعل را غرضی یا اغراضی است کہ آں فعل وسیلہ حصول آنست۔ و در میان آں فعل و آں اغراض ہمچناں مباینت و مغائرت است کہ در نیت و فعل۔

دوم آنکہ از حصر

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ وَ اِنَّمَا لِکُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوٰی

مقصود نفی اغراض غیر منویہ و نفی اعتبار آں است نہ نفی آثار افعال کہ ازیں بحث ایں کلام کنارہ میرود۔ باقی ضرورت و بداہت تحقق آں خود از کلام سابق دریافتی۔ ازیں دو سخن جواب عدم اعتبار نیت ہم در نکاح و طلاق و عتاق دریافتہ باشی۔

وَ اِنَّمَا لِکُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوٰی (حدیث)

کا بھید معلوم کرنا چاہیئے۔

اس تقریر سے دو باتیں معلوم ہوں گی۔ ایک تو یہ کہ ہر کام کی کوئی ایک یا کئی غرضیں وابستہ ہوتی ہیں کہ وہ کام ان مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے اور اس فعل اور ان اغراض کے درمیان اس طرح کی ضد اور غیریت ہے جیسی کہ نیت اور فعل میں۔

دوسرے بات یہ معلوم ہوئی کہ

انما الاعمال اور انما لکل امرئ ما نوی

سے ان امور کی نفی مقصود ہے جن کی نیت نہیں کی گئی اور ان کاموں کا اعتبار نہ کرنا ہے نہ کہ افعال کے نتائج کا انکار کیونکہ اس بحث سے ہماری بات علیحدہ ہو کر گزرتی ہے۔ باقی اس فعل کے واقع ہونے کی بداہت اور ضرورت خود سابق بیان سے تم نے معلوم کر لی ہوگی۔

ان دونوں باتوں سے نیت[1] کا نکاح، طلاق اور عتاق میں عدم اعتبار کا جواب بھی تم نے معلوم کر لیا ہوگا۔

شرح معما شرح ایں معما ایں است کہ نکاح و طلاق و عتاق بہر جد و ہزل موضوع نشدہ اند۔ نتواں گفت کہ ایں امور بہر ایں دو غرض مقرر ساختہ اند۔ گاہی ایں را مطمح نظر میدارند و زمانی ایں را مقصود دل می پندارند۔ حاشا و کلا۔ چہ ایں امر مستلزم تحقق امور ثلاثہ در ہر دو صورت است و اینجا در صورت ہزل تحقق آں ہمچناں معلوم است کہ تحقق آں در صورت جد باقی۔ ایں ارشاد کہ

اجمال کی شرح اس معمے کا حل یہ ہے کہ نکاح طلاق اور غلام کو آزاد کرنا سنجیدگی[2] اور مذاق کے لئے وضع نہیں کئے گئے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ امور (نکاح طلاق وغیرہ) ان دو مقاصد جد و ہزل کے لئے مقرر کئے ہیں کبھی اس کو مطمح نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت اس کو دل کا مقصد خیال کرتے ہیں حاشا و کلا۔ کیونکہ یہ امر (نکاح، طلاق اور عتاق) تینوں امور یعنی مذاق اور متانت دونوں صورتوں میں ضروری طور پر واقع ہو جاتے ہیں اور یہاں[3] مذاق کی صورت میں ان امور کا تحقق ہونا اسی طرح معلوم ہے جس طرح اس کا متانت کی صورت میں باقی رہنا۔ باقی یہ ارشاد کہ

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ

"تین چیزیں[4] (نکاح، طلاق اور عتاق) ایسی ہیں کہ متانت میں اور ہزل میں واقع ہو جاتی ہیں۔"

منافی ایں ادعا نیست بلکہ موید آں است۔ چہ غرض ایں است کہ ہر چند تحقق امور ثلثہ در جد و عدم تحقق آں

اس دعوے کے منافی نہیں ہے بلکہ اس دعوے کی تاکید کرتا ہے کیونکہ غرض تو یہ ہے کہ ہر چند تینوں امور کا تحقق

---

[1] یعنی نکاح، طلاق، غلام کو آزاد کرنے کی دل میں نیت نہ بھی ہو لیکن زبان سے قبول کر لینے طلاق دیدینے اور غلام آزاد کر دینے سے نکاح، طلاق اور آزادی ہو جائے گی۔ مترجم

[2] مطلب یہ ہے کہ خواہ سنجیدگی میں اور خواہ مذاق میں نکاح قبول کرلے یا طلاق دیگا یا غلام کو آزاد کریگا تو ان امور کا وقوع ہو جائیگا۔ مترجم

[3] اینجا سے مراد انما الاعمال بالنیات ہے یعنی اگر نیت نہیں ہے بلکہ صرف مذاق مقصود ہے تو وہ عمل متحقق نہیں ہوگا۔ مترجم

[4] پوری حدیث مع سند یہ ہے عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ثلث جدھن جد و ہزلھن جد النکاح والطلاق والعتاق۔ لیکن بعض روایات میں جیسا کہ ابوداؤد و ترمذی میں ہیں نکاح طلاق اور الرجعۃ کے الفاظ ہیں۔ یعنی یہ تینوں امور یعنی مذاق اور متانت و سنجیدگی دونوں صورتوں میں واقع ہو جاتے ہیں بخلاف بیع و شرا کے کہ وہ مذاق میں منعقد نہیں ہوتی۔ مترجم

در صورت ہزل چنانکہ عقل برآں شاہد است مسلم۔
اما جد و ہزل از امور قلبی است و موضع از مواضع
التہم است۔ چہ منافع و مضار کثیرہ جانبین بداں
مربوط و باینطرف اصل موضوع کہ کلام و معنی مطابقی
آں ہمیں جد است۔

نظر بریں مصلحت دیوان قضا آں است کہ
کلام را بر اصل معنی حمل کنند۔ ورنہ اندیشہ ہا است،
ہر کہ مضرتی خواہد دید بحیلہ ہزل از گفتہ خود رو خواہد
یافت و ایں طرف فقط بگفتہ یکی از متخاصمین بی بینہ
و شاہد دیگر را ملزم خواہند نمود و در عالم فساد ہای فراواں
از حلت و حرمت و ظلم و ستم و استہزاء آیات اللہ
ظہور خواہند کرد و در صورت تکذیب مدعی ہزل نیز
اگرچہ ازیں قسم فسادات قدری رو دہد اما نہ چنداں
بلکہ در صورت اعلان ایں اشتہار عام نوبت ہزل نخواہد
آمد تا نوبت بفساد رسد۔ ہر کس را فکر انجام در
آغاز خواہد بود۔

ہونا تسلیم ہے جیسا کہ عقل اس کی شہادت دیتی ہے مگر
[illegible] اور مذاق قلبی [illegible]
[illegible] مواضع [illegible]
کے مواضع میں سے ہیں کیونکہ دونوں جانبوں کے بہت
سے منافع اور نقصانات اس سے وابستہ ہیں اور اس
طرف کلام کا اصل مقصد اور اسکے پورے معنی یہی جد ہیں
اس پر نظر رکھتے ہوئے محکمۂ قضا کی مصلحت یہی
ہے کہ کلام کو اصل معنی پر محمول کریں ورنہ بہت سے
اندیشے ظاہر ہوں گے جو شخص نقصان دیکھے گا وہ دل
لگی کا بہانہ کر کے نکاح وغیرہ سے منہ پھیریگا اور دوسری
بات یہ کہ صرف مدعی اور مدعا علیہ میں سے کسی ایک کے
کہنے پر گواہ کے بغیر دوسرے کو ملزم ظاہر کریں گے اور
دنیا میں بہت سے فساد حلال اور حرام ہونے اور ظلم و ستم
اور اللہ کی آیات کے ساتھ مذاق کے ظہور پذیر ہوں گے
اور مدعی ہزل کی تکذیب کی صورت میں بھی اگرچہ اس قسم
کے تھوڑے بہت فسادات نمودار ہوں گے لیکن زیادہ نہیں
بلکہ اس اشتہار عام کے اعلان کی صورت میں ہزل کی نوبت
ہی نہ آئے گی کجا فساد کی نوبت پہنچے۔ ہر شخص کو آغاز ہی میں انجام کی فکر دامن گیر ہو جائیگی۔

الغرض دریں چنیں مواضع اگر نوبت داد
و فریاد خواہد رسید قاضی دیں ایں عقود را نافذ خواہد
گردانید از ینجا صحت مسئلہ نفوذ قضاء قاضی ظاہراً
و باطناً ہم دریافتہ باشی۔ یا آنکہ نکاح گو نبود اما آثار

غرض یہ ہے کہ ان جیسے مواقع میں اگر داد و فریاد
کی نوبت پہنچے گی تو دین کے قاضی صاحب ان معاملات
کو نافذ کر دیں گے اور اسی مقام سے تمہیں اس مسئلے
کی صحت بھی معلوم ہو گئی ہو گی کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً و باطناً

لہ یعنی دنیا والوں کی طرف سے ایسے مواقع میں تہمتیں تراشی جا سکتی ہیں۔ وہ کسی کی زبان نہیں پکڑی جا سکتی چنانچہ حدیث میں
اسی لیئے فرمایا گیا ہے اِتَّقُوا مِنْ مَوَاضِعِ التُّهَمِ یعنی تہمت کے مواضع سے احتیاط کرو۔ مترجم

نکاح ہمہ متفرع خواہند شد و دریں قدر نہ باعتبار نقل

خدشہ است نہ باعتبار عقل۔ اگر بوجہ غیم رویت ہلال

بست و نہم اتفاق نہ افتد ناچار تکمیل ثلثین لازم خواہد

آمد و برکات عید الفطر و عید الاضحیٰ ہمہ بحساب رویت

سی ام نازل خواہند فرمود اگرچہ در واقع یکم شوال و دہم

ذی الحجہ یک روز پیشتر بود۔ باقی باعتبار عقل در عموم

آثار از مؤثر و عموم لوازم از ملزوم ہیچ کلامی نیست۔

نافذ ہوتا ہے یا یہ کہ نکاح اگرچہ نہ ہوگا لیکن نکاح کے آثار

تمام کے تمام متفرع ہوں گے اور اتنی سی بات میں نہ تو نقل

کے اعتبار سے کوئی حرج ہے نہ عقل کے اعتبار سے۔ اگر ابر کی وجہ

سے انتیس کو چاند نہ دیکھا گیا تو مجبوراً تیس روزے مکمل کرنے

لازم ہوں گے اور عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی برکتیں تیس کے

چاند کے حساب سے نازل ہوں گی۔ اگرچہ واقع میں یکم شوال اور

دسویں ذوالحجہ ایک روز پہلے ہو جائے۔ باقی عقل کے اعتبار سے

مؤثر[1] سے آثار کے عموم اور ملزوم[2] سے لوازم کے عموم میں کوئی

کلام نہیں ہے۔

بالجملہ اینجا ہنوز کلام در تحقق ایں عقود است نہ آنکہ

عقود مذکورہ بی نیت تحقق شدند۔ و اگر متحقق شدند باز ہم

زیادہ ازیں چیست کہ امری از امور خارجیہ یا آثار خود بی

نیت متحقق شد نہ آنکہ نیت بود و اثر او ظاہر نشد و مادر

پی ضرورت تحقق آثار نیت و اعتبار آں مستیم نہ آنکہ ہر فعلی

را بہر تحقق و وجود نیت بکار است، ہزارہا افعال اضطراری

از ہر کس بوجود می آیند و در ہزارہا افعال اختیاری خطا

و نسیان اتفاق می افتد۔ بالجملہ نہ از حدیث

الحاصل اس مقام پر ابھی تک ان عقود (یعنی نکاح،

طلاق وغیرہما) کے واقع ہونے کے بارے میں کلام ہے

نہ یہ کہ مذکورہ عقود نیت کے بغیر متحقق ہو گئے اور اگر متحقق

ہو گئے تو پھر بھی اس سے زیادہ کیا ہے کہ امور خارجیہ میں

سے ایک امر یا خود آثار نیت کے بغیر متحقق ہو گئے نہ یہ کہ

نیت تھی اور اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا۔ درانحالیکہ ہم نیت

اور اس کے معتبر ہونے کے آثار کے واقع ہونے کی ضرورت

کے درپے ہیں نہ یہ کہ ہر فعل کے پائے جانے اور واقع ہونے

کے لئے نیت درکار ہے۔ ہزارہا کام بے اختیاری میں ہر شخص سے وجود میں آتے ہیں اور ہزارہا اختیاری

کاموں میں بھول چوک کا اتفاق ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ نہ تو حدیث

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ (حدیث)

عدم اعتبار و عدم تحقق آثار افعال ثابت است

و نہ از حدیث

انما الاعمال

سے افعال کے اثرات کا متحقق نہ ہونا اور معتبر نہ ہونا

ثابت ہے اور نہ حدیث

---

[1] مثلاً آگ مؤثر ہے اور اس کے آثار کھانا پکانا، پانی گرم کرنا وغیرہ عام ہیں۔ مترجم

[2] مثلاً آگ ملزوم اور پانی گرم کرنا، حرارت حاصل کرنا آگ کے لوازمات میں سے ہیں۔ مترجم

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ (حدیث)

عدم اعتبار دست و آثار آں معلوم - آں نیز چیزی دگر ست

و ایں چیزے دگر۔

تمہید ششم ششم اینکہ نسخ احکام خداوندی اگر از بشر ممکن نیست بجا است مگر تغیر

آں بشہادت شواہد نقلیہ و عقلیہ از نبی و ہم امتی و ہم متقدم و ہم متاخر جائز است۔ چہ در تغیر اثبات آں است نہ ابطال آں۔ تا بوجہ تفاوت واجب و ممکن بایں درجہ کہ دانی استحالہ دراں نظر آید یا استبعادی پیدا شود۔ آری تعین یکے از محتملات متساویہ کہ باعتبار قرآئن و شواہد یکی را بر دیگر مزیتی یا مشرفی نباشد سوای نبی از کس دیگر ممکن نیست کہ ایں امر پس از اطلاع مراد خداوندی مقصود است و میدانی کہ شناختن مافی الضمیر خداوندی جز انبیاء کار دگر نیست۔ چنانچہ فرمودہ اند۔

ثلث جد هن جد و هزلهن جد

سے نیت اور اس کے آثار کا معتبر نہ ہونا سمجھا جاتا ہے وہ اور چیز ہے اور یہ اور چیز

چھٹا مقدمہ چھٹی بات یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کے احکام کو منسوخ کر دینا اگر بشر سے ممکن

نہیں ہے تو درست ہے مگر اس کی تغیر نقلیہ اور عقلیہ دلائل کی شہادت کے ساتھ نبی اور نیز امت سے اور اگلے اور پچھلے شخص سے جائز ہے کیونکہ تغیر میں ان احکام کا اثبات ہے نہ کہ ان کا ابطال۔ تا آنکہ واجب اور ممکن کے درمیان فرق کی وجہ سے اس درجے میں کہ تمہیں معلوم ہے اس کا محال ہونا نظر آئے یا عقل سے بعید ہونا ظاہر ہو۔ ہاں برابر کے شکوک میں سے کسی ایک شک کا متعین کرنا کہ قرائن اور دلائل کے اعتبار سے ایک کو دوسرے پر کوئی فضیلت اور شرف نہ ہو، نبی کے سوا اور کسی سے ممکن نہیں ہے کیونکہ

یہ امر خداوند تعالیٰ کی مراد کی اطلاع کے بعد مقصود ہے اور تم جانتے ہی ہو کہ خداوند تعالیٰ کے دل کی بات کو پہچاننا انبیاء کے سوا کسی اور کا کام نہیں ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ۔

و ہمیں است معنی حدیث مشہور

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْاٰنَ بِرَاْيِهٖ فَقَدْ كَفَرَ۔

(حدیث)

العرض امر یکہ رائی را دراں مدخل نباشد بلی وحی علم آں متصور نیست۔ پس کسیکہ نبی نباشد و بی واسطہ

"غیب کا جاننے والا ہے کہ اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا سوائے کسی برگزیدہ رسول کے۔"

اور یہی معنی ہیں مشہور حدیث کے کہ

جس[1] نے قرآن کی اپنی رائے سے تفسیر کی تو اس نے کفر کیا (حدیث)

العرض وہ امر کہ (انسانی) رائے کا اس میں دخل نہ ہو۔ وحی کے بغیر اس کا علم تصور میں بھی نہیں آسکتا پس

---

[1] یہ اور دوسری حدیث من فسر القرآن برایہ فلیتبوأ مقعدہ من النار۔ مترجم۔

نبی علیہ السلام در ہر چنیں امر رائے زند گویا در پردہ دعویٰ نبوت بیکند۔ اگر ایں چنیں کس را کافر گویند بجا است۔

بالجملہ بشہادت شواہد عقلیہ و نقلیہ تفسیر مجملات از متقدمین و ہم متاخرین میتواند شد۔ ایں را قیاس بر نسخ نباید کرد۔

تمہید ہفتم

ہفتم آنکہ باعتبار تقدم و تاخر زمانہ در افراد بنی آدم فرق در نور علم و قلت علم و شرف عمل و عدم آں نیست یعنی محض وصف تقدم باعث شرف در علم و عمل نتواں شد۔ ورنہ انبیاء گذشتہ در کنار عوام زمانہ سابق از خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم علیہ و علی آلہ و اصحابہ اجمعین افضل باشند و ایں طرف امثال ما و شما از اولیاء آئندہ و حضرت امام مہدی رضوان علیہم اجمعین گوئے سبقت بریم۔ نی بلکہ شرف علم بر عمدگی عقل و فہم و شرف عمل بر شستگی و چستگی ہمت ست آری از اتفاقات اکثر متقدمین را سامان ایں دو شرف میسر آمدند و متاخرین را آنقدر میسر نیامدند۔ مگر با اینہمہ فضل خدا ہنوز بر ہماں لاتناہی است۔ در ہر زمانہ یک دو فرد را چناں زیر دامن فضل خود میگیرد کہ رشک پیشیاں می گردد۔ آری ابناء روزگار بوجہ معاملات حسد انگیز و وقائع تہمت خیز کہ پیش نظر میباشند چنداں اقتداء ازشاں نمیکنند کہ بوجہ استماع محاسن متقدمین کہ معتقداں

جو شخص نبی نہ ہو اور نبی علیہ السلام کے ذریعے کے بغیر اس جیسے معاملے میں رائے زنی کرے تو وہ گویا در پردہ نبوت کا دعویٰ کرتا ہے اگر اس جیسے شخص کو کافر کہیں تو درست ہے۔

الحاصل عقلی اور نقلی دلائل کی شہادت کے ساتھ مجمل[۱] آیات کی تفسیر اگلے اور پچھلے علماء سے ہو سکتی ہے۔ اس کو نسخ پر قیاس نہیں کرنا چاہیئے۔

ساتواں مقدمہ

ساتویں بات یہ ہے کہ زمانے کے آگے اور پیچھے ہونے کے اعتبار سے بنی آدم کے افراد میں علم کی زیادتی اور کمی اور عمل کی بزرگی اور اس شرف کے فقدان کا فرق نہیں ہے یعنی زمانے کے اعتبار سے کسی کا پہلے ہونا علم و عمل میں شرف کا باعث نہیں ہو سکتا ورنہ گذشتہ انبیاء تو درکنار اگلے زمانے کے عوام خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم و علی آلہ اصحابہ اجمعین سے افضل ٹھہریں گے اور اس طرف ہم اور تم جیسے آئندہ کے اولیاء اور حضرت امام مہدی رضوان اللہ علیہم اجمعین پر سبقت لے جائیں گے۔ نہیں بلکہ علم کی بزرگی عقل و فہم کی عمدگی اور عمل کا شرف، ہمت کی چستی اور شستگی پر ہے ہاں اتفاقات سے اکثر متقدمین کو ان دونوں عزتوں کے سامان میسر آئے اور متاخرین کو وہ سامان حاصل نہ ہوئے مگر ان سب کے باوجود، خداوند تعالیٰ کا فضل ابھی تک اسی طرح بے انتہا ہے۔ ہر زمانے میں ایک دو آدمیوں کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل کے دامن لے لیتا ہے کہ متقدمین کے لئے وہ شخص[۲]

---

[۱] مجمل وہ آیات ہوتی ہیں جن کے معنی واضح نہ ہوں۔ مترجم

[۲] انہی لوگوں میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ ہیں کہ اگرچہ تیرہ سو سال بعد پیدا ہوئے لیکن کتنے ہی متقدمین علماء سے علم میں افضل ہیں۔ مترجم

روایت کردہ اند و عدم استماع مساوی اوشاں کہ اسباب روایت آں اکثر مفقود میگردند متقدمین را اقتداء میکنند لیکن آنانکہ فہم حقیقت شناس دارند از تقدم و تاخر زمانہ قطع نظر بر اقوال و افعال ہر کس راجداگانہ نظر انداختہ فرق مراتب میکنند۔ واز ینجاست آنچہ گفتہ اند۔

قابل رشک بن جاتا ہے۔ ہاں زمانے والے حسد انگیز معاملات اور تہمت لگانے والے واقعات کی وجہ سے کہ انکے پیش نظر ہوتے ہیں۔ زیادہ کچھ ان کے پیچھے نہیں چلتے ہیں کہ اگلے لوگوں کی خوبیاں سننے کی وجہ سے جو کہ متقدمین نے روایت کی ہیں اور انکے مقابلے میں دوسروں کی خوبیاں نہ سننے کی وجہ سے کہ انکی خوبیوں کی روایت کے اسباب اکثر مفقود ہو جاتے ہیں متقدمین کی اقتداء کرتے ہیں لیکن جو لوگ حقیقت شناس سمجھ رکھتے ہیں، زمانہ کے آگے پیچھے ہونے سے قطع نظر ہر (قابل) شخص کے افعال اور اقوال پر جداگانہ نظر ڈال کر مرتبوں کا فرق کرتے ہیں اور یہیں سے وہ بات نکلی ہے کہ کہی ہے۔

يُعْرَفُ الرِّجَالُ بِالْمَقَالِ، وَلَا يُعْرَفُ الْمَقَالُ بِالرِّجَالِ (مقولہ عرب)

"آدمی گفتگو سے پہچانے جاتے ہیں اور گفتگو آدمیوں سے نہیں پہچانی جاتی۔"

تمہید ہشتم

ہشتم آنکہ آنانکہ فہم ثاقب دارند یا دیدۂ بصیرت اوشاں کشادہ اند اقوال شاں اگرچہ در بادی النظر باہم متخالف بنظر آیند مگر اکثر ہمیں است کہ باہم متوافق و متحد المعنی میباشند۔ آری بوجہ قصور فہم ناظران اختلاف پیدا میگردد۔ الغرض (ع)

قلندر ہرچہ گوید دیدہ گوید

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نیز فرمودہ اند۔

آٹھواں مقدمہ

آٹھویں بات یہ ہے کہ جو لوگ روشن فہم کے مالک ہیں یا اللہ نے انکی عقل کی آنکھ کھول دی ہے۔ ان کی (بعض) باتیں اگرچہ ظاہر نظر میں آپس میں ایک دوسری کے خلاف دکھائی دیتی ہیں مگر اکثر یہی ہے کہ وہ باتیں باہم ایک دوسری کے موافق اور معنی میں متحد ہوتی ہیں۔ ہاں دیکھنے والوں کی فہم کی کوتاہی کے باعث ان میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ الغرض (ع)

قلندر[1] جو کچھ کہتا ہے دیکھ کر کہتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ارشاد فرمایا ہے۔

---

[1] قلندر صوفیاء کا ایک فرقہ ہے جو ذات خداوندی میں محو یا ہوا رہتا ہے اور مست رہتا ہے۔ یہ لوگ شریعت کے بظاہر زیادہ پابند نہیں ہوتے نماز بھی نہیں پڑھتے ایک قسم کے دیوانے ہوتے ہیں جیسے بوعلی قلندر پانی پتی۔ حضرت نظام الدین اولیاء کے خلیفہ تھے۔ بہت بڑے عالم تھے۔

اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ○

جائے غور است۔ آنانکہ بوسیلۂ نور آفتاب ودیگر سیارے منورہ می نگرند ادراکات ایشاں ہمہ الا ماشاء اللہ صحیح باشند ومتوافق۔ وآنانکہ نور خداوندی سرمایہ ادراک ایشاں بود درہ غلط کنند ومخالف یکدگر باشند۔ اندریں صورت دریں چنیں کساں تخالف چگونہ باشد۔ آری اگر خلاف مفروض نقصان درفہم یا کدورت در دیدۂ بصیرت باشد چہ عجب۔

"مومن کی فراست سے محتاط رہو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔" حدیث

(یہ حدیث) جائے غور ہے۔ جو لوگ آفتاب اور دوسری روشن چیزوں کے نور کے ذریعہ دیکھتے ہیں انکے تمام ادراکات الا ماشاء اللہ صحیح اور ایک دوسرے کے موافق ہوتے ہیں اور جن کے ادراک کا سرمایہ نور خداوندی ہوتا ہے وہ غلط راہ پر چل پڑتے ہیں اور ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ان جیسے لوگوں میں مخالفت کس طرح ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر خلاف مفروض فہم میں کوتاہی یا عقل کی نگاہ میں کوئی کدورت ہو تو (پھر) کیا عجب ہے (کہ مخالفت ہو)

الغرض چنانکہ در ادراکات دیدۂ سر حول و گرد وغبار و، دیگر اسباب معروفہ معلومہ کہ بس قلیل الوجود اند موجب غلط کاری میشوند ہمچنیں در ادراکات دیدۂ بصیرت وہم وخیال والف وعادت وغیرہ اسباب واحوال مشہورہ باعث غلط کاری وکج بینی میگردند لیکن پیدا است کہ دریں چنیں افراد ایں امور از عوارض مفارقہ قلیل الوجود وعلم اند۔ نہ از عوارض لازمہ یا کثیر الوجود تا احتمال صحت مغلوب شود۔ و ہرچہ در بادی النظر آید آنرا اصل قرار دادہ در پی توفیق نشوند۔ بلکہ بوجہ مذکورہ ضرور است کہ ہمچو قاصراں در اقوال بزرگاں تا مقدور توافق وتطابق جویند۔ ہاں اگر ناچار آیند باز ہرچہ بدلائل نظر آید آں را اختیار فرمایند۔

الغرض جیسا کہ سر کی آنکھ کے ادراکات میں بھینگا پن (بھینگائی) اور گرد وغبار اور دوسرے مشہور اور معلوم اسباب جو کہ کم ہی ہوتے ہیں۔ غلط کاری کا موجب بنتے ہیں ای طرح عقل کی آنکھ کے ادراکات میں وہم وخیال اور خصلت وعادت وغیرہ اسباب اور مشہور حالات غلط کاری اور کج بینی کا باعث ہو جاتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ان جیسے افراد میں یہ امور علم کے قلیل الوجود عوارض میں سے ہیں نہ کہ عوارض لازمہ یا کثیر الوجود میں سے تا آنکہ صحت کا احتمال مغلوب ہو جائے اور جو کچھ ظاہری نظر میں آئے اس کو اصل قرار دیکر موافقت پیدا کرنے میں کوشش نہ کریں بلکہ مذکورہ وجہ کے باعث ضروری ہے کہ کوتاہ نظر لوگوں کی مانند بزرگوں کے اقوال میں حتی المقدور موافقت اور مطابقت تلاش کریں۔ ہاں اگر لاچار ہو جائیں تو پھر جو چیز دلائل سے نظر آئے اس کو اختیار کر لیں۔

تمہید نہم نہم آنکہ شئ واحد باعتبار اوصاف

نواں مقدمہ نویں بات یہ ہے کہ ایک چیز بابت

کثیر کہ غلط شامل برین متوارد. شد بتواند حرام
یا حلال شد مثل حیوانات ماکول اللحم بشہادت
آیت

حرمت علیکم المیتة والدم ولحم
الخنزیر وما اہل لغیر الله به والمنخنقة
والموقوذة والمتردیة والنطیحة
وما اکل السبع الا ما ذکیتم وما ذبح
علی النصب وان تستقسموا بالازلام

اسباب کثیرہ حرام میگردند واگر اسباب مذکورہ
فی تاثیر جمع بدل نوع باسہ نوع میگردند باری در حق
حرمت اموات واہلال لغیر الله وذبح علی النصب
کل نصب ... حرمت ... غصب یا جلالہ لو ... مسلم
است ... عباس ... نول ... خمر ... وغیرہ

سے وصفات کے اعتبار سے کہ بدل بدل کر یہ موثر
ہوتے ہیں جو سبب ہے کہ وہ چیز حرام یا حلال ہو جائے
علاوہ حیوانات جن کا گوشت کھایا جاتا ہے آیت ذیل
کی دلیل کے باعث کہ

"حرام[1] کیا گیا ہے تم پر مردہ جانور اور خون اور خنزیر
کا گوشت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو اور گلا گھٹ
کر مرا ہوا اور چوٹ سے اور گر کر مرا ہو اور سینگ سے
مارا اور جس کو درندوں نے کھایا ہو مگر جس کو تم نے ذبح
کیا اور وہ جانور جو بتوں کے تھان پر ذبح کیا گیا ہو اور یہ کہ
قسمت کا حال معلوم کرو تیروں کے ذریعے[2]

بہت سے اسباب کی وجہ سے مذکورہ بالا جانور حرام ہو جاتے
ہیں اور اگرچہ یہ تمام مذکورہ اسباب انہی تین قسموں کی طرف لوٹ
جاتے ہیں تاہم موت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے اور تھانوں
پر ذبح کئے گئے جانوروں کے بارے میں کوئی اختلاف
میں کوئی شبہ نہیں ہے نیز کسی کا حلال جانور غصب[3] یا جلالہ

---

[1] ... آیت کوئی غلطی میں موجود ہے مترجم

[2] تیروں کے ذریعے قسمت کا حال ... ان کے ذریعے معلوم کرنا بھی حرام ہے کفار مکہ نے خانہ کعبہ میں قریش کے سب سے بڑے بت ہبل کے پاس تیر رکھے ہوئے تھے ... ان میں سے ایک پر لکھا تھا ... کسی پر نہ ... تو جس کام کے کرنے میں تردد ہوتا تھا تیر کو نکالتے ... اگر ... نکل آتا تو کر لیتے تھے اور اگر ... منع کیا اس کام کو کرتے تھے تفسیر علامہ شبیر احمد عثمانی حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے اور بعض نے وان تستقسموا بالازلام کا ترجمہ یہ کیا ہے ... تقسیم کرو جوئے کے تیروں سے یعنی زمانہ جاہلیت میں ذبح کئے ہوئے جانور کا گوشت تقسیم کرنے میں جو تیر استعمال ہوتے تھے اور وہ بھی جوئے کی صورت تھی علامہ عثمانی مترجم

[3] اگر کوئی کسی کی مرغی چھین کر کھائے تو یہ غصب کی گئی مرغی حرام ہے اور اسی طرح جلالہ (جو گندگی کھائے) مرغی یا گائے وغیرہ اگر ... ان کی اکثر غذا گندگی ہو تو ان کا بھی کھانا حرام ہے۔ ہاں اگر تین دن بند کر کے پھر ذبح کیا جائے تو جائز ہے مترجم

اشیاء نجسہ گوشت ماکول اللحم اگر پختہ شود آلوقت ہم در حرمت تامل نباشد۔

ہونے کی وجہ سے حرمت کا آجانا مسلم ہے۔ علی ہذا القیاس پیشاب، پاخانہ، شراب وغیرہ نجس اشیاء میں حلال جانوروں کا گوشت پکایا جائے تو اس وقت بھی اس گوشت کی حرمت میں تامل نہ ہوگا

تمہید دہم

دہم آنکہ در اوصاف ماضیہ و ہم اوصاف آتیہ یا اوصاف آتیہ موصوف را تعبیر میکنند و این تعبیر نہ تنہا در عرف ما است محاورات قرآن و حدیث نیز شریک این عرف اند و بر جواز این چنین استعمالات گواہ۔ اطلاق شرکاء بر معبودان باطلہ وقت قیامت چنانکہ میفرمایند

أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ۔

باعتبار ماضی است نہ حال و اطلاق مثوی بر جہنم در آیت

بِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ

باعتبار استقبال

دسواں مقدمہ

کبھی موصوف کو گذرے ہوئے اوصاف اور آنے والے اوصاف سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ تعبیر صرف ہمارے عرف ہی میں نہیں ہے بلکہ قرآن و حدیث کے محاورات بھی اس عرف میں شریک ہیں اور ایسے استعمالات پر گواہ ہیں جیسا کہ باطل معبودوں پر قیامت کے وقت شرکاء کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں

"تمہارے وہ شرکاء کہاں ہیں جن کو تم اپنا شریک خیال کرتے تھے"

یہی شرکاء ماضی کے اعتبار سے ہے نہ کہ حال کے اعتبار سے اور لفظ مثوی کا اطلاق جہنم پر اس آیت

"برا ٹھکانا ہے متکبرین کا"

استقبال کے اعتبار سے ہے

تمہید یازدہم

یازدہم آنکہ در استطراد ذکر معتاد متاخرین است بہ متقدمین نیز ہم صرف اوشان اند بلکہ متقدمین بسیار خوش کلام جناب باری تعالیٰ و کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم باونی مناسبت از حیثی بحثی انتقال میفرمایند

گیارہواں مقدمہ

گیارہواں مقدمہ یہ ہے کہ استطرادی ذکر متاخرین علماء کی عادت ہے مگر متقدمین بھی استطرادی ذکر میں متاخرین کے شریک ہیں متقدمین اپنے ہاں اللہ تعالیٰ کے کلام اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے ایک بحث سے دوسری بحث میں منتقل کر دیتے ہیں

بر سر مطلب: یعنی این تمہیدات یازدہ گانہ

بر سر مطلب: اب ان گیارہ مقدمات کے بعد

ممہد شدند اکنوں بر سر مطلب می آئیم۔

مدعائے اصل بشنوید لفظ ما در مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ از الفاظ عموم است و اگر بالفرض آنرا موصوفہ گردانید و موصولہ نگیرند باز ہم بوجہ وقوع در سیاق نفی عام خواہد گردید۔ چہ در ایجاب و سلب اعتبار معنی است نہ الفاظ و ظاہر است کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ تا مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ کہ در جائی دیگر از قرآن شریف وارد است در مفاد برابر است اگر باشد فرق عموم و خصوص باشد۔ الغرض در آیت

طور پر بیان ہو گئے تو اب ہم اصل مطلب کی طرف آتے ہیں۔

اصل مدعا سنئے آیت مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں ما کا لفظ عام الفاظ میں سے ہے (یعنی ہر وہ جانور کے معنی میں) اور اگر فرض کر لو اس کو ہم موصوفہ کہیں (یعنی ایسا جانور) اور موصولہ نہ مانیں تو پھر بھی نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے ما عام ہو جائے گا کیونکہ اثبات و نفی میں معانی کا اعتبار ہے نہ کہ الفاظ کا۔ اور ظاہر ہے کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ تا مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اور لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ کہ قرآن شریف میں دوسری جگہ آیا ہے دونوں آیت حکم حرمت میں برابر ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف عام اور خاص کا فرق ہے (پہلی آیت عام اور دوسری خاص ہے) الغرض اس آیت میں

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ دو احتمال است

یکی آنکہ مقصود منع از خوردن ذبائح نام بتان است و از عدم ذکر اسم اللہ عدم ذکر نام خدا باعتقاد عدم استحقاق خداوندی در آں ذبیحہ و استحقاق بتان و شرکت اوشاں در الوہیت و آثار مقتضیات آں۔ تا آنکہ از عبادات حصہ برائے اوشاں جدا کردند سجدہ کردند و نذرہا نمودند۔ ذبائح بنام اوشاں گردن زدند۔ اندریں صورت ایں ذکر نہ کردن از قبیل آں ذکر نکردن

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ میں دو احتمال ہیں

۱۔ ایک تو یہ کہ بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے جانوروں کے کھانے سے منع کرنا مقصود ہے اور اللہ کا نام نہ لینے سے۔ خدا کے نام کے ذکر کا عدم اعتقاد میں، اس ذبیحہ میں خدا کے استحقاق کا نہ ہونا اور بتوں کا مستحق ہونا اور ان بتوں کا خدائی میں الوہیت کے آثار میں شریک ہونا یہاں تک کہ عبادات کا ایک حصہ ان بتوں کے لیے جدا کر دیا ان کو سجدہ کیا اور نذریں چڑھائیں۔ ان

۱؎ سورۂ مائدہ۔ مترجم

خواہد بود کہ از آیت

بتوں کے نام پر جانور ذبح کئے۔ اس صورت میں یہ اللہ

۔ کا جانور پر ذبح کے وقت نام نہ لینا اس نام نہ لینے کے قبیل سے ہوگا کہ جو آیت

لَا یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ اِلَّا قَلِیْلًا

مفہوم است چنانکہ آں ذکر نہ کردن دگر است و ایں ذکر نکردن کہ در ضعفاء مومنین است دگر ہمچنیں ترک تسمیہ خداوندی وقت ذبح کہ از مومناں موحدان بطور نسیان یا تعمد اتفاق افتد دگر باشد و آں ذکر نکردن کہ از معتقدان بتاں بوجود می آید دگر۔ بریں تقدیر ہمیں آیت کہ بظاہر مخالف مذہب امام مالک و امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ می نماید ماخذ حلت متروک التسمیہ عمداً کہ نزد ایشاں است خواہد بود

لَا یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ اِلَّا قَلِیْلًا

سے مفہوم ہے جیسا کہ وہ ذکر نہ کرنا اور ہے اور یہ ذکر نہ کرنا جو کہ ضعیف مومنوں میں ہے اور اسی طرح خدا کے نام کا ذبح کے وقت نہ لینا کہ موحد مومنوں سے بھول کر یا جان کر اتفاق ہو جائے اور بات ہے اور وہ خدا کا نام ذبیحہ پر نہ لینا جو کہ بتوں کے معتقدین سے ظہور میں آتا ہے دوسری بات ہے۔ اس تقدیر پر یہی آیت کہ بظاہر امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مخالف معلوم ہوتی ہے۔

قصداً متروک التسمیہ جانور کی حلت کا ماخذ کہ ان کے نزدیک حلال ہے ہو جائیگا۔

احتمال دوم آنکہ کلام خداوندی بر ظاہر خود بود عام است کہ نام خدا بوجہ قربان کردن بنام بتان ترک دادہ باشند یا بوجہ دیگر بریں تقدیر باز دو احتمال است۔

یکے آنکہ از عدم ذکر یاد نکردن بقصد و تعمد مراد باشد و مفاد لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ ترک اسم اللہ بود۔

دوم عدم ذکر مطلق عام است کہ بتعمد باشد یا بنسیان۔

احتمال دوم ماخذ مذہب امام احمد است علیہ الرحمۃ

دوسرا احتمال یہ ہے کہ خدا کا کلام اپنے ظاہر پر رہے عام اس سے کہ خدا کا نام بتوں کے نام پر نذر کرنے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہو یا کسی اور وجہ سے۔ اس مفروضے کی بنا پر پھر دو احتمال ہیں۔

ایک یہ کہ جانور کے ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لینے سے جان بوجھ کر یاد نہ کرنا مراد ہو اور لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ کا مقصد اللہ کے نام کا ترک کر دینا ہو۔

دوسرے مطلق اللہ کا نام نہ لینا عام اس سے کہ جان بوجھ کر ہو یا بھول چوک سے ہو۔

دوسرا[5] احتمال امام احمد ابن حنبل علیہ الرحمۃ کے

---

[5] یعنی اگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام جان کر یا بھولے سے چھوڑ دیا تو امام احمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہوگا۔ مترجم

دہمیں است ظاہر معنی و احتمال اوّل ماخذ مذہب
حنفی است و باعتبار تدبر ہمیں احتمال اقوی است
بہ نسبت احتمال اوّل شق دوم

وجہ قوتش محتاج بیان نیست. بر ہر کس و
ناکس ہویدا ست کہ صوم و صلوٰۃ و دیگر فرائض
عبادات ہم ناسی تا رفع نسیان مرفوع القلم است حکم
تسمیہ وقت ذبح مرتب فروتر ازان است۔
درین حکم چگونہ مرفوع القلم باشد

فرق این است کہ عبادات مذکورہ باشارہ

یَا اَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِی
خَلَقَكُمْ وَالَّذِینَ مِنْ قَبْلِكُمْ
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (قرآن کریم)

مطلوب بغرض نجات از نار و دیگر بلیات یا دخول
در مرتبہ تقویٰ علی اختلاف الاحتمالات بود و اینجا
یاد کردن نام مقدس بغرض حلت اکل و اباحت
خوردن چنانکہ ترک عبادات مذکورہ بوجہ سہو قادح
در حصول مطلوب و مقصود و غرض مذکور نیست۔
چنانکہ ہمہ میدانند ترک تسمیہ سہواً وقت ذبح دیگ

کے مذہب کا ماخذ ہے اور ظاہر معنی بھی یہی ہیں اور
پہلا[1] احتمال مذہب حنفی کا ماخذ ہے اور غور و فکر کے
اعتبار سے شق دوم کے پہلے احتمال کی بہ نسبت یہی
احتمال زیادہ قوی ہے۔

اس کی قوت کی وجہ محتاج بیان نہیں ہے کیونکہ
ہر کس و ناکس پر واضح ہے کہ روزے اور نماز اور
دوسری فرض عبادات میں بھی بھولنے والا بھول کے
وقت تک مرفوع القلم ہے۔ ذبح کے وقت اللہ کا نام
لینے کا حکم اس سے کئی درجہ نیچے ہے۔ اس حکم میں وہ
شخص کیوں قابل معافی نہ ہوگا۔

فرق یہ ہے کہ مذکورہ عبادات نماز روزہ وغیرہ
آیت ذیل کے اشارے کے مطابق
"اے لوگو عبادت کرو تم اپنے رب کی جس نے
تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا تاکہ تم پرہیزگار
ہو جاؤ۔ (قرآن کریم)[2]
دوزخ اور دوسری بلیات سے نجات یا تقویٰ کے
مقام میں مختلف احتمالات کی بنا پر داخل ہونا مطلوب
ہے اور اس جگہ اللہ تعالیٰ کا مقدس نام لینا کھانے
کی حلت اور اباحت کی غرض سے ایسا ہی ہے جیسا
کہ بھول کی وجہ سے روزہ اور نماز عبادتوں کا چھوٹ جانا
مطلب اور مقصد اور مذکورہ غرض کے حصول میں قادح

---

[1] یعنی اللہ کا نام ذبیحہ پر بھولے سے نہ لیا جائے تو لَمْ یُذْكَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ میں شامل نہیں وہ ذبیحہ امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ مترجم

[2] قرآن کریم پارہ اوّل رکوع ۳ سورۃ البقرۃ۔ مترجم

مقصود کہ غرض مقصود از عبادات نتوانند رسید
چگونہ قادح باشد

بالجملہ چنانکہ در

اَقِیمُوا الصَّلوٰۃَ وَاٰتُوا الزَّکوٰۃَ

در مثال آنکہ باستثناء عقلی کہ ہم نصوص نقلی براں
شاہد ست ساہی وناسی را ازیں خطابات مستثنیٰ
داشتہ اند۔ اینجا ہم ایں استثناء را کار باید فرمود
و وجہ فوتش بنسبت شق اول ہمیں است کہ معنی
مجازی والتزامی بی ضرورت داعیہ بر معنی حقیقی
ومطابقی مقدم نتواں شد وظاہر است کہ باعتبار
معنی مطابقی

مَالَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

مخصوص بذابح نام بتاں نیست ہر جانورے کہ وقت
ذبح آں نام خدا یاد نکردہ شود در

مَالَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ

داخل است۔ معہذا اگر ذکر نام خدا را شرط
نگردانند چنانکہ مقتضاء مذہب شافعی و
مالکی است آں وقت حاصل مطلب ایں باشد کہ
تزکیہ وحلت از آثار ذکر نام خدا نیست۔ بلکہ
یاد کردن در حلت و تزکیہ دخل نیست۔ تنہا
فعل ذبح [illegible] باشد درین مادہ کافی است

نہیں ہے جیسا کہ تمام جانتے ہیں کہ بھول کر وقت ذبح
بسم اللہ کا چھوٹ جانا اس مقصد میں کہ وہ عبادات کے
غرض مقصود تک نہیں پہنچ سکتی کس طرح قادح ہوگا۔
حاصل یہ کہ جیسا کہ

اَقِیمُوا الصَّلوٰۃَ وَاٰتُوا الزَّکوٰۃَ

در اس جیسی آیات میں عقلی استثناء کے ساتھ کہ نصوص
منقولہ اس پر گواہ ہیں بھولنے والے کو ان خطابات
سے مستثنیٰ رکھا ہے تو اس مقام ذبح میں بھی اس
استثناء کو کام میں لانا چاہئے اور اس کی فوت کی وجہ شق
اول کی نسبت یہی ہے کہ مجازی اور التزامی معنی کسی
ضرورت کے تقاضے کے بغیر حقیقی اور مطابقی معنی پر
مقدم نہیں ہو سکتے اور ظاہر ہے کہ مطابقی معنے کے
اعتبار سے

مَالَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے جانوروں کے ساتھ
ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر وہ جانور کہ اس کے
ذبح کے وقت اللہ کا نام یاد نہ کیا جائے۔

مَالَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ

میں داخل ہے۔ اس کے ساتھ اگر خدا کا نام لینے
کی شرط نہ لگائیں جیسا شافعیؒ اور مالکیؒ مذہب کا مقتضا
ہے (تو اس وقت) حاصل مطلب یہ ہوگا کہ ذبیح
کی پاکیزگی اور (اس کی) حلت خدا کے نام کے
ثمرات میں سے نہیں ہے بلکہ مطلب ہے کہ خدا
کو ذبح کے وقت یاد کرلے کو حلال و پاکیزہ
ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ صرف ذبح کا عمل خواہ کسی طریقے سے بھی ہو اس بارے میں کافی ہے

اندریں صورت ذکر نام خدا وقت ذبح فرض باشد یا مستحب حکمی جداگانہ باشد کہ از ترک و عدم آں در حلت و حرمت ہیچ حسابی نباشد۔ و اگر باشد بوجہ اقتران و انضمام محض تبریک باشد۔ چنانکہ در تسمیہ وقت خوردن لقمہ حلال امید داریم۔ یا در دم کنانیدن آب وغیرہ توقع می بندیم نہ آنکہ اگر نام خدا نبرد خوردنش حلال نبود لیکن چنانکہ ایں طرف ایں است در ذکر نام غیر خدا ہم اگر اثری باشد بالائی باشد کہ در صلب فعل ذبح آنرا دخل نبود اندریں صورت مثل بیع فاسد کہ امر ممنوع مجاور عقد میباشد نہ آنکہ مثل بیع باطل داخل در صلب عقد اثر ذکر نام غیر اگر می بود کراہت میبود نہ حرمت غلیظہ کہ بعد تصریح حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ بہ یمین اِنَّهٗ لَفِسْقٌ مہری براں کردہ اند۔ ایں کلام استطرادی بود کہ در بعض مطاوی تقریر انشاء اللہ تعالیٰ بکار خواہد آمد۔

اس صورت میں ذبح کے وقت خدا کے نام کا ذکر فرض ہو یا مستحب ایک علیحدہ حکم ہوگا کہ اس نام کے ترک کر دینے اور اس کے نہ لینے سے جانور کا حلال اور حرام ہونا کسی حساب میں نہیں ہے اور اگر کسی حساب میں ہے تو اللہ کے نام کے ذبیحہ کے ساتھ شامل ہو جانے سے محض برکت حاصل ہوتی ہے جیسا کہ حلال غذا کے کھانے کے وقت بسم اللہ کہنے پر ہمیں برکت کی امید ہوتی ہے یا پانی وغیرہ پر دم کرانے میں ہم توقع رکھتے ہیں نہ یہ کہ اگر خدا کا نام کوئی نہ لے تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا لیکن جیسا کہ اس طرف یہ اثر ہے خدا کے سوا کا نام لینے میں بھی اگر کچھ دخل نہیں ہوتا تو وہ بالائی ہوتا ہے کہ فعل ذبح کے اندر اس کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس صورت میں بیع فاسد[1] کی طرح جس میں عقد بیع کے ساتھ کوئی ناجائز شرط لگائی جاتی ہے نہ یہ کہ بیع باطل[2] کی مانند عین عقد میں داخل ہو غیر اللہ کے نام لینے کا اثر اگر ہوتا تو مکروہ ہوتا نہ کہ سخت حرام کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ کی وضاحت کے بعد اِنَّهٗ لَفِسْقٌ کی قسم کے ذریعہ اس پر مہر لگا دی ہے۔ یہ ضمنی کلام تھا کہ تقریر کے بعض گوشوں میں انشاء اللہ تعالیٰ کام آئے گا۔

۱؎ کسی نے بکری بیچی اور یہ شرط لگائی کہ اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ میرا ہے تو ایسی بیع فاسد کہلاتی ہے جس میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو بیع کو فاسد کر دے فاسد بیع کہلاتی ہے۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ جب تک خریدار کے قبضے میں نہ آجائے تب تک وہ خریدی ہوئی چیز اس کی ملک میں نہیں آتی اور جب قبضہ کر لیا تو ملک میں تو آگئی لیکن حلال اور طیب نہیں ہے اس لئے اسکو کھانا پینا یا کسی اور طرح کام میں لانا درست نہیں بلکہ ایسی بیع کا توڑ دینا واجب ہے دوبارہ صحیح طور پر بیع کریں۔ شامی جلد ۴ ص ۵۲

۲؎ جو بیع شرعی میں بالکل ہی غیر معتبر اور لغو ہو اور ایسا سمجھیں کہ اس نے بالکل خریدا ہی نہیں اور اس نے بیچا ہی نہیں ایسی بیع کو باطل کہتے ہیں مثلاً تالاب کی مچھلیوں کی بیع باطل ہے جب تک پکڑ کر نہ دی جائیں بیع منعقد نہیں ہوگی۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ خریدنے والا اسکا مالک نہیں ہوتا بلکہ مالک بیچنے والا ہی رہتا ہے خریدنے والے کو استعمال ناجائز ہے اور نہ کسی کو دینا جائز ہے۔ در مختار مع شامی۔

اصل مطلب ایں است کہ جملہ حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ
ہمانا بمعنی لَاتَاْکُلُوْا است۔ و آیۂ مذکورہ در مفاد
خود با آیت
لَاتَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ
دمِ مساوات میزند۔ و اگر آیت اول با آیت ثانی
متعالق نیست بلکہ ایں چیزِ دگر است و آں چیزِ دگر،
تاہم در بودن
حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ
بمعنی لَاتَاْکُلُوْا کلام نیست۔ نعم اگر ہست ہمہ سہل
ہست ورنہ ہمہ دشوار۔ بالجملہ کاریکہ لَاتَاْکُلُوْا کردہ
حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ نیز دریں آن است۔ و آنچہ بتقدیم
اسم اللہ بر علیہ حصر در یاد کردن نام خدا کردہ ازاں چہ
برآں تنہا نام غیر یا با نام خدا خواند منع فرمودہ اند۔
در

اصل مطلب یہ ہے کہ جملہ حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ ٹھیک
لَاتَاْکُلُوْا کے معنی میں ہے اور آیت مذکورہ اپنے معنی
کے اعتبار سے
لَاتَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ
کی آیت کے ساتھ برابری کا دعویٰ کرتی ہے اور اگر پہلی
آیت دوسری آیت کے ساتھ علاقہ نہیں رکھتی ہے بلکہ یہ
چیز اور ہے اور وہ اور تو پھر بھی
حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ کے
لَاتَاْکُلُوْا کے معنی میں ہونے میں شبہ نہیں ہے اگر کچھ
ہے تو سب کچھ آسان ہے۔ ورنہ سب باتیں دشوار ہیں
حاصل کلام یہ کہ جو کام لَاتَاْکُلُوْا نے کیا ہے وہی عمل
(جانور کی حرمت کا) حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ نے کیا ہے
اور اِسْمُ اللّٰہ کو علیہ سے پہلے لاکر خدا کا نام یاد کرنے
میں مسئلہ کو محصور کر کے اس ذبیحے سے کہ جس پر صرف
غیر اللہ کا نام یا اللہ کے نام کے ساتھ غیر اللہ کا نام لینا منع فرمادیا ہے چنانچہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ
بتصریح ازاں باز داشتہ اند
الحاصل ایں دو آیت کریمہ باہم متعالق اند۔
اگر فرق پیدا کنند زیادہ ازیں نتوانند کہ آیت لَاتَاْکُلُوْا
مَیْتَۃً دہم آں ذبیحہ را شامل باشد کہ اصلاً نام کسی
براں نخواندہ باشند و حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ دتنیکہ
حرمت را با
مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ
بچسپانند ازیں دو قسم خالی برنمی آید مگر ظاہر است کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ
میں تصریح کے ساتھ اس سے باز رکھا ہے
حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں آیات کریمہ ایک دوسری
کے ساتھ بغلگیر ہیں۔ اگر کوئی فرق نکالیں بھی تو اس سے
زیادہ نہیں نکال سکتے کہ آیت لَاتَاْکُلُوْا مَیْتَۃً کو
اور اس ذبیحے کو بھی شامل ہے کہ جس پر بالکل
کسی کا نام لیا ہی نہ ہوا۔ آیت حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ جس
وقت کہ حرمت کو
مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ
کے ساتھ چسپاں کریں تو ان دونوں قسموں[۱] سے خالی ہو۔

[۱] دونوں قسموں سے مراد یہ ہے کہ جس پر اللہ کا نام ۔ لیا گیا ہو اور ۔ کسی اور چیز کا اور دوسری قسم مردہ جانور ہے۔ مترجم

این رہا از عموم وخصوص صلہ برخاستہ ایجاب وسلب را اصلاً دراں مدخلت نیست تا بنام آں زنند۔ پس اگر لفظ مَآ در مَآ اُهِلَّ بِهٖ موصولہ است لاجرم عام باشد۔ و ہر چہ در صلہ باشد گرچہ در حکم نکرہ باشد عام گردد۔ چنانکہ الف لام استغراق نکرہ را عام کند۔ چنانچہ واقفان فنون عربیہ دانستہ باشند باز آں عموم ہم باعتبار انواع وافراد ذبائح باشد وہم باعتبار اوقات اہلال چہ معنی مصدری ذکر کہ در لَتَذبِیْذُ گُمْ تعبیہ فرمودہ اند بوجہ دخول آں در سیاق نفی عام گردید وافادہ حصر ذکر خدا گردانید واگر موصوفہ است وہمہ میدانند کہ نیست البتہ نظر بر مفہوم مَآ اُهِلَّ عام نتواں گفت مگر وقتیکہ در سیاق حرمت کہ بالآ تَاْكُلُوْ در مفاد خود برابر است افگندہ نظر افگندہ شود۔

آں وقت مردمان فہمیدہ را دریں قدر تامل نمیماند کہ مَا اگرچہ موصوفہ بود ونکرہ مگر بوجہ وقوع آں در سیاق نفی ہماں عموم کہ بود باز آمد۔ وچوں مَآ عام شد صفتش نیز کہ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ است عام باشد۔ چہ دَل مقتضاء اتصاف ہمیں است ودوم[2] وقوع موصوف در سیاق نفی خود مستلزم وقوع صفت در سیاق آنست چہ پیدا است کہ ہر چہ از متممات محمول ومتعلقات آں در سالبہ باشد ہمہ در سیاق آں بود۔

اسی ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ فرق صلہ کے عام اور خاص ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے ایجاب اور سلب کی اس میں بالکل مداخلت نہیں ہے تاہم اس کے نام سے نامزد کریں پس اگر مَآ اُهِلَّ بِهٖ میں مَآ موصولہ ہے تو یقیناً مَآ عام ہوگا۔ اور جو کچھ صلہ میں ہوگا اگرچہ وہ نکرہ کے حکم میں ہوگا لیکن وہ مَآ عام ہوجائے گا جیسا کہ استغراق کا الف لام نکرے کو عام بنادیتا ہے چنانچہ فنون عربیہ سے واقف جانتے ہی ہیں۔ پھر وہ عموم ذبائح کے انواع وافراد کے اعتبار سے ہوگا اور ذکر کے اوقات کے اعتبار سے بھی۔ کیونکہ ذکر کے مصدری معنی جو کہ لَتَذبِیْذُ گُمْ میں پوشیدہ رکھے ہیں اس کے نفی کے سیاق میں داخل ہونے کی وجہ سے عام ہوگئے اور ذکر خدا کے حصر کا اس نے فائدہ پہنچایا اور اگر مَآ آیت مذکورہ میں موصولہ نہیں بلکہ موصوفہ ہے اور سب جانتے ہیں کہ موصوفہ نہیں ہے تو اس وقت البتہ مَآ اُهِلَّ کے مفہوم پر نظر رکھتے ہوئے مَآ کو عام نہیں کہہ سکتے مگر جس وقت کہ حرمت کے سیاق میں جو کہ لَا تَاْكُلُوْا کے سائقہ اپنے معنی میں برابر میں رکھ کر غور کیا جائے تو اس وقت سمجھدار آدمیوں کو اتنی بات میں تامل نہیں رہتا ہے کہ مَآ اگرچہ موصوفہ اور نکرہ ہو مگر اس کے سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے وہی عموم جو کہ تھا لوٹ آیا اور جب مَآ عام ہوگیا تو اس کی صفت بھی جو کہ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ہے عام ہوگی کیونکہ موصوف ہونے کا یہی تقاضا ہی یہی عام ہونا ہے۔ دوسرے موصوف (یعنی مَآ) کا سیاق نفی میں واقع ہونا خود صفت کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ جو کچھ محمول کے متممات اور متعلقات سے ہو سالبہ میں

غرضم ازیں کلام آنست کہ ہر حادثہ را از مکان و زمان و فاعل و مفعول بہ ناگزیر است پس ہر مفہومیکہ از مفہومات مصادیق حادثہ باشد تعقل آں بی تعقل اشیاء مشار الیہا نتواں نند۔ اگرچہ تعقل اجمالی باشد۔

اکنوں بفرمایند کہ زیادہ ازیں چہ نقصان باشد کہ اشیاء مذکورہ را متمم نتواں گفت۔

بحث کان ناقصہ کان را اگر ناقصہ گویند مطلبش ہمیں است کہ خواہ مخواہ لحاظ خبر ضروری است۔ تا باقتران آں افادہ و استفادہ مطلب تواں کرد۔

باقی ماند اینکہ اندریں صورت

کَانَ زَیدٌ قَائِماً

ضَرَبَ زَیدٌ عَمرواً

چہ فرق ماند کہ آنرا در عداد ناقصہ شمرند و ایں را نہ شمرند

جواب جوابش ایں است کہ صدور فعلی از کسی چیزی دگر است و وقوع آں بر کسی دیگر چیزی دیگر۔ باعتبار اول ہر فعل لازم است اگرچہ متعدی باشد و باعتبار ثانی متعدی متعدی ست۔ وجہش ہمیں بس است کہ در صورت اول خلاصہ خبر و مضمون جملہ صدور فعل الضرب

ہوتے ہیں وہ سب لفی کے سیاق میں ہوتے ہیں۔

میری غرض اس کلام سے یہ ہے کہ ہر حادثہ کے لئے مکان اور زمان اور فاعل اور مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے پس وہ مفہوم جو کہ حادثہ کے مصادیق کے مفہومات میں سے ہو اس کا سمجھنا اشارہ کی گئیں اشیاء کے سمجھنے کے بغیر نہیں ہو سکتا خواہ وہ تعقل اجمالی ہی کیوں نہ ہو۔

اب فرمائیں کہ اس سے زیادہ اور کیا نقصان ہوگا کہ مذکورہ اشیاء کو متمم نہ کہہ سکیں گے۔

کان ناقصہ کی بحث کان کو اگر ناقص کہیں تو اس کا مطلب یہی ہے کہ خواہ مخواہ کان کی خبر کا لحاظ رکھنا ضروری ہے تاکہ اس خبر کو ملانے کے ساتھ مطلب کا خود فائدہ حاصل کرنا اور دوسروں کو فائدہ پہنچانا حاصل ہو سکے۔

باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں

کَانَ زَیدٌ قَائِماً

اور

ضَرَبَ زَیدٌ عَمرواً

میں کیا فرق رہا جب کہ کان والے جملے کو ناقصہ کی گنتی میں شمار کیا اور دوسرے کو نہ کیا

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ کسی فعل کا صادر ہونا دوسری بات ہے اور اس کام کا کسی دوسرے پر واقع ہونا دوسری چیز ہے۔ اول کے (یعنی صادر ہونے کے) اعتبار سے ہر فعل لازم ہے اگرچہ وہ متعدی ہو اور دوسرے جملے کے اعتبار سے متعدی المتعدی ہے اور اس کی وجہ یہی کافی ہے کہ پہلی صورت

عن زید باشد ظاہر است کہ اخبار ازیں قدر التفاتی بجانب مفعول نخواہد۔ ہاں اگر غرض از سرد ایں قسم افعال اخبار از اعتبار ثانی بود آں وقت لحاظ مفعول ضروری است پس باعتبار اول ہر فعل لازم وتام است وباعتبار ثانی ہر فعل ناقص ومتعدی وایں دو اعتبار در کان ہم جاری است۔ وہمیں است کہ قسمی را تامہ نام نہادند مگر چوں استعمال کان دراں معنی بس قلیل است وبازآں معنی بایں وجہ کہ خبر از تحقق ذات فاعل میدہد نہ صفت آں سفر محض است کہ در مرتبہ معنون بوے اضافت ہم دراں نیست تا غرض معتد بہا بآں متعلق شود بمقابلہ معنی ثانی کہ مفاد ناقصہ است واضافتی است خالص نوع مباین بنظر آمد و در ضرب وغیرہ ہر چند معنی نقصان چنانکہ دریافتی ہماں قدر باشد کہ در کان ناقصہ مگر چوں غرضی باظہار واخبار ہر یکی ازیں دو اعتبار متعلق نشود باز سرد اعتبار اضافت محض بودند کان را دو قسم کردہ

میں خبر کا خلاصہ ہے اور دوسرے میں (زید نے مارپیٹ کے فعل کے صادر ہونے کا مضمون ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اتنی بات کی خبر دینے سے مفعول کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوگی۔ ہاں اگر اس قسم کے افعال کے بیان سے دوسرے جملے کے اعتبار سے خبر دینی مقصود ہو تو اس وقت مفعول کا لحاظ ضروری ہے۔ پس پہلے اعتبار سے ہر فعل لازم اور تام ہے اور دوسرے اعتبار سے ہر فعل ناقص اور متعدی ہے اور یہ دونوں اعتبار کان میں بھی جاری ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ (کان) کی ایک قسم کا (کان تامہ) نام رکھا لیکن چونکہ کان کا استعمال اس معنی میں بہت کم ہے اور پھر وہ معنی اس وجہ سے کہ فاعل کی ذات کے متحقق ہونے کی خبر دیتا ہے نہ کہ اس کی صفت کی محض مفرد ہے کہ اس کے ساتھ مرتبہ معنون میں اضافت بھی اس میں نہیں ہے کہ اس سے کوئی خاص غرض متعلق ہو اور دوسرے معنی کے مقابلے میں جو کچھ کان ناقصہ کا حاصل ہے اور خالص اضافت ہے کہ نوع کے مغائر نظر آئے اور ضرب زید عمروا وغیرہ میں ہر چند نقصان کے معنی جیسا کہ تم نے سمجھ لیا ہے۔ اتنے ہی ہیں جتنے کہ کان ناقصہ میں۔ مگر چونکہ ان دونوں اعتبار میں سے ہر ایک کا خبر کرے اور ظاہر کرنے سے ایک غرض متعلق ہے۔ پھر دونوں اعتبارات محض اضافت تھے اس لئے کان کی دو قسمیں کر کے

یکی را تامہ و دیگر را ناقصہ بہر تمیز نام نہادند۔ و در ضرب وغیرہ ایں فرق نقصان وتمامی چنداں نبود بلکہ باعتبار ہر دو معنی نقصانش برابر بود۔ اگرچہ بتاویل صدر کہ خبر از تحقق فعل میدہد در حق صدر آں فعل بمنزلہ

ایک کا کان تامہ اور دوسرے کا کان ناقصہ پہچان کے لئے نام رکھا اور ضرب وغیرہ میں یہ کمال اور نقصان کا فرق اتنا نہ تھا بلکہ یہ دو معنی کے اعتبار سے اس کا نقصان برابر تھا اگرچہ صدر تاویل سے جو فعل کے ثبوت کی خبر دیتا ہے

زید است در حق کان تامہ باعتبار اول تامہ تواں گفت۔

الغرض تسمیہ کان بناقصہ بغرض تمیز از کان تامہ است نہ بہر تمیز از افعال دگر یا آنکہ کان ناقصہ را بمقابلہ نسبت خبریہ وضع کردہ اند و باقی افعال را بہر محمول۔ غرض از ضرب زید ہماں است کہ از ثبت زیدٌ ضاربٌ اگرچہ اشارہ بنسبت خبریہ ہم باشد چنانکہ اشارہ بسوی زمانہ می بود و در کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا یا ضَارِبًا مقصود ہماں اظہار و اخبار نسبت است۔ اگرچہ بضرورت اشارہ بجانب محمول ہم باشد۔ و چوں اصل نقصان در ہر مفہوم ناقص از نقصان نسبت میخیزد و آنکہ بمقابلہ نسبت موضوع بود بہ تسمیہ ناقص از دیگراں اولی است کہ نقص تہ نہادہ اصل موضوع کہ تعبیہ و تضمین فرمودہ باشد نہ آنکہ اصل موضوع لہ باشد۔

اور صادر ہونے کے حق میں وہ فعل زید کی جگہ میں ہے لیکن کان تامہ کے حق میں پہلے اعتبار سے تامہ کہا جائیگا

الغرض کان کا نام ناقصہ نام رکھنا کان تامہ سے تمیز کے واسطے ہے نہ کہ دوسرے افعال سے تمیز دینے کے لئے۔ یا یہ ہے کہ کان ناقصہ کو نسبت خبریہ[1] کے مقابلے میں وضع کیا ہے اور باقی افعال کو محمول[2] کے لئے۔ ضرب زید سے غرض وہی ہے جو کہ زیدٌ ضاربٌ سے ہے۔ اگرچہ نسبت خبریہ کی طرف بھی اشارہ ہو جیسا کہ زمانے کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور کان زید قائماً یا ضارباً میں مقصود وہی نسبت کا اخبار اور اظہار ہے۔ اگرچہ ضرورت کی وجہ سے محمول کی طرف بھی اشارہ ہو اور چونکہ ہر ناقص مفہوم میں اصل نقصان، نسبت کے نقصان کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے تو جو نسبت کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے وہ ناقص نام رکھتے ہیں دوسروں کی بنسبت زیادہ اولی ہے کہ ان کے نقص کو اصل موضوع لہ میں رکھ دیا اور شامل کر دیا ہے نہ یہ کہ وہ اصل موضوع لہ ہو۔

بہرحال در نقصان ہمچو مضامین کہ آنرا از فاعل و مفعول وغیرہ متعلقات افعال ناگزیر است کام نیست بلکہ افعال لازمہ ہم قطع نظر از فاعل ناقص اند۔

الغرض ہر کہ متمم چیزی است و متقوم آں آں

بہرحال ایسے مضامین کے ناقص ہونے میں جن کو فاعل اور مفعول وغیرہ متعلقات افعال ضروری ہیں، کام نہیں ہے بلکہ لازم افعال بھی فاعل سے قطع نظر ناقص ہیں۔

الغرض جو بھی کسی چیز کو پورا کرنے والا اور اس کو

---

[1] نسبت خبریہ سے مراد یہاں ایسا تعلق ہے جو کان کے اسم کے متعلق کسی بات کی خبر دے رہا ہو جیسے کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا میں کان کے اسم یعنی زید کے قیام کی قائماً کے ذریعے خبر دی جا رہی ہے۔ یہی نسبت خبریہ ہے۔ مترجم

[2] علم نحو میں جس کو نام خبر ہے اس کو منطق میں محمول کہا جاتا ہے مثلاً کان زیدٌ قائماً میں زید مبتدا اور قائماً خبر ہے لیکن منطق میں قائماً خبر کو محمول کہا جاتا ہے۔ مترجم۔

چیزی آن ناقص است پس آن چیز گر در جهت نفی
یا اثبات آید همه متممات آن در همان چیز باشند
و هر حکمیکه بجهت وقوع آن در آن چیز متفرع شدنی
است همه را فرا گیرد. اگر عموم است در همه راه یابد
و اگر خصوص است در همه. چون این کلام بغرض تحقق
نقصان مذکور بود و تحقق نقصان مذکور لغرض تنقیح و
تحقق چیز و تشریح وقوع در آن اکنون لازم آن است
که باز پس گردیم و از اصل مطلب گوئیم

قائم رکھنے والا ہے وہ چیز اس متمم اور متقوم کے بغیر
ناقص ہے۔ پس وہ چیز کہ نفی یا اثبات کی جگہ میں آجائے
تو اس کے تمام متممات اسی چیز میں ہونگے اور ہر وہ
حکم کہ اس کے واقع ہونے کی وجہ سے اس چیز میں متفرع
ہونے کے قابل ہے سب کو احاطہ کرلے گا۔ اگر حکم
عام ہے تو تمام میں راہ پالے گا اور اگر خصوص ہے تو
وہ بھی سب میں پہنچ جائے گا۔ چونکہ یہ کلام مذکورہ کمی
کے تحقق کی غرض سے تھا اور مذکورہ نقصان کا تحقق چیز کی
تحقیق اور تنقیح کی غرض سے اور اس چیز میں واقع ہونے کی تشریح کی وجہ سے تھا اس لئے اب یہ ضروری
ہے کہ ہم پھر اصل مضمون کی طرف واپس ہوں اور اصل مطلب بیان کریں۔

مراجعت بسوی اصل مطلب

چون جمله لم یذکر الله علیه منفیه است و اصل منفی ذکر
است و صفات و ازمان که متممات آن است چه
ذکر امری است زمانی پس منفی خواهد بود پس بدین
وجه ذکر با اعتبار اوقات عام خواهد بود و گاهی
بالخیال آید که زمان و اوقات ذکر مذکور نیست
و هرچه مذکور نیست آنرا داخل در حیز سیاق نفی
شمردن نشاید تا عموم لازم آید

اصل مطلب کی طرف واپسی

چونکہ جملہ لم یذکر اللہ علیہ منفیہ ہے اور اصل وہ چیز جس کی
نفی کی گئی ہے ذکر ہے تو اوقات اور ازمان جو اس کے
متممات میں سے ہیں کیونکہ ذکر زمانی امر ہے تو وہ بھی
منفی ہوں گے اور اس وجہ سے ذکر اوقات کے اعتبار
سے عام ہوگا اور کسی حالت کے خیال میں آئے
کہ ذکر کے زمان اور اوقات مذکور نہیں ہیں اور جو
چیز مذکور نہیں اس کو نفی کے سیاق اور حیز میں شمار
کرنا لائق نہیں تاکہ عموم لازم آئے

جواب جوابش آن است که همچو رجلٌ که نکره
است و بر هر انسانی که باشد اطلاقش
صحیح است و ذکر نیز نکره است و بر هر ذکری که
باشد اطلاقش درست و پیدا است که ذکر هر دم را
ذکر توان گفت و فردی از افراد ذکر توان خواند

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح
رجل نکرہ ہے اور ہر انسان پر خواہ کوئی ہو
اس کا بولنا درست ہے تو ذکر بھی نکرہ ہے اور جو ذکر
بھی کہ ہو اس پر اس کا اطلاق درست ہے اور ظاہر ہے
کہ ہر وقت کے ذکر کو ذکر کہہ سکتے ہیں اور اس کو ذکر

ب تقدیر سابق دخول گردد چیزے یعنی بوجه تضمن لسمع
نشد گفته لازم آمده با جزم عموم در ذکر مزید
که دارد عموم عموم اوقات و زمان که خبر دردن
خواهد شد معتقد گر فعلی با فاعل خود پیوسته حرفی از
اسناد فعل بفاعل بگوش سامع رسانیده در پی
طرف متضمن گردانیده باشی طرف فعل را بهمان
تردد طلب بحال خود است پس سوال
قبل آن یا بعد آن هم گفته شود باید جزم را متممات
کلام سائل باید بود نه سخن مستقل سابق هم
سائل را متمکن ساختن بمقامی نگردد چون زمین
زمان هیچ گفته نشد بدلالت لته ... زمان عه
معین ... زمان ماضیه خبر داد که بهمان نخره ست
پس بوجه دخول آن چیزے معلوم عموم چرا لازم
نباشد

کے ادا میں ... سکتے ہیں پس اگر ...
گزرنے وقوع ہونے کی صورت ہیں کہ سننے والے ...
تضمن کی وجہ سے لازم آتا ہے تو یقینا ... عام
ہونا لازم آئے گا اور اس عموم افراد سے ذکر کے
زمان اور اوقات کا عموم ضروری ہوگا اس کے ساتھ
ساتھ اگر کسی فعل نے اپنے فاعل کے ساتھ مل کر فاعل
کی طرف فعل کے مسند ہونے کی خبر سننے والے کے کان
تک پہنچا دی اور اس طرف سے متضمن کر دیا تو تعبیر
... فعل کی طرف سے وہی مطلب کا تردد
باقی رہ گیا ہے پس رسول کے بعد یا اس سے پہلے اس
کے متعلق بھی کہا جائے تو ... بعینہ کلام سائل کے
متممات میں سے ہوگا نہ کہ مستقل بات کہ سائل یعنی
کے سابق نے ... کھینچنے ہوئے ... مقام
... جڑنے ... ہوکہ ... کے متعلق
کچھ نہیں کہا ہے ... ماضی کے ذریعہ ... زمانہ کے متعلق ... زمانے کی خبر دی
ہے کہ وہ بھی گزر گیا ہے پس اس سے معلوم یعنی کی جگہ میں داخل ہونے کی وجہ سے عموم کیوں لازم
نہ آئے

خلجانے دیگر

دل خلجانی دیگر ... کرتا
بدل حصول ... غلط
در اد ... ناسب دیده شد گوینده را
می شد که گویا کلمه ما در ما اهل به وما لم
یذکر اسم الله علیه موصوله است
لیکن چنانکه درین دو جمله موصوله گفتیم در
کلوا مما ذکر اسم الله علیه

ایک اور خلجان

اب ایک اور خلجان باقی رہ
جاتا ہے جو کہ شاید جھگڑ ...
انسان کے دل میں کھٹکے لہذا اس خلجان کا نکالنا دل
مناسب سمجھا گیا کسی کہنے والے کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ
کہے کہ لفظ ما آیت ما اهل به اور ما لم یذکر
اسم الله علیه میں موصولہ ہے لیکن جیسا کہ ہم نے
ان دونوں جملوں میں اس کو موصولہ کہا تو
کلوا مما ذکر اسم الله علیه

نیز موصولہ خواہیم گفت - چہ سواد نفی و ثبات در

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ

و در

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ

ہیچ فرق نیست ہمہ ارکان متحد ارادہ اند - اندریں صورت بوجہ عموم موصول چنانکہ پیشتر گفتہ شد صلہ نیز عام خواہد بود - و قیاس نیز ہمیں است - الف لام داخل بر اسم فاعل و مفعول منجملہ موصولات است و وقت دخول ان اسم فاعل کہ پیشتر نکرہ بود عام میگردد - و ہمچنیں جملہ فعلیہ مثل یاتینی بدخول الذی و من وغیرہ موصولات عام میگردد - و ہمیں است کہ حکم شرط میگیرد - حالانکہ جملہ فعلیہ در حکم نکرات است - چنانچہ دانندگان میدانند -

میں بھی آتو موصولہ ہیں کیونکہ نفی و اثبات کے سوا

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ

اور

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ

میں کوئی فرق نہیں ہے - سب ارکان مادہ میں متحد ہیں - اس صورت میں موصول کے عام ہونے کی وجہ سے جیسا کہ پہلے کہا گیا صلہ بھی عام ہوگا اور قیاس بھی یہی ہے - اسم فاعل اور مفعول کے اول میں آنے والا الف لام بھی موصولات میں سے ہے اور اس الف لام کے اسم فاعل کے اول میں آنے کے وقت سے پہلے کہ وہ اسم فاعل نکرہ تھا اب عام ہو جاتا ہے اور اسی طرح جملہ فعلیہ جیسے یاتینی اس کے اول میں الذی اور من وغیرہ اسماء موصولات کے آنے سے فعل عام ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ شرط کا حکم اختیار کر لیتا ہے حالانکہ جملہ فعلیہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں۔

الغرض کلمہ مَا در مَا ذُكِرَ نیز عام خواہد بود و صلہ اش کہ ذکر مبنت بوجہ عموم موصول نیز عام خواہد شد و بوجہ عموم زمانی در ہر وقت کہ نام خدا گفتہ باشند خوردن حیوانات ماکول اللحم حلال گردد - عام است از نیکہ وقت ذبح گفتہ باشند یا وقت دیگر - و اگر در ینجا تقید وقت ذبح خواہند کرد در لَا تَأْكُلُوا وَمَا أُهِلَّ نیز تقیید وقت ذبح لازم خواہد آمد -

الغرض لفظ ما آیت مَا ذُكِرَ میں بھی عام ہوگا اور اس کا صلہ بھی کہ ذُكِرَ ہے موصول کے عام ہونے کی وجہ سے عام ہوگا اور زمانے کے عام ہونے کی وجہ سے جس وقت میں بھی کہ خدا کا نام لیا جائے گا گوشت کھائے جانے والے جانور حلال ہو جائیں گے - عام اس سے کہ ذبح کے وقت نام لیا جائے یا دوسرے وقت اور اگر اس جگہ وقت ذبح نام لینے کی قید لگائیں گے تو لَا تَأْكُلُوا اور مَا أُهِلَّ میں بھی ذبح کے وقت کی قید لازم آجائے گی۔

چوں از تقریر تحریر ایں خلجان فارغ شدیم بتحریر جوابش نیز می پردازیم۔

جب اس خلجان کی تقریر اور تحریر سے ہم فارغ ہو چکے تو اس کا جواب لکھنے کی طرف بھی ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

جواب اوّل می باید شنید کہ در آیت لَا تَاکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ و آیت کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ صلہ را بقید علیہ مقید کردہ اند و در آیت مَا اُھِلَّ صلہ را بقید بہ مقید نمودہ اند۔ چوں در مفاد ہر دو قید فرق بین است ایں مجموعہ را بہمہ وجوہ بزاں مجموعہ قیاس نباید فرمود۔ عَلیٰ را در ضرر استعمال میکنند و وقت اضرار ذبیحہ ہماں وقت ذبح است و با را ہر چند در معانی کثیرہ می آرند مگر اینجا بہر استعانت آوردہ اند و مرجع بہ ہماں حیوان معلوم است کہ در ہر وقت استعانت ایں کار باں متصور است۔ بلکہ

جواب اوّل تو یہ بات سننی چاہیئے کہ آیت لَا تَاکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اور آیت کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ میں صلہ کو لفظ علیہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ اور آیت مَا اُھِلَّ میں صلہ کو لفظ بہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے چونکہ دونوں قیدوں کے مفاد میں صاف فرق ہے اس لئے اس مجموعے کو تمام وجوہ سے اس مجموعہ پر قیاس نہ کرنا چاہیے۔ حرف عَلیٰ کو ضرر کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ذبیحہ کے ضرر کا وقت ذبح کا وقت ہے اور حرف ب کو ہر چند بہت سے معنی کے لئے استعمال میں لاتے ہیں لیکن یہاں (آیت) میں استعانت (مدد حاصل کرنے) کے لئے لائے ہیں اور لفظ بہ کا مرجع وہی معلوم حیوان ہے کہ ہر وقت اس کام میں استعانت اس کے ساتھ خیال میں آتی ہے بلکہ

اَلشَّیْئُ اِذَا اُطْلِقَ یُرَادُ بِہٖ الْفَرْدُ الْکَامِلُ (مقولہ)

جب کوئی چیز مطلق[1] بولی جاتی ہے تو اس چیز کا اعلیٰ فرد مراد ہوتا ہے۔

و میدانی کہ اطلاق حیوان یا اشارہ باں علی وجہ الکمال اگر متصور است قبل از ذبح متصور است و چوں کارد بہر ذبح بر حلق نہادند و راندند نتیجہ ایں فعل حیثیت ہمیں حیوانیتش را بودن میخواہند۔

اور تم جانتے ہو کہ حیوان کے لفظ کا اطلاق یا اس کی طرف اشارہ اگر کمال کے درجے پر متصور ہے تو جانور کے ذبح ہونے سے پہلے (جانور ہونے کا کمال) متصور ہے اور جب اس کے گلے پر چھری رکھ دی اور چلادی تو پھر اس ذبح کے فعل کا نتیجہ معلوم ہے کہ کیا ہے یہی ہے کہ اس کی حیوانیت کو ہی

[1] مثلاً طاقت در جانور کا فرد کامل شیر ہے لہذا طاقت در جانور سے اس کا فرد کامل شیر مراد لیا جائے گا۔ مترجم

الغرض در

لَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

و

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اشعار وقت ذبح از الفاظ جملہ می بر آید نہ از خارج و در

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

اشارہ بوقت ذبح از ہیچ کلمہ فہمیدہ نمی شود۔ و اگر بالفرض محمل کلمہ علیٰ کہ بہر ضرر می آید فقط ہمیں اہلال بہر ذبح گیرند و نیت و اہلال اضرار را ہم منجملہ اضرار قرار دہندہ البتہ

نیز مثل مَا اُهِلَّ باعتبار اوقات عام باشد مگر از ینقدر عموم بجز ایں چہ لازم آید کہ ایں چنیں جانور را بخورید اما اینکہ چگونہ بخورید ہرگز ایں کلام نیست۔ نہ صراحتہً نہ اشارۃً۔ بہ نسبت ایں مضمون ایں کلام ساکت است۔ چنانکہ

خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا

از طریقۂ استعمال مافی الارض ساکت است البتہ ایں وقت محمل امر

نکال[1] پھینکنا چاہتے ہیں۔

الغرض

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اور

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

وقت ذبح اشارہ جملے کے الفاظ ہی سے نکلتا ہے نہ کہ خارج سے اور

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

میں وقت ذبح اشارہ کی طرف کسی لفظ سے بھی نہیں سمجھا جاتا ہے اور اگر بالفرض لفظ علیٰ کے معنی جو کہ ضرر کے لئے آتا ہے (تو اگر اس سے مراد) صرف ذبح کے وقت (غیر اللہ کا) نام لیں اور نیت اور اہلال اضرار کو ہم منجملہ اضرار قرار دیں تو البتہ مَا ذُكِرَ اور مَا لَمْ يُذْكَر بھی مَا اُهِلَّ کی طرح اوقات کے اعتبار سے عام ہوگا مگر اس قدر عموم سے اس کے سوا اور کیا لازم آتا ہے کہ اس جیسے جانور کو کھالو۔ لیکن یہ بات کہ کس طرح کھاؤ اس کلام سے ہرگز ثابت نہیں ہے نہ صاف طور پر نہ اشارے کے طور پر۔ اس مضمون کے بارے میں یہ کلام خاموش ہے جیسا کہ

خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا

مَا فِي الْاَرْضِ کے طریقۂ استعمال سے خاموش ہے البتہ اسوقت لفظ کُلُوْا کا (جو کہ امر حاضر ہے) مطلب

---

[1] کیونکہ ذبح سے پہلے پورے جسم اور روح کے مجموعے کو جانور کا فرد کامل کہا جاتا ہے۔ جب چھری چلا کر جانور ذبح کر دیا گیا تو اب یہ کامل جانور نہ رہا۔ لہٰذا ذبح سے پہلے ہی جانور کہلانے کا مستحق ہے۔ مترجم

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ
بمقابلہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ کہ قربانی نام
غیر باشد ترغیب اکل قربانیہا۔ نام خدا خواہد بود کہ
قبل از ذبح برای او تعالیٰ مقرر کردہ باشند۔

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ
میں مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ کے مقابلے میں
جبکہ غیر خدا کے نام پر ہو خدا کے نام کی قربانیوں کے
کھانے کی رغبت دلانا ہوگا جو کہ ذبح سے پہلے اس
تعالیٰ کے لئے (نذر کے طور پر) مقرر کی ہوں گی۔

غرض از عموم اوقات ذکر عموم کیفیات اکل
لازم نمی آید۔ آں عموم بطفیل عموم کلمہ ما بدست آمد۔ ایں
عموم از کدام کلمہ درست کنند۔ وچوں ایں کلام از
کیفیت اکل و مقدمات و مبادی آں ساکت است
رجوع بشارع لازم آمد۔

غرض ذکر (نام خدا) کے اوقات کے عموم سے
اکل کی کیفیات کا عام ہونا لازم نہیں آتا ہے (بلکہ) وہ
عموم تو لفظ ما کے عموم کے ذریعہ حاصل ہوا۔ اس عموم
اوقات کو کس لفظ سے صحیح کریں گے اور چونکہ یہ کلام
اکل کی کیفیت اور اس کے مبادی اور مقدمات سے
خاموش ہے اس لئے شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوا۔

ازاں طرف طریقہ ذبح تعلیم فرمودند و ہم
خوردن بدست راست و تسمیہ وقت لقمہ برداشتن
و ہیئت نشستن تعلیم فرمودند گو بعضی ازیں کیفیات
ضروری باشد و بعضی اولیٰ و انسب و ایں را نیز بگذارید
ما می گوئیم صلہ ہمیں کلمہ ذُكِرَ ماضی مجہول است و
زمان مشار الیہا کہ بدلالت التزامی از کلمہ ذُكِرَ
ماضی مجہول فہمیدہ میشود از لواحق و متممات آں
است و بہ و علیہ اگرچہ از متممات و لواحق
است مگر بذکر علیہ و بہ دریافتیم کہ تقیید
بایں قیود مقصود است۔ وچوں در کلامی مقیدی
را مسند یا مسند الیہ حکمی گردانند اسنادش تنہا
بمطلق راجع نشود بلکہ ہیئت امتزاجی مطلق و
قید کہ ہماں مقید است مرجع و قیم آں اسناد تواں
شد بلکہ ذکر کلمہ ولش خود دلیل آں است کہ مرجع

اس طرف سے ذبح کرنے کا طریقہ بتلا دیا اور
داہنے ہاتھ سے کھانے اور لقمہ اٹھانے کے وقت بسم اللہ
کہنا اور بیٹھنے کا طریقہ تعلیم فرمایا۔ اگرچہ تعلیم دی گئی
کیفیات میں سے بعض ضروری ہیں اور بعض زیادہ
بہتر اور بعض زیادہ مناسب اور اس کو بھی چھوڑ
دیجئے ہم کہتے ہیں کہ صلہ لفظ ذُكِرَ فعل ماضی مجہول ہے
اور جس زمانے کی طرف اس لفظ ذُكِرَ میں اشارہ کیا گیا ہے
جو دلالت التزامی کے ذریعہ زمانہ ماضی مجہول سمجھا جاتا
ہے وہ اس کے متممات اور لواحق میں سے ہیں مگر لفظ
علیہ اور بہ کے ذکر سے ہم نے سمجھ لیا کہ ان لفظوں
کے ذریعہ ان قیود کی قید لگانا مقصود اور جب ہم کسی
کلام میں کسی مقید کو مسند یا حکمی مسند الیہ بنائیں تو اسکی
اسناد تنہا مطلق کی طرف راجع نہیں ہوتی ہے بلکہ مطلق
کی امتزاجی ہیئت اور قید کہ وہی مقید ہے اس اسناد

اسناد فقط مطلق است. مگر چوں ہر مطلق را از قیود ناگزیر است لہٰذا بصورت ظہور در خارج لاجرم قیدی از آں قسم کہ باعتبار آں مطلق بود لائق شود مگر آں قید در حق اسناد اتفاقی باشد۔

کی قائم رکھنے والی اور اس کا مرجع ہوتی ہے اور جو قید کہ مذکور نہیں ہوتی قید مذکور کی مانند اسناد کا مرجع اور قیم نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا ذکر نہ کرنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اسناد کا مرجع فقط مطلق ہے مگر چونکہ ہر مطلق کے لئے کچھ شرطیں ضروری ہیں خارج میں ظہور کی ضرورت کے مطابق یقیناً اس قسم کی قید کہ اس مطلق کے اعتبار سے ہو لاحق ہوتی ہے مگر وہ قید اسناد کے حق میں اتفاقی ہوتی ہے۔

سخن دیگر

چوں اینقدر محقق شد سخن دیگر میگوئیم صلہ و موصول در واقع مسند و مسند الیہ میباشند پس صلہ اگر مقید است آں ہیئت امتزاجی در حقیقت صلہ باشد نہ مطلق بی قید۔ اندریں صورت عموم موصول ہماں ہیئت امتزاجی سرایت خواہد کرد۔ نہ در امور دیگر لیکن در صورت سرایت عموم در صلہ عموم صلہ بالعرض خواہد بود نہ بالذات۔ چنانچہ ظاہر است لہٰذا ہماں عموم خواہد بود کہ در موصوف بالذات است نہ عموم دیگر۔ مگر موصوف بالذات در ما نحن فیہ موصول است کہ عمومش باعتبار افراد حیوانی است زیرا کہ از مَا در مَا ذُکِرَ و مَا لَمْ یُذْکَر و مَا اُهِلَّ ہمیں حیوانات اند نہ غیر۔ نظر بریں عموم صلہ نیز باعتبار افراد حیوانی خواہد بود نہ باعتبار ازمان صلہ و اوصاف دیگر کہ اندریں صورت قلب موضوع لازم خواہد آمد یعنی عموم صلہ کہ بوجہ ذکر نکردن زمانہ معین متوہم است چنانکہ کم فہماں را از مجملات اینچنیں عموم بفہم می آید، برعکس در موصول سرایت خواہد کرد۔

دوسری بات

جب اتنی بات محقق ہو گئی تو اب ہم دوسری بات کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ صلہ اور موصول حقیقت میں مسند اور مسند الیہ ہوتے ہیں پس صلہ اگر مقید ہے تو وہ امتزاجی ہیئت در حقیقت صلہ ہوگی نہ کہ مطلق بلا قید۔ اس صورت میں موصول کا عموم اسی ہیئت امتزاجی میں سرایت کریگا نہ کہ دوسرے امور میں۔ لیکن صلہ میں عموم کی سرایت کی صورت میں عموم صلہ بالعرض ہوگا نہ بالذات۔ چنانچہ ظاہر ہے لہٰذا وہی عموم ہوگا جو کہ موصوف بالذات میں ہے نہ کوئی اور عموم مگر موصوف بالذات اس بحث میں جس میں ہم ہیں موصول ہے کہ اس کا عموم حیوانی افراد کے اعتبار سے ہے کیونکہ لفظ ما سے مراد جو کہ مَا ذُکِرَ اور مَا لَمْ یُذْکَر اور مَا اُهِلَّ میں ہے یہی حیوانات ہیں نہ اور کوئی اس عموم کے پیش نظر ما کا صلہ بھی افراد حیوانی کے اعتبار سے ہوگا نہ کہ باعتبار ازمان صلہ دوسرے اوصاف کے اعتبار سے کیونکہ اس صورت میں قلب موضوع لازم آئیگا یعنی عموم صلہ جو کہ زمانہ معین کے

مگر چنانکہ عموم موصول در صلہ سرایت میکند ہمچنیں خصوص صلہ در موصول ہمیں کار میکند یعنی از عموم اصلی فرود آوردہ در ضمن قید صلہ مقید میگرداند واین ہیئت ترکیبی کہ از آں عام وازیں خاص پیوستہ صورت ظہور گرفتہ مسند یا مسند الیہ کلام میباشد باز اگر آں کلام موجبہ است کلام مذکور در مفاد امتزاج صلہ وموصول عام باشد۔ وباعتبار قیود غیر مذکورہ مجمل کہ تفصیلش در منقولات جز از کلام شارع متصور نیست چہ ہر چہ کلام ازاں ساکت است در حق مخبر عنہ علی سبیل البدلیۃ محتمل دلالتش از کلام امید نتواں کرد۔ البتہ از متکلم باید پرسید ومی باید شنید۔ واگر آں کلام سلبی است مسکوت عنہ مذکور کہ بوجہ ضروری بودن علی سبیل البدلیۃ یکی از احتمالات مدلول التزامی است، نیز داخل سلب خواہد بود۔

ذکر نہ کرنے کی وجہ سے توہم کیا گیا ہے جیسا کہ کم فہم لوگوں کو اس جیسے مجملات سے عموم سمجھ میں آتا ہے اس کے برعکس موصول میں سرایت کرلیگا۔ مگر جیسا کہ عموم موصول صلہ میں سرایت کرتا ہے اسی طرح خصوص صلہ موصول میں بھی عمل کرتا ہے یعنی اصل مفہوم سے نیچے لاکر صلہ کی قید میں مقید کردیتا ہے اور یہ ترکیبی ہیئت جو کہ اس عام اور اس خاص سے مل کر ظاہر ہوگی وہ کلام کا مسند یا مسند الیہ ہوتی ہے پھر اگر وہ کلام موجب (مثبت) ہے تو مذکورہ کلام صلہ اور موصول کے امتزاج کے مفاد میں عام ہوگا اور غیر مذکورہ قیود کے اعتبار سے مجمل کہ اس کی تفصیل منقولات میں شارع کے کلام کے سوا متصور نہیں ہے کیونکہ جو کوئی کلام اس سے خاموش ہے اور مخبر عنہ کے حق میں علی سبیل البدلیۃ محتمل ہے تو کلام سے اس کی دلالت کی امید نہیں کرسکتے بلکہ متکلم سے پوچھنی اور سنی چاہیئے اور اگر وہ کلام (موجبہ یعنی مثبت نہیں بلکہ) سلبی (منفی) ہے تو مذکورہ مسکوت عنہ جو علی سبیل البدلیۃ ضروری ہونے کی وجہ سے مدلول التزامی کے احتمالات میں سے ایک احتمال ہے۔ نیز سلب میں داخل ہو جائیگا

وجہش اگر پرسی این است کہ تعمیم و تعریف وہم اجمال وتنکیر یک جان اند کہ بدو قالب آرمیدہ اند ویک معنی است کہ بہر دو لفظ آفریدہ اند۔ چہ پیدا است کہ از تعمیم، تعیین لازم می آید۔ ومیدانی کہ غرض از تعریف ہمیں تعیین است وہمیں است کہ لام استغراق را منجملہ ادوات تعریف شمردہ اند وہمچنیں

اس کی وجہ اگر پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ تعمیم وتعریف اور اجمال اور تنکیر بھی ایک جان ہے کہ دو قالب میں آرام کررہی ہے اور ایک معنی ہیں۔ جو دو لفظوں کے لئے پیدا ہوئے ہیں کیونکہ واضح ہے کہ تعمیم سے تعیین لازم آتی ہے، اور تم جانتے ہو کہ تعریف سے غرض یہی تعیین ہے اور یہی وجہ ہے، کہ

نکرہ احتمالات کثیرہ غیر معینہ کہ علی سبیل البدلیۃ بر مدلول آں وارد می شوند در برابر دارد۔ مثلاً در جاءنی رجلٌ رجلٌ احتمالات کثیرہ دارد کہ در وقت واحد مجتمع نتواں شد۔ آری علی سبیل البدلیۃ و منع الخلو متخیل و متصور است۔ ایں یک رجل احتمال زید ہم دارد و ہم احتمال عمرو و بکر و غیرہم۔ پس ایں یک مفہوم است کہ مظاہرش صدہا می تواں شد و از سیاق کلام تعیین یکی ہم ازاں فہمیدہ نمی شود۔ آری بدلالت التزامی ایں قدر معلوم شد کہ لاجرم یکی ازاں احتمالات باشد۔ چہ تعیین غیر معین منجملہ لوازم ظہور ہر مفہوم غیر معین است و ہمیں است مفاد اجمالی۔

لام استغراق[1] کو معرفہ کے حروف میں سے علمائے نے شمار کیا ہے۔ اور اسی طرح نکرہ بہت سے غیر معینہ احتمالات جو کہ یکے بعد دیگرے اس کے مدلول پر وارد ہوتے ہیں، مقابلے میں رکھتا ہے مثلاً رجلٌ جاءنی رجلٌ میں بہت سے احتمالات رکھتا ہے۔ جو کہ ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ہاں علی سبیل البدلیۃ[2] اور بطور منع خلو[3] متخیل اور متصور ہیں۔ یہ ایک رجلٌ (آدمی) یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ زید ہو اور عمرو و بکر وغیرہما کا بھی احتمال رکھتا ہے پس یہ ایک مفہوم ہے کہ اس کے مظاہر سینکڑوں ہو سکتے ہیں اور سیاق کلام سے ان (زید، عمرو و بکر) میں سے کسی ایک کا معین ہونا سمجھا نہیں جاتا۔ ہاں دلالت التزامی کے طور پر اتنا معلوم ہوا کہ ضروری طور پر ان احتمالات میں سے کوئی ایک ہوگا۔ کیونکہ غیر معین کا تعین، ہر غیر معین مفہوم کے لوازم میں سے ہے اور یہی اجمال کے معنی ہیں۔

الغرض در اجمال و تنکیر باعتبار افادہ عدم تعین ہیچ فرق نیست پس اگر کلام مجمل باشد و منفی آں احتمال غیر معین کہ بعینہ مفاد نکرہ است بوجہ وقوع آں در سیاق نفی عام خواہد شد پس ازیں چوں

الغرض اجمال اور تنکیر میں عدم تعین کے افادے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ پس اگر کلام مجمل اور منفی ہو تو وہ غیر معین احتمال جو کہ نکرہ کا مفاد ہے اس کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے

---

[1] لام استغراق ایسا لام ہوتا ہے جو کسی اسم کے اول میں آئے تو اس اسم کی جنس کے جتنے بھی افراد ہوں ان سب کو اپنے اندر سمو لیے جیسے فرض کرو۔ الحمد میں اگر ہم حمد سے پہلے لام کو استغراق کے لئے مان لیں تو گویا ہر ایک کی حمد کی جنس کو یہ لام شامل ہوگا۔ مترجم

[2] علی سبیل البدلیۃ کے معنی کسی کے بدلے میں کسی کے ہونے کے ہیں مثلاً جَاءَنِی رَجُلٌ میں کوئی رجل سے مراد مثلاً یا زید ہو یا اسکے بدلے میں خالد ہو رجل سے یہ ہرگز مراد نہیں ہو سکتا کہ زید بھی اور خالد بھی ہو۔ مترجم

[3] منع خلو اور منع جمع منطق کی دو اصطلاحیں ہیں منع خلو میں دو چیزوں میں دونوں کے نہ ہونے کی ممانعت ہوتی ہے اور منع جمع میں دو چیزوں کے ایک جگہ جمع ہونے کی ممانعت ہوتی ہے۔ مترجم

بجانب ہمانحن فیہ رجوع کردیم آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

را ثابت یافتیم۔ ودربارۂ تعین وقت ذکر مجمل چہ زمانہ از ضروریات ذکر است بدیں وجہ بدلالت التزامی ایں قدر دریافتیم کہ لاجرم ایں ذکر در زمانہ از ازمان و وقتے از اوقات خواہد بود۔ لیکن تعین آں وقت ازیں کلام نتواں کرد۔

عام ہوگا۔ اس کے بعد جب ہم نے اس بحث کیطرف جس میں ہم ہیں رجوع کیا تو آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کو ہم نے ثابت پایا اور ذکر کے وقت کے تعین کے بارے میں مجمل پایا۔ کیونکہ زمانہ ذکر کی ضروریات میں سے ہے اس وجہ سے دلالت التزامی کے ذریعہ ہم نے اتنا پالیا کہ ضروری طور پر یہ ذکر زمانوں میں سے کسی زمانے میں اور اوقات میں سے کسی وقت میں ہوگا لیکن اس ذکر کے وقت مقرر ہونا اس کلام (الٰہی مذکورہ بالا) سے نہ کرسکے۔

نظر بریں حسب قرار داد سابق یعنی تقریر ہذا و ہم بعض مقدمات سابقہ رجوع لشارع کردیم ازاں طرف وقت ذکر مذکور ہماں وقت ذبح قرار دادند و ایں طرف آیت

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

و

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ وَ اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

را دیدیم کہ ہر دو کلام سلبی است اگرچہ بظاہر آیت اِنَّمَا حَرَّمَ و آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ منجملہ موجبات بنظر می آیند۔

اس بنا پر سابق مقدمے یعنی اس تقریر اور بعض سابقہ مقدمات کے مطابق ہم نے شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کیا تو اس طرف سے مذکورہ ذکر کا وقت وہی ذبح کا وقت قرار دیا اور اس طرف یہ آیت

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اور

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اور اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

کو ہم نے دیکھا کہ دونوں کلام سلبی (منفی) ہیں اگرچہ بظاہر یہ آیت اِنَّمَا حَرَّمَ اور آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ مثبت نظر آتی ہے۔

شرح اجمال

شرح ایں اجمال ایں است کہ از حُرِّمَتْ دریں آیات حرمت اکل مراد است و بدیں وجہ حرام را بغیر ماکول و لیس بماکول تعبیر تواں کرد۔ و ایں طرف مجموعہ موصول و صلہ در حکم مطلق

تفصیل اجمال

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ ان آیات میں حُرِّمَتْ سے حرمت اکل مراد ہے اور اس وجہ سے حرام کو غیر ماکول اور لیس بماکول کے ساتھ تعبیر کرسکتے ہیں اور اس طرف صلہ اور موصول کا مجموعہ مطلق مع القید

مع القید اعنی مفید است و آں ہمہ صفت موصوف
چہ حمل معنوی درمیان است و مے دانی کہ صفت
و موصوف اگر در طرف جملہ و قضیہ می افتد بار نسبت
جملہ بر مزاج مرکب می باشد۔ نہ تنہا بر مطلق یا
قید اندریں صورت جملہ اِنَّمَا حَرَّمَ و حُرِّمَتْ
در قوت

هذه المذكورات ليست بما كولة

یا

لا يُؤكل هذه المذكورات

شد۔ نظر بریں ہمہ مذکورات در سیاق نفی داخل شدند

الغرض در نفی ما قبل کہ دریافتی و ایجاب
ظاہری تحریم اگر فرق است فرق اعتباری است
مصداق و مفاد واحد است۔ بلکہ مقصود بالذات
اگر ہست ہمیں عدم اکل است کہ لاریب نفی است
نہ ایجاب اندریں صورت ہر قدر کہ تنکیر باشد ہماں
قدر تعمیم لازم آید۔

تفصیل ایں اجمال

تفصیل اجمال ہر قدر کہ تنکیر باشد
ہماں قدر تعمیم لازم آید، بچہ طور

آنکہ نکرہ بجمیع الوجوہ اگر ہست مفہوم وشی و امثال
ذٰلک است۔ ورنہ اگر مفہومی بوجہ نکرہ است
بوجہ دیگر معرفہ نیز باید گفت۔ مثلاً انسان و رجل
وغیرہ اگرچہ نکرہ است مگر نہ بجمیع الوجوہ۔ مفہوم

یعنی مقید کے حکم میں ہے اور وہ بھی موصوف کی
صفت ہے کیونکہ معنوی حمل درمیان میں ہے
اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ صفت و موصوف اگر جملہ
اور قضیہ کی سائڈ میں واقع ہوتے ہیں تو جملے کی
نسبت کا بار مرکب کے مزاج پر پڑتا ہے نہ صرف
مطلق یا قید پر۔ اس صورت میں جملہ اِنَّمَا حَرَّمَ
اور حُرِّمَتْ والا جملہ آخر تک۔

هذه المذكورات بما كولة

یا

لا يُؤكَلُ هذه المذكورات

کی قوت میں ہوا۔ اس کے پیشِ نظر تمام مذکورات
نفی کے سیاق میں داخل ہوگئے۔

الغرض تاویل کی گئی نفی جو کہ تم نے معلوم کرلی
اور تحریم کے ظاہری اثبات میں اگر فرق ہے تو اعتبار
کر لینے کے لحاظ سے ہے مصداق اور معنی دونوں
کے ایک ہیں بلکہ مقصود بالذات اگر ہے تو یہی عدم
اکل ہے جو کہ بلاشبہ نفی ہے نہ کہ اثبات۔ اس صورت
میں جس قدر تنکیر ہوگی۔ اسی قدر تعمیم لازم آئے گی۔

اس اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل کہ جسقدر تنکیر
آئیگی اسی قدر تعمیم ہوگی کسطرح

یہ ہے کہ
نکرہ تمام وجوہ کے ساتھ اگر ہے تو وہ مفہوم اور شے
اور اسی کی مانند ہے۔ ورنہ اگر کوئی مفہوم ایک وجہ
سے نکرہ ہے تو دوسری وجہ سے معرفہ اس کو بھی
کہنا چاہیئے مثلاً انسان اور رجل وغیرہ اگرچہ نکرہ

انسانیت کہ ہمانا مدلول مطابقی است از جملہ ماعدا تمیز دادہ مدلول لفظ را در سرحد انسانیت معین و محصور گردانیدہ۔ آری ابہامی باعتبار افراد ایں ماہیت ہماں ساں بجائی خود است پس بقدر ایں ابہام تنکیر باشد و ہمیں قدر بوجہ وقوع در سیاق نفی تعمیم لازم خواہد آمد۔ یعنی تا حدیکہ احتمالات را رسائی است ہماں قدر عموم را نیز کارفرمائی باشد مگر دانی کہ جملہ ہای مذکورہ قطع نظر از وقوع در سیاق نفی باعتبار ازمان ذکر مجمل اند و در حکم نکرہ و باعتبار وقوع در سیاق نفی ہمہ جملہای مذکورہ عام و در حکم معرفہ گردیدہ اند۔

ہیں مگر تمام وجوہ کیساتھ نہیں اس لیئے انسانیت کے مفہوم نے جو مدلول مطابقی ہے۔ باقی تمام ماسوائے تمیز کر کے لفظ کے مدلول کو انسانیت کی سرحد میں خاص اور محصور کر دیتا ہے۔ ہاں اس لئے اس ابہام کے مطابق انسان میں نکرہ پن ہوگا اور اسی قدر بہ سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے تعمیم لازم آئے گی۔ یعنی اس حد تک کہ احتمالات کو رسائی ہے اسی قدر عموم کو بھی کارفرمائی حاصل ہوگی۔ مگر تم جانتے ہی ہو کہ مذکورہ جملے سیاق نفی میں واقع ہونے سے قطع نظر کر کے ازمان ذکر کے اعتبار سے مجمل ہیں اور نکرہ کے حکم میں ہیں اور سیاق نفی میں ہونے کے اعتبار سے تمام مذکورہ جملے عام اور معرفہ کے حکم میں ہو گئے ہیں۔

ایں چند وجوہ فارقہ مابین جملہ لَا تَاْکُلُوْا و ہم جملہ مَا اُهِلَّ بِهٖ و مابین جملہ کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ چوں بدست آمدند ناظر را اختیار است کہ ہرچہ پسندیدہ خاطرش باشد بگیرد۔ مگر ہرچہ بادا باد از تسلیم عموم مَا اُهِلَّ باعتبار ازمان و خصوص کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ باعتبار آں چارہ نیست۔

جب یہ چند فرق کرنے والی وجوہات جو کہ لَا تَاْکُلُوْا اور مَا اُهِلَّ بِهٖ اور کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ کی آیتوں میں ہمیں مل گئیں تو پھر قاری کو اختیار ہے کہ جو بات اس کے دل کو بھائے اسے اختیار کرے۔ مگر ہرچہ بادا باد باعتبار زمانہ کے عموم اور کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ کے خصوص کو اس کے اعتبار سے تسلیم کرنے کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

مطلب اصل

اکنوں باصل مطلب باید پرداخت میگویم چوں مَا اُهِلَّ بِهٖ باعتبار ازمان اہلال عام شد اگر آنرا بوقت ذبح خاص گردانند ایں تصرف نہ از قسم تفسیر باشد بلکہ از قسم تغییر بود کہ لاجرم نسخ کلام

اصل مطلب

اب اصل مطلب کی طرف چلنا چاہیئے۔ میں کہتا ہوں جب مَا اُهِلَّ بِهٖ اہلال کے زمانوں کے اعتبار سے عام ہوا تو اگر اس کو ذبح کے وقت کے ساتھ خاص کرلیں تو یہ تصرف نہ صرف تغییر کی قسم سے نہیں ہوگا

است نہ اثبات آں وپیشتر والسنۃ کہ چنانکہ تغیر
عام بجانب خصوص نسخ است ایں ہم مسلم است کہ
حکم ناسخ افضل باشد از منسوخ یا مساوی آں نہ
ادون ازاں۔ چنانچہ در مقدمات گذشتہ۔ و پیدا است
کہ تغیر اطلاق مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ بہ
اُهِلَّ بِهٖ عِنْدَ الذَّبْحِ تغیر باادون است نہ
مساوی و افضل۔ چہ از تقیید عند الذبح یک گونہ
شائبہ ابہام اجازت نیت تقرب الی الغیر است
کہ باتفاق محللان ومحرماں ممنوع و شرک است۔
و در صورت اطلاق ممانعت ظاہر است کہ ہرگز
اجازت تقرب الی الغیر ایماءً نہ قصداً فہمیدہ
نمی شود۔ اندریں صورت موافق وعدہ

بلکہ تبدیل کر دینے کی قسم سے ہوگا جو کہ یقیناً نسخ
کلام الہٰی ہے نہ کہ اس کا اثبات اور پیشتر تم نے
جان لیا ہے کہ جیسا کہ عام کی تبدیلی خصوص کی جانب
نسخ ہے تو یہ بھی مسلم ہے کہ ناسخ کا حکم منسوخ سے افضل[1]
یا اس کے برابر ہوگا نہ کہ منسوخ سے کم درجہ جیسا کہ
مقدمات میں گذرا اور ظاہر ہے کہ مَا اُهِلَّ بِهٖ
لِغَيْرِ اللّٰهِ کے اطلاق کی تبدیلی مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ عِنْدَ الذَّبْحِ
کے ساتھ تغیر ادنیٰ کے ساتھ تغیر ہے نہ کہ برابر اور
افضل کے ساتھ کیونکہ عند الذبح کی تقلید سے غیر اللہ
کے تقرب کی نیت کی اجازت کے ایہام کا شائبہ ہوتا
ہے کہ حلال اور حرام کہنے والوں کے متفقہ فیصلے کے
مطابق ممنوع اور شرک ہے۔ اور اطلاق کی صورت
میں ممانعت ظاہر ہے کہ ہرگز غیر اللہ کے تقرب کی اجازت نہ بلا قصد اور نہ قصداً سمجھی
نہیں جاتی ہے اس صورت میں موافق وعدہ

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا
خود از خداوند کریم نسخ اطلاق
مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ
متصور نیست تا بہ بندگان چہ رسد کہ بحکم مقدمات
سابقہ نسخ کلام خداوندی از بشر ممکن نیست ہر
کدام کہ باشد مفسرانہ و دیرینہ باشند یا حال۔

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا
خود خداوند کریم سے نسخ اطلاق
مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ
متصور نہیں ہے تو بندوں کی کیا حیثیت ہے۔
کیونکہ مقدمات مذکورہ کے مطابق خداوند تعالیٰ
کے کلام کا نسخ بشر سے ممکن نہیں ہے خواہ کوئی بھی
ہو متقدمین میں سے کوئی مفسر ہو یا موجودہ
زمانے کا ہو۔

---

[1] جیسا کہ قرآن کریم ہے مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ
اَوْ مِثْلِهَا۔ مترجم۔

تبصرہ بر قول عباس رضی اللہ عنہ کہ گفتہ دریں باب

در قول حضرت عبداللہ

بن عباس اگر بپایۂ ثبوت رسد از درجۂ آحاد نخواہد گذشت۔ با ایں ہمہ مرفوع نیست کہ احتمال وحی موجب استادگی وتامل باشد وشائقان نوش جان کردن مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ بتاویل نسخ دل شاد گشتہ بر قول مانعان گوش نہ نہند۔

بالجملہ شائقان را گنجائش تمسک باقوال مفسراں نیست۔

حاصل ایں ہمہ تقریر آں است کہ اگر قول مانعاں را مخالف تفسیر مفسراں گیرند تفسیر مفسراں مخالف منطوق قرآنی خواہد افتاد و۔ چار ناچار اعتراف بآں لازم خواہد آمد کہ کلام ربانی بقول بشر منسوخ شدہ۔ نعوذ باللہ۔ واگر فہم خود را متہم دانند وگویند اصل ہمیں است کہ اقوال اکابر اگرچہ در بادی النظر مخالف یکدگر مے نمایند امابعد تدبر مطابق یک دیگر می برآیند۔ چنانکہ ایں ناکارہ ہم در مقدمات اشارہ بداں کردہ۔ آں وقت من ذمہ کش توفیق وتطبیق۔

مطابقت اقوال مفسرین

بالجملہ باجملہ اکابر بحسن ظن

قول عباس رضی اللہ عنہ پر تبصرہ جو انہوں نے اس بارے میں کہا

اور حضرت عبداللہ بن عباس رض کا

قول اگر پایۂ ثبوت کو بھی پہنچ جائے تو پھر بھی خبر واحد کے درجے سے زیادہ نہیں ہے اس کے باوجود مرفوع بھی نہیں ہے کہ وحی کا احتمال توقف اور تامل کا سبب ہو اور مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کو چپٹ کر جانے والے شائقین نسخ کی تاویل کے ساتھ باغ باغ ہو کر منع کرنے والوں کے قول پر کان نہ لگائیں۔

حاصل کلام یہ کہ شائقین کو مفسرین کے اقوال سے سند پکڑنے کی گنجائش نہیں ہے۔

نتیجہ یہ ہے اس تمام تقریر کا کہ اگر مانعین کے قول کو مفسروں کی تفسیر کے مخالف لیں تو مفسروں کی تفسیر منطوق قرآنی کے خلاف پڑیگی مجبوراً اس بات کا اقرار لازم آئیگا کہ بقول بشر کلام ربانی منسوخ ہوگیا۔ اللہ کی پناہ۔ اور اگر ہم اپنی سمجھ کو اتہام لگائیں اور کہیں کہ اصل بات تو یہی ہے کہ اکابر کے اقوال اگرچہ بظاہر ایک دوسرے کے مخالف معلوم ہوتے ہیں لیکن تدبر کے بعد ایک دوسرے کے موافق نکلتے ہیں جیسا کہ اس ناچیز نے مقدمات میں بھی اس طرف اشارہ کیا ہے لہٰذا اس وقت میں اکابر کے اقوال میں موافقت اور مطابقت پیدا کرنے کا ذمہ دار ہوں۔

اقوال مفسرین میں مطابقت

خلاصہ یہ ہے کہ تمام اکابر

باید ساخت و تا مقدور وجوہ توافق باید جست۔

میگوئیم چوں منصب مفسران در یافتی کہ بدلالت دلائل و شہادت شواہد تعیین مبہمات مے کنند نہ تغیر متقررات از ہمیں راہ باصلی کہ موجب الحاق قید وقت ذبح گردید باید رفت، چوں تدبر را کار فرمودیم بدو معنی دلالت کرد۔

کے ساتھ ہمیں حسن وظن رکھنا چاہیئے اور حتی المقدور (ان کے خیالات میں) موافقت کے اسباب تلاش کرنے چاہئیں۔

میں کہتا ہوں کہ جب آپ کو مفسرین کا مقام معلوم ہوگیا کہ دلائل کی رہنمائی اور شواہد کی شہادت کے ذریعہ مبہم مسائل کی وہ تعیین کرتے ہیں نہ کہ تغییر متعینات اس لئے اسی راہ سے ہمیں ایک ایسی اصل کی طرف چلنا چاہیئے جو وقت [۵۱] ذبح قید کے الحاق کا موجب ہوئی۔ جب ہم نے تدبر سے کام کیا تو تدبر نے ہمیں دو معنی کی طرف رہنمائی کی۔

تجدد نیت

اول آنکہ نیات از اقسام متجددات غیر قار الذات است چنانچہ شاغلان معقول را دریں بارہ فقط ہمیں قدر تنبیہ کافی است۔ و ایں ہم بدیہی است کہ چنانکہ در حرکت صاعدہ و ہابطہ تضاد است ہمیں ساں در نیت للہ و نیت لغیر اللہ تضاد است۔ یعنی بعد تشریح ایں امر کہ سرمایہ حلت تنہا نام خدا است و موجب حرمت ذکر غیر است تنہا باشد یا با نام خدائے تعالیٰ ایں امر ممکن نیست کہ ہر جانوری کہ بہر غیر خدا تجویز کردہ باشند قبل از نسخ ایں نیت آں جانور برائے خدا تنہا بگردانند۔ آری اگر جاہلی قبل از شرع آموزی جانوری را بہر غیر خدا تعیین

تجدد نیت

اول یہ کہ نیتیں متجددات [۵۲] غیر قار الذات [۵۳] سے ہیں۔ چنانچہ معقولات سے شغل رکھنے والوں کے لئے اتنی ہی تنبیہ کافی ہے اور یہ بھی بدیہی ہے کہ جیسا کہ حرکت صاعدہ (اوپر کی طرف حرکت) اور حرکت ہابطہ (نیچے کی طرف حرکت) میں تضاد ہے اسی طرح اللہ کے لئے نیت اور غیر اللہ کے لئے نیت میں بھی تضاد ہے۔ یعنی اس امر کا شرعی تجزیہ کرنے کے بعد کہ جانور کے حلال ہونے کا سبب صرف خدا کا نام ہے اور اسکے حرام ہونے کا باعث غیر اللہ کا ذکر ہے خواہ وہ غیر اللہ کا ذکر تنہا ہو خدا کا بھی ذکر ساتھ میں ہو یہ امر ممکن نہیں ہے کہ ہر وہ جانور جو غیر خدا کے لئے تجویز کئے گئے ہوں

---

[۵۱] یعنی جانور کو ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لیے جانے کی صورت میں وہ حرمت میں شامل ہو جائیگا۔ مترجم

[۵۲] وہ نئی نئی ہونے والی چیزیں جن کی ذات میں قرار نہ ہو بلکہ ہر آن بدلتی رہتی ہوں۔ مترجم

[۵۳] وہ آن ہیں جنکی ذات برقرار نہ رہے بلکہ ہر آن میں سابق آن سے بدلتی رہے اسے غیر قار الذات کہتے ہیں۔ مترجم

کردو باعلان این امر آواز داد و باز ہدایت ازلی موکشاں او را بر سر راہ آورد و از کردۂ خود پشیمان شدہ نیت خود را بگر دانید و برائی خدا آواز داد این وقت از نیت سابقہ حسابی نباید گرفت۔ این جانور اگرچہ باین نظر منجملہ

است کہ مَا اُھِلَّ باعتبار ازمان عام است در روزی نام غیر بر اں خواندہ شد اما نیت از متجددات است زوالش ممکن۔ و اجتماع متنافیین و متضادین محال۔ اکنوں کہ خاص برائے خدا وند وحدہٗ لاشریک لہٗ گردانید از نیت سابقہ اثری نماند کہ باہم تضاد است و اجتماع رانشاید و پیدا است کہ منشاء حرمت ہمیں اضافت الی غیر اللہ بود چوں آں خود نسبت معلولش کہ حرمت است بکدام اعتماد پافشارد۔ لیکن اضافت جانوراں بسوئی خدا یا غیر خدا بدو گونہ متصور است۔

اس نیت کے نسخ سے پہلے، اس جانور کو خدا کے لئے تنہا (خاص) کرلیں۔ ہاں اگر کسی جاہل نے شریعت کا حکم معلوم کرنے سے پہلے کسی جانور کو خدا کے سوا کسی اور کے لئے نامزد کر دیا اور پکارنے کا اعلان کر دیا اور پھر ہدایت خداوندی اس کو بالوں سے پکڑ کر راہ پر لے آئی اور اس نے اپنے کئے پر پشیمان ہو کر اپنی نیت کو بدل ڈالا اور اس جانور کو خدا کے نامزد کرنے کا اعلان کر دیا تو پھر پہلی نیت کالعدم ہو جائیگی۔ یہ جانور اگرچہ اس حیثیت سے مُنجملہ مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ ہے کیونکہ اُھِلَّ ازمنہ کے لحاظ سے عام[1] ہے اور کسی دن غیر اللہ کا نام اس پر لیا گیا لیکن نیت تو نت نئی چیزوں میں سے ہے اس کا زوال ممکن ہے اور دو باہم منافی اور متضاد چیزوں میں سے ہے اس کا زوال جب (نیت بدل کر اس جانور کو) خدائے وحدہٗ لاشریک لہٗ کے لئے خاص کر لیا تو پہلی نیت کا کوئی اثر نہ رہا کیونکہ دونوں متضاد نیتیں باہم جمع نہیں ہوسکتیں اور ظاہر ہے کہ حرمت کا منشا یہی غیر اللہ کی طرف اضافت (نسبت) تھی جب وہ نسبت نہ رہی تو اس کا معلول یعنی حرمت کس بنیاد پر باقی رہیگا لیکن جانوروں کی نسبت خداوند تعالیٰ یا غیر اللہ کی طرف دو طرح پر خیال کی جاتی ہے۔

یکی بہر ذبح دیگری[2] بہر اعطار اضافت اولی کہ در دل ہمانا نیت است بعد ذبح متصود

ایک[2] تو ذبح کے لئے اور دوسری صدقہ کرنے کے لئے کیونکہ پہلی اضافت جو دل میں نیت کر لینا

[1] خواہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے وقت غیر اللہ کا ذکر ہو لہذا شاہ صاحب کے نزدیک ذبح سے پہلے۔ جنی میں یہ نیت ہے کہ غیر اللہ کے لیے جانور کو پکار کر نذر کردیا اور دوسرے مفسرین کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینا مراد ہے جو حال سے دلالت سے اس طرح حرمت میں علی اختلاف الاز منہ مطابقت ہوگئی۔ مترجم

نیست کہ نیت ہر فعل قبل آں فعل باشد نہ بعد آں۔ آخر نیت از علل است نہ از معلولات افعال۔ نظر بریں تغییر نیت ذبح نیز قبل ذبح ممکن است نہ بعد آں۔ پس اگر جاہل مذکور نیت فاسدۂ خود را قبیل ذبح تغییر دادہ نام خدا بر زبان آوردہ ذبح کرد آں جانور را از قسم مَا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ گردیدہ و از قسم مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ نماند۔ ہاں اگر بحکم شقاوت ازلی ہماں ساں بر ضلالت خود اصرار داشتہ وقت ذبح ہم نام غیر خدا بر زبان راند آں را منجملہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ باید خواند۔ مگر دانی کہ اطلاع بر نیات دیگراں اگر افراد بشر را قطع نظر از بیان وحی ممکن است بدو گونہ ممکن است۔

ہے ذبح کے بعد متصور نہیں ہے کیونکہ ہر فعل کی نیت اس فعل سے پہلے ہوتی ہے نہ اس کے بعد۔ آخر نیت تو علتوں میں سے (ایک علت) ہے نہ کہ افعال کے معلولات میں سے۔ اس بات کی بناء پر ذبح کی نیت میں تبدیلی ذبح سے پہلے ممکن ہے نہ کہ اس کے بعد۔ پس اگر اس جاہل نے جس کا اوپر ذکر ہوا اپنی غلط نیت کو ذبح سے ذرا پہلے بدل کر خدا کا نام زبان سے کہہ کر ذبح کیا تو وہ جانور ان جانوروں کی قسم میں شامل ہو گیا جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور ان جانوروں کے زمرے میں داخل نہ رہا جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو۔ ہاں اگر ازلی بدبختی کیوجہ سے اسی طرح اپنی گمراہی پر اڑا ہی رہا اور ذبح کے وقت بھی غیر اللہ کا نام زبان پر لایا تو اس جانور کو مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ میں شمار کرنا چاہیئے مگر تمہیں معلوم ہے کہ دوسروں کی نیتوں پر اطلاع وحی کے ذریعہ اطلاع سے قطع نظر اگر انسانوں کے لئے ممکن ہے تو اس اطلاع کی دو صورتیں ہیں۔

اطلاع بر نیات بدو گونہ است

یکی آں از راہ افعال آں نیات کہ بایں آں ہا داں نیات اختصاصی نہادہ اند و ایں وقتی متصور است کہ وضع آں افعال برائے نیات معینہ باشد۔ مثلاً نماز و افعال نماز و ہیئت نماز را بہر تعظیم معبود وضع کردہ اند و چوں ہمیں تعظیم معبود موجب اعزاز و تعظیم در نظر نظارگیاں باشد موجب فتوح و ہدایا و تعظیم و توقیر نیز مے گردد۔ پس اگر گمراہی ہمیں متاع دنیا را مطمح نظر سازد اختصاص مذکور باطل نمی شود بلکہ بنای ایں

نیتوں سے آگاہی کی دو صورتیں

ایک تو ان نیتوں کے کاموں کے ذریعے جو ان افعال اور نیتوں کے درمیان کوئی خصوصیت رکھی ہے اور یہ اسوقت متصور ہے کہ ان افعال وضع خاص نیتوں کے لئے ہو۔ مثلاً نماز اور افعال نماز اور نماز کی ہیئت کو اللہ کی تعظیم کے لئے وضع کیا ہے۔ اور جب یہی معبود کی تعظیم دیکھنے والوں کی نظر میں اعزاز و تکریم کا موجب ہوگی تو فتوح اور ہدایا اور تعظیم و توقیر کا موجب بھی ہو جاتی ہے۔ پس اگر کوئی گمراہ اسی

نیت خود بر ہماں اختصاص است نہ دیگر۔

دنیا کی متاع کو قبلۂ مقصود بنالے تو مذکورہ خصوصیت باطل نہیں ہوتی بلکہ اس نیت کی بنیاد خود اسی اختصاص پر ہے نہ کسی اور پر۔

دیگر بقرائن دیگر اطلاع نیات بدست می دہد وازلوازم وآثار وجز با دراء اعمال موضوعہ بہ نیات اعمال مے رسند لیکن از اں جاکہ دلالت لوازم وآثار باعتبار طبعی است و دلالت اعمال بر نیات موضوعہ لہا خویش بوجہ وضع اصطلاحی دلالت اعمال بر نیات قرائن وآثار بداں نخواہد رسید چہ اعتبار دلالت اعمال بر وضع عباد است کہ ہم گنجائش اشتراک دارد وہم احتمال تغییر وتبدیل ومبناء دلالت آثار ولوازم بر وضع خالق عباد ست کہ از بندگان تغییرش امکان ندارد۔ چنانچہ فرق وجوب وامکان خود بریں قدر گواہ است کہ افعال خداوندی از ممکنات سرزدمی تواں شد خود نیز مے فرمایند۔

نیت پر اطلاع کی دوسری صورت

دوسری صورت

نیتوں پر اطلاع کی قرائن کے ذریعہ ہوتی ہے اور موضوعہ اعمال کے ماسوا دوسرے آثار اور لوازم کے ذریعہ اعمال کی نیتوں تک رسائی ہوتی ہے لیکن جہاں تک کہ طبعی وضع کے اعتبار سے لوازم اور آثار کی دلالت ہے اور افعال کی دلالت اپنی نیات موضوعہ لہا پر تو اصطلاحی وضع کی وجہ سے نیات پر اعمال کی دلالت، اس پر قرائن اور آثار کی دلالت کے باعث نہ پہنچے گی۔ کیونکہ اعمال کے دلالت کا اعتبار بندوں کی وضع پر ہے جو کہ شرکت کی گنجائش بھی رکھتی ہے اور تغییر و تبدیل کا احتمال بھی رکھتی ہے اور آثار ولوازم کی دلالت کی بنیاد بندوں کے خالق کی وضع پر ہے کہ بندوں سے اس وضع کے بدلنے کا امکان نہیں۔ چنانچہ وجوب اور امکان کا فرق اتنی بات پر گواہ ہے کہ افعال خداوندی ممکنات سے سرزد نہیں ہوسکتے ہیں اور خود اللہ تعالٰے فرماتے ہیں۔

لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ۔

اگر چیزی را بر وضعے ویا ہیئتی مخلوق فرمودہ اند ہماں بر وضع وہماں ہیئت از لوازم آں گردیدہ واگر بکیفیتی واثری ربط دادہ اند ہماں کیفیت واثر ملازم آں گردیدہ۔ نظر بریں دلالت قرائن یعنی آثار ولوازم از دلالت وضعی کہ یکی از اصطلاحات باہمی است بدرجہا بالا شد۔

"اللہ کی تخلیق میں کوئی تبدیلی نہیں"۔

اگر کسی چیز کو ایک وضع پر اور یا کسی ہیئت پر پیدا فرمایا ہے تو وہی وضع اور وہی ہیئت اس کے لوازم میں سے ہوگئی اور اگر اس کو کسی کیفیت اور اثر کے ساتھ ربط دیا ہے تو وہی کیفیت اور اثر اس کو لازم ہوگئے۔ اس پر لازم ہوگئے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے قرائن کی دلالت یعنی آثار ولوازم کی

اگر وضع عباد مورث ظن است آں موجب یقین واگر آں مورث یقین است آں موجب عین الیقین وحق الیقین۔ بالجملہ ایں جا مخالفت وکذب ودروغ زیادہ تر محتمل است ودر دلالت قرائن کمتر ازاں۔ وہمیں است کہ سالی چوں بعض ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن باہم یک دیگر را معتکف دیدہ ہمہ بغرض اعتکاف خیمہا خود در مسجد زوند۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بدلالت وشہادت ہمیں قرینہ یا دیگر ہرچہ بود بر تقاضاء پنہانی حب جاہ مطلع شدند وبقلع آں اخبیہ فرمان دادند واز گواہی ضرب اخبیہ واقامت مسجد شریف کہ ہمانا بہر تعبد واخلاص موضوع است ہیچ نشنیدند۔ وازیں قبیل است بزعم احقر جناب باری جل مجدہ در قصۂ افک مے فرمایند۔

دلالت وضعی سے جو کہ باہمی اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح ہے بدرجہا بالا ہوئی۔ اگر بندوں کی وضع ظن پیدا کرنے والی ہے تو اللہ کی مخلوق کی وضع یقین کا موجب ہے اور اگر وضع عباد یقین پیدا کرنیوالی ہے تو اللہ کی وضع عین الیقین اور حق الیقین کا موجب ہے الحاصل یہاں مخالفت جھوٹ اور دروغ کا زیادہ احتمال ہے اور قرائن کی دلالت میں اس سے کمتر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک سال (رمضان میں) جب بعض ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن نے بعض کو معتکف دیکھا تو سب ازواج نے اعتکاف کی غرض سے اپنے اپنے خیمے مسجد نبوی میں لگا لئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی قرینے یا کسی اور وجہ سے جو بھی کہ ہو حب جاہ کے پوشیدہ تقاضے پر مطلع ہو گئے اور آپؐ نے ان خیموں کے اکھاڑ دینے کا حکم فرما دیا اور خیموں کے گاڑنے اور مسجد شریف کے اندر قیام کرنے کی گواہی سے متعلق کہ وہ مسجد عبادت کرنے اور اخلاص پیش کرنے کے لئے بنائی گئی ہے، کچھ نہیں سُنا اور احقر کے خیال میں یہ بات بھی اسی طرح کی ہے جو اللہ جل مجدہ واقعہ بہتان عائشہؓ میں فرماتے ہیں۔

لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ

کیوں[1] نہیں جب اس واقعہ کو تم نے سُنا، مومنین اور

---

[1] یہ آیت سورہ نور رکوع ۲ میں ہے، جو حضرت عائشہؓ کے اوپر بہتان سے براءت کا اظہار کر رہی ہے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام غزوۂ بنی مصطلق سے واپس تشریف لا رہے تھے جو ۶ھ میں ہوا حضرت عائشہؓ ساتھ تھیں ایک مقام پر پڑاؤ پڑا۔ حضرت عائشہؓ قضائے حاجت کے لئے علیحدہ چلی گئیں۔ آپ ہودج میں پردے میں رہتی تھیں جب کوچ ہونے لگا تو ہودج اونٹ پر رکھ دیا گیا۔ حضرت عائشہؓ اس میں ہوں گی۔ جب واپس آئیں تو قافلہ کوچ کر گیا۔ وہیں چادر اوڑھ کر لیٹ گئیں حضرت صفوان قافلے کا گرا پڑا سامان سنبھالنے کیلئے کچھ فاصلے پر پیچھے سے آ پہنچے دیکھا کوئی پڑا سو رہا ہے قبا فنے سے سمجھ گئے کہ حضرت عائشہ ہیں۔ انھوں نے اونٹ بٹھا دیا اور عائشہؓ سوار ہو گئیں اور قافلے سے جا ملیں۔ عبداللہ بن ابی منافق نے بہتان تراشی شروع کر دی۔ چہ میگوئیاں ہوتی رہیں آخر سورۂ نور کی آیتیں براءت میں نازل ہوئیں۔ مترجم

وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَیْرًا وَّ
قَالُوْا هٰذَآ اِفْکٌ مُّبِیْنٌ ۔

غرض آنست کہ الفاظ افک آوکاں بدلالت وضعی ایں جانب مشیر بودند کہ معاذ اللہ۔ دشمناں حضرت طاہرہ مطہرہ۔ صدیقہ۔ محبوبہ محبوب رب العالمین صلی اللہ علیہ آلہ وازواجہ وسلم وفیض صحبت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ومحبت نبوی صلعم ومعاملات دیگر حسنہ کہ بر کمال ایمان ایشاں گواہ بودند مقابل ایں دلالت وضعی احتمال تکذیب آں ے نماید چہ اول علاقہ زوجیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عند اللہ آنچناں است کہ ایں چنیں خباثت را گرد اوشاں گردیدن نمیدہد بازکہ محبوبیت مذکورہ وفیض صحبت مسطور ہم بداں پیوست چگونہ خیال باید بست کہ دامن پاک اوشاں ملوث بایں لوث شدہ باشد دنظائر دیگر ہم از کلام اللہ برآورد مگر اندیشہ تطویل دست بردست نہادہ ورہ تقلم ندادہ بر ہمیں قدر اکتفا کردہ می گویم۔

مومنات نے اپنے دلوں میں خیر کا گمان کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔

غرض یہ ہے کہ بہتان لگانے والوں کے بہتان کے الفاظ اسی طرف مشیر تھے کہ معاذ اللہ۔ حضرت عائشہ طاہرہ۔ مطہرہ، صدیقہ رب العالمین کے محبوب صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وازواجہ وسلم کی محبوبہ اس خطا کی مرتکب ہوئیں۔ مگر دوسرے قرینے یعنی ان کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ان سے محبت کرنا اور دوسرے اچھے معاملات جو کہ حضرت عائشہ کے کمال پر ایمان دلالت کرتے ہیں، اس دلالت وضعی کے مقابلے میں آکر اس بہتان کی تکذیب کرتے ہیں کیونکہ اول تو زوجیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق عند اللہ ایسا ہے کہ وہ تعلق ان جیسے خبیث معاملات کو ان کے پاس بھی پھٹکنے نہیں دے سکتا پھر جبکہ محبوبیت مذکورہ اور فیض صحبت مسطورہ بھی زوجیت کے ساتھ شامل ہو تو پھر یہ بات کیسے تصور میں آسکتی ہے کہ ان کا پاکدامن اس قسم کی گندگی سے ملوث ہوا ہوگا اور دوسری مثالیں بھی اسی قسم کی میں کلام اللہ سے نکالتا لیکن مضمون کی طوالت کے اندیشے نے ہاتھ کو روک دیا اور قلم کی راہ روک لی لہٰذا اسی پر بس کر کے کہتا ہوں۔

ہر چند ذکر نام خدا وقت ذبح بدلالت وضعی ہمی گوید کہ ایں ذبیحہ بہر خدا است لیکن از قرائن خارجہ شہادت لغیر اللہ دہند۔ بعد ایں شہادت گواہی ذکر نام خدا مسموع نخواہد شد چہ پیشتر دانستہ کہ

ہر چند خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت دلالت وضعی کے ذریعہ بتاتا ہے کہ یہ ذبیحہ خدا کے لیے ہے لیکن خارجی قرائن غیر اللہ کے لیے شہادت دیتے ہیں۔ اس شہادت کے بعد خدا کے نام کے ذکر کی شہادت نہ سنی جائے گی کیونکہ تم نے پہلے جان لیا ہے کہ

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

و جناب رسول الله صلی الله علیه وسلم در وقتی دیگر نیز چنین هم فرموده اند

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُوَرِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَنِيَّاتِكُمْ

او کما قال۔

بنظر برین علمای حلت و حرمت وغیره احکام گر خواهد بود نیت مدار اول خواهد بود پس اگر ذکر خدا یا غیر خدا موجب حلت و حرمت خواهد شد نیت خدا و غیر خدا چرا تاثیر خود نخواهد کرد مگر این قسم مردم که نیت بخدا دارند و نام غیر خدا بر زبان رانند مفقود هستند و نیابند اند و نه بظاهر وجه این اجتماع ناموزون بذهن می آید البته کسانیکه نیت غیر خدا دارند و نام خدا بر زبان رانند بکثرت موجود۔ و وجه این اجتماع با این تخالف آن شد که در اول اسلام بهر ایصال ثواب بزرگان بنام خدا ذبح می کردند آخر رفته رفته بوجه تضاعف روز بروز در عقیدت بزرگان نیت تقرب الی غیر الله جلوه ظهور گرفت مگر این تضاعف عقیده در باره تغیر نیت کارگر افتاد و هر دو بیک محل بودند۔ اما وجه تغیر رسم ظاهری هیچ نبود۔ آن همچنان ماند

بالجمله اگر در ظاهر و باطن تخالف افتد قابل

"اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے"

اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور وقت میں اس طرح فرما چکے ہیں

"اللہ تمہارے اعمال کو نہیں دیکھتا اور نہ تمہاری صورتوں کو۔ بلکہ وہ تو تمہارے دلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے۔"

اس کے پیش نظر حلت و حرمت وغیرہ احکام کی بنیاد اگر ہو گی تو سب سے پہلے نیت ہوگی۔ پس اگر خدا کے نام کا ذکر یا غیر خدا کا حلت و حرمت کا موجب ہوگا تو خدا اور غیر خدا کی نیت اپنی تاثیر کس طرح نہ کرے گی۔ مگر اس قسم کے آدمی جو کہ خدا کے لئے تو نیت رکھیں اور خدا کے سوا کا نام زبان پر لائیں ابھی وجود میں نہیں آئے ہیں اور نہ ہی اس نامناسب اجتماع کی وجہ بظاہر ذہن میں آتی ہے۔ البتہ جو لوگ غیر اللہ کی نیت رکھیں اور خدا کا نام زبان پر لائیں کثرت موجود ہیں اور اس اجتماع کی وجہ اس مخالفت کے باوجود یہ ہوئی کہ ابتدائے اسلام میں بزرگوں کے ایصال ثواب کے لیے خدا کے نام پر ذبح کرتے تھے مگر بعد میں رفتہ رفتہ دن بدن بزرگوں کے ساتھ عقیدت میں غلو کے باعث غیر اللہ کے ساتھ تقرب کی نیت چمک اٹھی۔ مگر یہ عقیدہ تمندی کی زیادتی نیت کی تبدیلی کے بارے میں کارگر ثابت ہوئی کہ دونوں ایک ہی محل میں تھیں لیکن ظاہری رسم کی تبدیلی کی وجہ کچھ نہ تھی وہ اسی طرح رہی۔

الحاصل اگر ظاہر اور باطن میں مخالفت واقع ہو

لحاظ و ترجیح اگر ہست احوال باطن است نہ ظاہر ہاں اگر قرینہ بر تخالف باطن از ظاہر باشد آں وقت نظر بر ظاہر باید گماشت۔ وحسب شہادت ظاہر، باطن را نیز باید پنداشت۔

جانے تو اس نسبت لحاظ و ترجیح کے لائق باطن کے حالات ہیں نہ کہ ظاہر کے۔ ہاں اگر کوئی قرینہ ظاہر سے باطن کی مخالفت کا نہ ہو تو اس وقت نظر ظاہر پر رکھنی چاہئے اور ظاہر کی شہادت کے مطابق، باطن کو بھی گمان کرنا چاہئے۔

باقی ماند آنکہ قرینہ دالّہ بر نیت لغیر اللہ چیست اول ایں امر کنندگان بہر دیگراں بر دادِ قیمت جانور یا بر عطاء ہموں قدر گوشت مسکیناں راضی نمی شوند بلکہ تبدیل جانور دیگر ہم بجائی جانوری کہ بہر بندگان مقرر کردہ باشند گوارا نمی کنند۔ اگر مقصود اصلی ثواب رسانی باشد ہمہ ایں امور مذکور برابر اند۔ بجز ایں چیست کہ ذبح لغیر اللہ مقصود افتادہ۔

باقی رہی یہ بات کہ غیر اللہ کی نیت پر دلالت کرنے والا قرینہ کیا ہے تو اول تو یہ بات کرنے والوں سے پوچھنے کے قابل ہے اور اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ دوسروں کے لئے نذریں چڑھانے والے جانور کی قیمت یا اسی قدر گوشت مسکینوں کو دینے پر راضی نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس جانور کو جو بندوں کے لئے نامزد کیا ہے دوسرے جانور سے بدلنا بھی گوارا نہیں کرتے ہیں اگر ان لوگوں کا اصل مقصد ثواب پہنچانا ہی ہو تو پھر جانور کے بدلے میں دوسرا جانور یا اتنا گوشت بھی برابر ہیں لہٰذا اس کے سوا اور کیا ہے کہ ان کا مقصد غیر اللہ کے لئے ذبح کرنا ہے۔

چوں از بیان وجہ اول بر اظہار قید عند الذبح فراغت یافتیم وقت آنست کہ وجہ ثانی ہم گذارش نمائیم۔

جب عند الذبح کی قید کے اظہار پر اول وجہ کے بیان سے ہم نے فراغت پائی تو اب وہ وقت ہے کہ ہم دوسری وجہ عرض کریں۔

وجہ ثانی عند الذبح

معتاد ابناء آں روزگار بود کہ ظاہر و باطن دریں بارہ موافق دارند۔ اگر نیت بہر خدا است وقت ذبح نام خدا برند واگر ارادہ دلی برائے غیر است نام غیر بر زبان رانند۔ ایں قسم منافق پیشہ دراں دوران زمانہ نبودند کہ ؎

عند الذبح کی قید کی دوسری وجہ

اس زمانے کے لوگوں کی عادت یہ تھی۔ ظاہر و باطن کو اس بارے میں ایک رکھیں۔ اگر خدا کے لئے نیت ہے تو ذبح کے وقت خدا کا نام لیں اور اگر دلی ارادہ غیر اللہ کے لئے ہے تو پھر غیر کا نام زبان پر لائیں۔ منافق پیشہ دردوں کی یہ قسم اس زمانے میں نہ تھی کہ ؎

بر زبان تسبیح و در دل کار دیگر
باشد نتیجہ ہمیں تسبیح بس
و دل خود تعظیم و تقرب غیر است و بر غیر نام خدا ہم
بر زبان آوردہ ذبح مے کنند۔
نظر بریں مفسرین سابق قید عند الذبح زیادہ
فرمودند تا معلوم سازی کہ دراں زمانہ فارق بین
نذر غیر اللہ و علامت تمیز ایں اناں ہمیں ذکر نام
خدا و غیر خدا وقت ذبح بود اگر وقت ذبح نام خدا
بردند حسب اصطلاح آں زمانہ فہمیدند کہ ایں
نذر خدا ست و اگر نام غیر خدا بر زبان آوردند معلوم
شد کہ نذر غیر اللہ است مگر چنانکہ دریافتی در اوضاع
باہمی و اصطلاحات وضعی تغیر و تبدل راہی یابد
آں وضع و آں اصطلاح نماند۔

زبان پر تو تسبیح ہو اور دل میں لگائے اور کرنے کا
خیال ہو۔ ایسی تسبیح کا اثر کب ہوتا ہے
دل تو غیر خدا کے تقرب اور تعظیم میں محو ہے اور
کسی کا نام بھی زبان پر لا کر ذبح کرتے ہیں
اس بنا پر پہلے مفسرین نے عند الذبح کی قید زائد
کر دی تا کہ تم معلوم کر لو کہ اس زمانے میں اللہ کی نذر اور
غیر اللہ کی نذر میں فرق کرنے والا اور اس سے اس کی
تمیز کی علامت یہی خدا اور غیر خدا کے نام کا ذبح کے
وقت لینا تھا۔ اگر ذبح کے وقت خدا کا نام لیا تو اس
زمانے کی اصطلاح کے بموجب انہوں نے سمجھ لیا کہ یہ
خدا کی نذر ہے اور اگر غیر خدا کی نذر ہے اور اگر غیر خدا
کا نام زبان پر لائے تو معلوم ہوا کہ یہ نذر غیر اللہ کے
لیے ہے مگر جیسا کہ تم نے سمجھ لیا کہ باہمی طور طریق اور
وضعی اصطلاحات میں تغیر و تبدل ہوتا ہے تو وہ وضع اور وہ اصطلاح نہ رہی۔

قسم ثالث کہ مشرکان ایں امت اند بوجود
آمدند و آں اصطلاح را برہم زدہ صورت واقعہ بدینسان
نمودند کہ مے دانی اکنوں چارہ بجز آں نماند کہ قرائن را
پیش نظر باید داشت و حسب ہدایت و دلالت
آثار و لوازم کار باید کرد۔ چہ مدار کار حلت و حرمت
چنانکہ دانستی نیت است نہ فعل ظاہری۔ و ہر
نیت را اثری جدا است و تاثیری نو۔ نیت خدا
سرمایۂ حلت است و نیت غیر خدا سامانِ حرمت
و پیدا است کہ ہر ملزوم با لوازم ماہیت خود باشد۔
خواہ در وجود آید خواہ در عدم رود۔ خصوصاً ملزومیکہ
لوازمش بوجود ضد او صورت بندد کہ ایں جا احتمال

تیسری قسم کہ اس امت کے مشرک ہیں۔ وجود
میں آئی اور اس اصطلاح کو توڑ پھوڑ کر صورت واقعہ
اس طرح پیش کی کہ تم جانتے ہو۔ اب اس کے بغیر چارہ
نہ رہا کہ قرائن کو پیش نظر رکھنا چاہیے اور آثار و لوازمات
کی رہنمائی کے موافق کام کرنا چاہیے کیونکہ جیسا کہ
تمہیں معلوم ہو چکا کہ حلت و حرمت کا دار و مدار
نیت پر ہے نہ کہ ظاہری فعل پر۔ اور ہر نیت کا جدا
اثر اور نئی تاثیر ہے خدا کی نیت کرنا (جانور کے)
حلال ہونے کا سبب ہے اور غیر خدا کی نیت حرام
ہونے کا اور ظاہر ہے کہ ہر ملزوم اپنی ماہیت کے
لوازم کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وجود میں آئے یا عدم

علوم لزوم ہم مفقود است مثلاً روز را لوازم دگر است و شب را لوازم دگر۔ لوازم روز در وجود و عدم در ملازمت او باشند۔ اگر موجود مے شود لوازم او نیز موجود مے شوند و اگر معدوم مے شود لوازم او نیز معدوم مے شوند۔

میں جائے۔ خاص طور پر وہ ملزوم کہ اس کا زوال اس کے ضد کے وجود سے پیدا ہو کیونکہ اس مقام پر عموم لزوم کا احتمال بھی مفقود ہے مثلاً دن کے لوازم اور ہیں اور رات کے لوازم اور۔ دن کے لوازم وجود اور عدم میں اس کے ساتھ رہتے ہیں اگر دن موجود ہوتا ہے تو اس کے لوازم بھی موجود ہوتے ہیں اور اگر دن ناپید ہو جاتا ہے تو لوازم بھی ناپید ہو جاتے ہیں۔

چوں در ذبیحہ للہ و لغیر اللہ ہمیں سان دیدی کہ ارتباط تضاد است حلت و حرمت کہ یکی از آثار آنہاست با ملزومات خود در رکاب باشندہ آری اگر سوا یاد خدا علتی بہر حلت مذبوح دگر ہم بودی مے تواں گفت کہ اگرچہ تقرب الی الغیر است مگر بکار پردازی فلاں علت، حلت بدست آوردہ ایم دانکہ در بادی النظر ظاہر بیناں را چناں می نماید کہ علت حلت فقط ذکر نام خداست نیت بہر خدا باشد یا بہر غیر۔ چنانچہ منطوق آیت

جب اللہ اور غیر اللہ کے لیے ذبیحے میں اسی طرح تم نے دیکھ لیا کہ ان میں تضاد کا ربط ہے۔ تو حلت و حرمت ہو کہ انکے آثار میں سے ایک اثر ہے اپنے ملزومات کیساتھ ساتھ رہیں گے۔ ہاں اگر ذکر خدا کے سوا ذبیحہ کی حلت کے لئے کوئی دوسری علت بھی ہوتی تو کہہ سکتے تھے کہ اگرچہ تقرب الی الغیر ہے مگر فلاں علت کے عمل کی وجہ سے ہم نے حلت حاصل کر لی ہے اور یہ بات کہ ظاہر نظر میں ظاہر بیں لوگوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلت کی علت صرف خدا کے نام کا ذکر ہے خواہ نیت خدا کے لیے ہو یا غیر خدا کے لئے۔ چنانچہ آیت کا منطوق

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِاٰيَاتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ (قرآن کریم)

"پس تم کھاؤ اس ذبیحے میں سے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اگر تم اس کی آیات پر ایمان رکھتے ہو۔

بر ایں دعویٰ دلیل است۔ پس مغالطہ وہمی است کہ بوجہ قلت تدبر رہ میزند۔ اگر فہم رساست پیداست کہ ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ذکر زبانی بوجہ دلالت بر اں مسمی بذکر مے گردد۔ چہ ذکر بمعنی یاد است کہ در حقیقت کار دل است نہ زبان۔ اگر کسی محو یاد کسی باشد و زبانش ساکت تاہم از یاد

اس دعوے کے لیے ایسا دلیل ہے۔ پس وہم کا دھوکا ہے جو قلت تدبر کے باعث راستے سے ہٹا دیتا ہے۔ اگر فہم رسا ہے تو ظاہر ہے کہ ذکر حقیقی تو ذکر قلبی ہے اور زبانی ذکر اس پر دلالت کیوجہ سے ذکر کے نام سے موسوم ہو جاتا ہے کیونکہ ذکر یاد کے معنی میں محو ہو اور اس کی زبان خاموش ہو تو

آدران اوست واگر دل در غیر بستہ و زبان را بنام او شکستہ نزد حقیقت شناساں از یاد آوراں نشمردہ شود۔

ذکر لسانی حضرات صوفیہ کرام رضوان اللہ علیہم رانگر کہ ذکر لسانی را اگر تنہا باشد لقلقہ مے گویند ذکر نمی گویند و آنکہ ذکر قلبی را وسوسہ گفتہ اند منافی ایں نیست کہ معروض شدہ۔

ذکر قلبی چہ مراد از ذکر قلبی در اصطلاح شاں صوفی است کہ از قلب صنوبری کہ مضغۃ البیت از گوشت مسموع مے شود۔ نہ حضور قلب کہ آں نزد او شاں نیز اصل ذکر است وچوں نباشد خداوند تعالےٰ شانہ مے فرماید۔

اِنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ یُخٰدِعُوْنَ اللّٰہَ وَھُوَ
خَادِعُھُمْ وَاِذَا قَامُوْٓا اِلَی الصَّلٰوۃِ
قَامُوْا کُسَالٰی یُرَآءُوْنَ النَّاسَ وَلَا
یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ اِلَّا قَلِیْلًا
مُذَبْذَبِیْنَ بَیْنَ ذٰلِکَ ۔

(قرآن پاک)

و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد کردہ اند۔

لَا صَلٰوۃَ اِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ ۔

و در منافقاں اگر مفقود است ہمیں حضور قلب است کہ خداوند تعالےٰ شانہ بعدم ذکر آں را

وہ پھر بھی اس کے یاد کرنے والوں میں سے ہے اور اگر دل غیر کی طرف لگا ہوا ہے اور زبان پر اس کا نام ہو تو حقیقت شناسوں کے لیے یاد کرنے والوں میں سے شمار نہ کیا جائیگا۔

ذکر لسانی حضرات صوفیۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو دیکھیں کہ صرف زبانی ذکر کو لقلقہ کہتے ہیں ذکر نہیں کہتے ہیں اور یہ جو قلبی ذکر کو صوفیہ نے وسوسہ کہا ہے اس کے منافی نہیں ہے جو عرض کیا گیا۔

دل کا ذکر کیونکہ قلبی ذکر سے انکی اصطلاح میں ان کا مطلب وہ آواز ہے جو صنوبری (گاجر) جیسی صورت کے دل سے جو کہ لوتھڑا ہے گوشت سے سنی جاتی ہے نہ (دل) کی حضوری کہ وہ صوفیہ کے نزدیک اصل ذکر ہے اور کیوں نہ ہو خداوند تعالےٰ شانہ فرماتے ہیں۔

بے شک منافق لوگ اللہ کو دھوکا دیتے ہیں اور اللہ انکو انکے دھوکے کا جواب دینے والا ہے اور جب منافقین نماز کے لیے کھڑے ہوتے ہیں تو سستی میں چور ہو کر لوگوں کو دکھانے کیلئے اور اللہ کا ذکر نہیں کرتے ہیں مگر قلیل اس کے درمیان ڈگمگائے ہیں (قرآن کریم پارہ ۵)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے

نماز حضور قلب کے بغیر نہیں ہوتی

اور منافقوں میں اگر کوئی چیز نہیں ہے تو انکی نماز میں حضور قلب نہیں ہے کہ خدائے بزرگ و برتر نے

تعبیر فرمودہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنا ء صلوٰۃ براں نہادہ اند۔

انکے ذکر کو عدم ذکر کے ساتھ تعبیر فرمایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی بنیاد اس حضور قلب پر رکھی ہے۔

غرض حضور قلب باخلاص اصل عبادت است نظر بریں در آیت

غرض یہ ہے کہ اخلاص کے ساتھ حضور قلب کا نام اصل عبادت ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے آیت میں

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

تم کھاؤ اس جانور کا گوشت جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔

اولاً و بالذات ہمیں ذکر باشد و ہر کہ متروک التسمیہ عمداً یا سہواً را حلال گفتہ ہمیں نظر گفتہ۔ چہ مظنون از مومن ہمیں است کہ از خدائی خود غافل نباشد البتہ

اولاً اور بالذات یہی ذکر (قلبی) ہے اور جس مجتہد نے ذبیحہ پر جان کر یا بھول کر بسم اللہ کو چھوڑنے کی صورت میں جانور کو حلال کہا ہے اسی ذکر قلبی کی وجہ سے کہا ہے کیونکہ مومن سے یہی توقع ہے کہ دل میں خدا کے ذکر سے غافل نہ ہوگا۔

جانور متروک التسمیہ عمداً حرام است

امام ابو حنیفہ رح متروک التسمیہ عمداً را حرام مے گویند و وجہش در اوراق گذشتہ دریافتہ مگر اکنوں نیز رمز آں باید گفت

جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت

البتہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نام عمداً چھوڑے ہوئے ذبیحہ کو حرام کہتے ہیں اور اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں تمہیں معلوم ہوگئی ہے لیکن اب اس کا راز بیان کرنا چاہیے۔

رمز حرمت متروک التسمیہ عمداً

چناں کہ در انسان حقیقت انسانی کہ روح اوست و صورت انسانی کہ جسم است ہر دو مطلوب اند کہ مکاسب دینی و دنیوی باقتران ہر دو صورت بندد۔ ورنہ فرادی فرادی گرگیری ہر دو

جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت کا راز

جیسا کہ انسان میں انسانی حقیقت جو کہ اس کی روح ہے اور انسانی صورت کہ جسم ہے دونوں مطلوب ہیں کیونکہ دینی اور دنیاوی مقاصد دونوں یعنی روحانی اور جسمانی کے ملنے سے حاصل ہوتے ہیں ورنہ

بیکار اند۔ روح بے بدن فاعل است بے آلہ و
سوار است بے مرکب۔ و بدن بے جان، آلہ است
بے فاعل و مرکب است بے راکب۔ ہمچنیں در اعمال
دینی بلکہ دنیوی حقیقت عمل کہ نیت و حضور خاص
می باشد و صورت عمل کہ حرکات خاصہ مے باشند
مطلوب شارع اند۔ اگر یکی ہم ازیں دو عنصر مفقود
گردد نتیجہ و غرض عمل بدست نیفتند۔ و بوجہ نافرمانی
معتوب شود۔ آری اگر سہو سدراہ افتادہ از بلا
نجات یابد۔ ہمچنیں اگر مغفرت یا شفاعت بتدارک
آں خیزد یا حسنہ از حسنات مکفر آں گردد عتاب برخیزد۔
اما نتائج مذکورہ و اغراض معلومہ میسر نیایند۔

صرف روح اور تنہا جسم علیحدہ علیحدہ کو اگر لو تو دونوں
بیکار ہیں۔ جسم کے بغیر روح ایسی ہے جیسے کام کرنے
والا اوزار کے بغیر اور سوار سواری کے بغیر اور بدن
جان کے بغیر ایسا ہے جیسے اوزار مستری کے بغیر اور
سواری سوار کے بغیر اسی طرح دینی اعمال میں بلکہ دنیوی
میں بھی عمل کی حقیقت جو کہ نیت اور خاص حضوری
ہوتی ہے اور عمل کی صورت کہ خاص حرکات ہوتی
ہیں شارع کو مطلوب ہوتی ہیں۔ اگر ان دو عنصروں
میں سے ایک بھی جاتا رہے تو عمل کا مقصد اور نتیجہ
حاصل نہیں ہوتا اور نافرمانی کی وجہ سے انسان معتوب
ہوتا ہے۔ ہاں اگر سہو سدراہ ہو کر بلا سے نجات
پائے، اسی طرح اگر بخشش یا شفاعت اس کے تدارک کے لیے اٹھ کھڑی ہو یا نیکیوں میں
سے کوئی نیکی اس کا کفارہ بن جائے تو عتاب اٹھ جائیگا لیکن مذکورہ نتائج اور معلومہ اغراض
میسر نہیں آئیں گے۔

بالجملہ اصل مطلوب حاصل جمع ہر دو عنصر
است فائدہ تکلیف یکی از آنہا صورت نہ بندد
و خطابات شارع قطع نظر ازاں لغو بیکار اندکہ
از آں جدائے متین تصور آں تصور محال است۔
ازیں مرہم نیت ضرور افتاد و ہم صورت عمل
لازم آمد مگر ہر چہ باشد نیت اصل است و
عمل تابع آں۔ چنانکہ روح اصل است و بدن
تابع آں، وقت اعتبار و اقتدار نظر بر حقیقت
انگنند نہ بر صورت۔

الحاصل اصل[۵۱] مطلوب دونوں عنصروں کا حاصل
جمع ہے۔ مکلف ہونیکا فائدہ ان میں سے صرف ایک
کے ذریعہ صورت اختیار نہیں کرتا اور شارع کے
تمام خطابات اس سے قطع نظر کرکے لغو اور بیکار ہو
جاتے ہیں کہ خدائے توانا کی طرف سے اس تصور کا تصور
محال ہے۔ اس لحاظ سے بھی نیت کا ہونا ضرور ہوا
اور عمل کی صورت بھی لازم آئی مگر جو کچھ بھی ہو نیت
اصل ہے اور عمل اس کے تابع ہے۔ جیسا کہ روح
اصل ہے اور بدن اسکے تابع تو اعتبار اور اقتدار کے وقت

۵۱ یعنی روح اور جسم دونوں کے ملنے سے اصل مدعا حاصل ہوگا۔ مترجم

سگ اصحاب کہف اگرچہ بصورت سگ
بود اما چوں روح پاک داشت از مردم شمردہ شد
و کفار باآنکہ بصورت انسان بودند چوں ارواح
خبیثہ نصیب ایشاں شدہ بودند شان ایشان

حقیقتہ اعتبار اسی کا ہے نہ کہ صورت پر

اصحاب کہف کا کتا اگرچہ صورت میں کتا تھا لیکن
چونکہ پاک روح رکھتا تھا اس لئے آدمی شمار کیا گیا اور
کفار باوجودیکہ صورت میں انسان تھے چونکہ ان کے
حصے میں ناپاک روحیں مقدر ہو چکی تھیں اس لیئے
ان کی شان میں

أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

"وہ لوگ چوپایوں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ"

فرمودند - و ایں را ہم بگذارید اگر خالق کن فیکون
روح انسانی را در قالب سگ و خر وغیرہ بدمد و روح
خر و سگ وغیرہ را بقالب انسانی بکشد نزد حقیقت
بیناں وقت اقتدار اعتبار ارواح باشد نہ اجسام -
اگرچہ ظاہر بیناں را قضیہ بالعکس بنظر آید ہمچنیں اگر
در ارواح اعمال و صور آنہا ہمیں قسم تخالف باشد کہ
در صورت مفروضہ اعنی اجتماع روح انسانی و جسم
حیوانی یا روح حیوانی و جسم انسانی گفتہ شد نزد خداوند
مالک الملک علیم و خبیر اعتبار روح اعمال باشد نہ
صور آنہا و از ینجا است کہ

فرمایا - اور اس کو بھی چھوڑ دیجئے اگر دنیا کا خالق انسانی
روح کو کتے اور گدھے کے قالب میں پھونک دے
اور کتے اور گدھے کی روح کو انسانی سانچے میں بھر دے
تو حقیقت نگر لوگوں کے نزدیک اقتدار کے وقت
ارواح کا اعتبار ہوگا نہ کہ اجسام کا - اگرچہ ظاہر بیں
لوگوں کو معاملہ برعکس نظر آئے - اسی طرح اگر اعمال
کی ارواح اور ان کی صورتوں میں اسی قسم کا تخالف ہو
جیسا کہ صورت مفروضہ میں یعنی انسانی اور حیوانی جسم
یا حیوانی روح اور انسانی جسم کے اجتماع میں کہا گیا
تو خدائے مالک الملک، علیم و خبیر کے نزدیک اعمال
کی ارواح کا اعتبار ہوگا نہ کہ ان کی صورتوں کا اور یہیں سے
ہے کہ

انما الاعمال بالنیات

فرمودہ اند -

انما الاعمال بالنیات

فرمایا ہے

ذکر حقیقی ذکر قلبی است | الغرض ذکر حقیقی ذکر قلبی است

و ضرورت ذکر لسانی نہ باین وجہ است کہ مصداق
ذکر و موضوع لہ آں ہمیں صوت نام خدا ست نی

ذکر حقیقی ذکر قلبی ہے | الغرض اصل ذکر تو قلبی ذکر ہے اور

ذکر لسانی کی ضرورت نہ اس وجہ سے ہے کہ ذکر
کا مصداق اور اس کا موضوع لہ یہی خدا کے نام کو آواز

بلکہ وجہ ضرورتش ہماں است کہ گفتہ شد۔ اعنی نتائج، ثمرات اعمال و اغراض آنہا بی اقتران صورت و معنی میسر نہ آید۔ پس اگر صورت بے معنی است جسم بے جانش پندار۔ اگر عمل است و نیت نیست مصداق کَسَرَابٍ بِقِیْعَۃٍ انگار و داخل در ذکر خداوندیش شمار۔ بلکہ یاد غیر بایدش فہمید

کے ذریعہ پکارنا ہے نہیں بلکہ اس کی ضرورت کی وجہ وہی ہے جو کہ بیان کی گئی۔ یعنی ان کے اغراض اور اعمال کے ثمرات اور نتائج صورت اور معنی کے باہم ملے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ پس اگر صورت، معنی کے بغیر ہے تو اس صورت کو جسم بے روح سمجھو اور اگر عمل ہے اور نیت نہیں ہے تو سراب صحرا کے مصداق خیال کرو اور اس کو ذکر خداوندی میں شمار نہ کرو بلکہ غیر خدا کی یاد میں اس کو سمجھنا چاہیئے۔

دانستہ باشی کہ اگر چنانکہ آیت

فَکُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ۔

دلالت دارد ذکر خداوندی کہ علت حلت است ذکر قلبی است نہ ذکر لسانی۔ ہمچنیں اگر ذکر غیر خدا علت حرمت است چناں کہ آیت مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ شاہد بر آں است ذکر پنہانی است نہ ذکر لسانی۔ باز اگر ذکر زبانی را دریں بارہ دخل دادہ اند آنچناں دخل دادہ اند کہ در صدور آثار روحانی جسم را یا در صدور آثار فاعل آلہ را دخل دادہ اند۔

اب تمہیں پتہ چلا ہوگا کہ اگر جیسا کہ آیت

"پس کھاؤ تم اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام یاد کیا گیا ہو۔"

دلالت کرتی ہے خدا کا ذکر جو کہ حلال ہونے کی علت ہے وہ ذکر قلبی ہے نہ کہ ذکر لسانی۔ اور اسی طرح اگر غیر اللہ کا ذکر حرمت کی علت ہے جیسا کہ آیت مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ اس پر گواہ ہے تو یہ قلبی ذکر ہے نہ کہ زبانی ذکر۔ پھر بھی اگر لسان کے ذکر کو اس ذبح کے بارے میں دخل دیا ہے تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ روحانی آثار کے صدور میں جسم کو یا فاعل کے آثار کے صادر ہونے میں آلہ کو دخل دیا ہے۔

بالجملہ اگر صورت و ظاہر را دخل است بمرتبۂ ثانی است و اولاً و بالذات علت ہمچو آثار ہموں ذکر پنہانی است پس اگر روح عمل اعنی نیت زیں قسم است و صورت ازاں قسم اعتبار معنی و روح خواہند کرد۔ نہ اعتبار صورت و ظاہر۔ ودبویہ است کہ در صورت تقرب الی الغیر اگر نام خدا وقت ذبح بردہ شود و روح عمل از قسم دگر است

الحاصل اگر صورت اور ظاہر کو دخل ہے تو دوسرے مرتبے میں ہے اور آثار کی طرح اول طور پر اور ذاتی طور پر علت کی، علت وہی قلبی ذکر ہے پس اگر عمل کی روح یعنی نیت اسی قسم سے ہے اور صورت اس قسم سے تو پھر معنی اور روح کا اعتبار کریں گے نہ کہ صورت اور ظاہر کا۔ اور ظاہر ہے کہ غیر اللہ کے تقرب کی صورت میں اگر خداوند تعالیٰ کا نام ذبح کے

وصورت آں از قسم دگر۔

نظر بہ فائدہ ممہدہ کہ ہمیں دم عرض کردہ شد در تمام اعمال عبادات وغیر آں بلا نکیر جاری است احکام روح عمل کہ نیت تقرب الی الغیر است غالب خواہند آمد و ذبیحہ ہمجملہ محرمات خواہد گردید۔

علاوہ بریں تقدم اسم اللہ بر علیہ در ہر دو آیت یعنی

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

و

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

دلالت بر ذکر خالص دارد۔ چہ تقدیم ہمچو اشیاء در ہمچو مواقع چنانکہ از مسلمات علم معانی است دلالت بر حصر مے کند کہ مفادش اینجا ہماں ذکر خالص است بی شائبہ ذکر غیر۔ در حق ما نحن فیہ اگر ذکر زبانی را ذکر ہم گویند ذکر خالص نتواں گفت کہ دل محو غیر است۔ و ذکر بودن توجہ قلبی بتعظیم و توقیر مذکور آنچناں نیست کہ انکارش تواں کرد بلکہ گنجائش انکار اگر ہست در ذکر بودن ذکر زبانی است نہ بالعکس اندریں صورت نتواں گفت کہ ذبیحہ معلومہ از

ما ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ است بلکہ از قسم

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

است۔ و بدیں سبب بحکم

وقت لیا جائے تو عمل کی روح دوسری قسم سے ہے اور اسکی صورت دوسری قسم سے۔

تمہیدی اصل پر جو ابھی عرض کی گئی نظر رکھتے ہوئے دراں حالیکہ یہ اصل تمام عبادات اور غیر عبادات کے اعمال میں کسی انکار کے بغیر جاری ہے عمل کی روح کے احکام کہ جس میں غیر خدا کی طرف تقرب کی نیت ہے غالب آجائیں گے اور ذبیحہ حرام ہو جائے گا۔

علاوہ بریں اسم اللہ کا علیہ سے دونوں آیتوں یعنی

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اور

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

پہلے آنا خالص ذکر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس جیسی چیزوں اور اس جیسے مواقع میں تقدم جیساکہ علم معانی کے مسلمات میں سے ہے حصر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مقصد اس جگہ بے شائبہ ذکر غیر وہی خالص ذکر ہے۔ اور جس مسئلے میں ہم بحث کر رہے ہیں اس میں اگر ہم زبانی ذکر کو بھی ذکر کہتے ہیں تو خالص نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ دل غیر میں محو ہے اور مذکورہ توقیر و تعظیم کے ساتھ قلبی توجہ کا ذکر ہونا ایسا نہیں ہے کہ اس کا انکار کر سکیں بلکہ انکار کی گنجائش اگر ہے تو زبانی ذکر کے ذکر ہونے میں ہے نہ برعکس۔ اس صورت میں نہیں کہہ سکتے کہ معلومہ ذبیحہ وہ ہے جس پر اللہ کا نام یاد کیا گیا ہے۔

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ
منجملہ ممنوعات و محرمات است. زیرا کہ مفاد آیت
ثانیہ وقتیکہ تقدیم مدد در صورت حصر باشد این ست
کہ ہر چہ فقط نام خدا براں نخواندہ شدہ باشد آنرا
مخورید و ظاہر است کہ این مفہوم چنانکہ آں جانور
را شامل ست کہ اصلا نام خدا نخواندہ باشند بلکہ
در غفلت آنرا کشتہ باشند ہمچنیں آں جانور را نیز
شامل است کہ ہم نام خدا گفتہ باشند و ہم یاد غیر
کردہ باشند۔ ہاں گر جانوران حلال مملوک غیر بودندے
آں وقت نثار بنام آں غیر روا بودی و اگر مشترک
در خدا و غیر بودی اشتراک آں غیر در ذکری بجای
خود بودی۔ اکنوں کہ ملک خالص بہر خدا است
ذکر خدا نیز خالص باید کرد و اصلا دیگراں را در
ذکر شریک نباید کرد کہ شرک لازم خواہد آمد۔ چہ
حقیقت اشراک و شرک کہ از اکبر کبائر است
و مغفور نتواں شد ہمیں است کہ مملوک خدا را
مشترک در خدا و غیر خدا پندارد۔ ورنہ شئی
مشترک را اگر بکار ہمہ شرکا آرند چہ گناہ است
بلکہ اندریں صورت ممانعت ازیں کار گذاری
منجملہ معاصی می شد کہ بالبداہت ظلم است و ظلم
گناہی است کہ ہمہ دانند۔ آری اگر در منفعتی
اجازت ازاں طرف باشد۔ بقدر اجازت اختیار
است کہ در کار خود آرد یا بدیگری سپارند۔ ورنہ
ہرگز روا نیست خصوصا چیزیکہ بہر خود دارند یا محصولی

کی قسم سے ہے اور اس سبب سے آیت حسب ذیل
مت کھاؤ تم اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام ذکر نہ کیا
گیا ہو۔ کے حکم کے مطابق وہ ذبیحہ ناجائز اور حرام
ہے۔ کیونکہ دوسری آیت کا مقصد جبکہ (اسْمُ اللّٰهِ
کی عَلَيْهِ پر) ذکر کی گئی تقدیم حصر پیدا کرنے والی
ہو، یہ ہے کہ وہ جانور جس پر اللہ کا نام زبان سے نہ
لیا گیا ہو اس کو مت کھاؤ اور ظاہر ہے کہ یہ مفہوم
جیسا کہ اس جانور کو شامل ہے کہ اس پر لوگوں نے
بالکل خدا کا نام نہ پکارا ہو (بلکہ ذکر خدا سے) غفلت
میں اسکو مارا ہو۔ اسی طرح اس جانور کو بھی شامل
ہے کہ جس پر خدا کا نام زبان سے لیا ہو اور غیر اللہ
کو بھی یاد کیا ہو۔ ہاں اگر حلال جانور غیر کی ملکیت میں
ہوتے تو اس وقت اس کے غیر کے نام پر قربان کرنا
درست ہوتا۔ اور خدا اور غیر خدا میں اور وہ جانور مشترک
ہوتے تو اس غیر کی ذکر میں شرکت بجائے خود ہوتی
اب جبکہ (ملک خالص خدا کے لئے ہے تو خدا کا ذکر بھی
(بلا شرکت غیرے) خالص کرنا چاہئے اور ہرگز دوسروں
کو ذکر میں شریک نہ کرنا چاہیئے کیونکہ (شریک کرنے
سے شرک لازم آئیگا اور شریک ٹھہرانے اور شرک
کرنے کی حقیقت، جو گناہوں میں سب سے بڑا گناہ
ہے اور جس کی بخشش نہیں ہو سکتی، یہی ہے کہ خدا
کی مملوکہ چیز کو خدا اور غیر خدا میں مشترک خیال کریں
ورنہ مشترک چیز کو اگر تمام شرکاء کے کام میں لائیں
تو کیا گناہ ہے بلکہ اس صورت میں اس کارگذاری کی
ممانعت منجملہ معاصی ہوتی جو کہ بدیہی طور پر ظلم ہے

کہ بہر خود نگذارند. مثلاً دستور سلاطین است کہ بر اراضی رعیت محصولی مقرر کنند. بر امرا و رعیت وقت ملاقات نذری نہند پس اگر آن محصول و نذر رعایا و سرکاری در خزانۂ دیگران داخل کنند و پیش دیگران کشند لاجرم مستوجب سزائی جرم بغاوت گردند کہ ہر آئینہ بجز توبہ و انقیاد رستگاری ممکن نیست کہ ہمچنیں اگر کسی تاج وغیرہ ملابس سلطانی بر اندام خود راست کند و ماہی و مراتب وغیرہ علامات سلطانی در برابر گیرد و القاب سلطانی و آداب شاہی از حاضران و غائبان خواہد بدرجہ ادنی آنکس و اعوان و انصار و احباب و خیر اندیشان او مورد عتاب سلطانی شوند کہ تلافی آن بجز خم کردن سر تسلیم نمی تواں شد باقی سوائے ایں قسم امور ہر چہ رعایا را در بارہ آں اجازت دادہ اند در ارتکاب آں ہیچ محذوری نیست و آں چہ منع کردہ اند مثل چرانیدن جانوران در حمی[1] یا آمدن ہر کس ہر کس وقت بے وقت بدربار بدیں قسم امور گاہی مے گیرند و گاہی میگذارند ہمیں طور اگر محصول سرکاری بر وقت نرسیدہ یا بوجہ افلاس نرسانیدہ بریں تقصیر ہم وقتی سزائے آں مے رسانند و وقتی بواگذاشتن آں حکم می رانند۔

اور ظلم ایسا گناہ ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ ہاں اگر کسی منفعت میں اس طرف سے اجازت ہو تو بقدر اجازت اختیار ہے کہ اپنے کام میں خود لائیں یا کسی اور کے سپرد کریں ورنہ ہرگز درست نہیں ہے خاص طور پر وہ چیز جو اسنے لیے رکھیں یا جو محصول اپنے لیئے ادا کریں۔ مثلاً بادشاہوں کا دستور ہے کہ رعایا کی اراضی پر کوئی محصول مقرر کرتے ہیں اور رعایا کے امیر لوگوں پر ملاقات کے وقت نذرانہ مقرر رکھے ہیں پس اگر وہ محصول اور سرکاری رعایا کا نذرانہ کسی اور کے خزانے میں داخل کریں اور دوسرے کے سامنے لیجا کر رکھ دیں تو لازمی طور پر بغاوت کے جرم کی سزا کے مستوجب ہونگے۔ کیونکہ توبہ اور اطاعت کے بغیر البتہ خلاصی ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص تاج وغیرہ سلطانی لباس اپنے جسم پر پہن لے اور بادشاہی لوازمات و مراتب وغیرہ علامات سلطانی اپنے برابر میں لے آئے اور حاضرین اور غیر حاضرین سے سلطانی القاب اور شاہی آداب کا طالب ہو تو ایسا آدمی اور اس کے اعوان و انصار، احباب اور خیر اندیش بدرجۂ ادنیٰ سلطانی عتاب میں آجائیں گے کہ اس جرم کی تلافی سر تسلیم خم کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتی باقی اس قسم کے سوا اور امور جن کے بارے میں رعایا کو بادشاہ نے اجازت دے رکھی ہے انکے ارتکاب میں کوئی

---

[1] حمی اس چراگاہ کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسرے کو چرانے کی اجازت نہ ہو اور ہر اس چیز کو بھی حمی کہا جاتا ہے جس میں کسی غیر کو تصرف کرنے سے روکا جائے (منجد صفحہ ۲۸۱) مترجم

مضائقہ نہیں ہے اور جن چیزوں سے رعایا کو منع کر دیا ہے مثلاً بادشاہ کی چراگاہ میں جانوروں کا چرانا یا ہر کس و ناکس کا وقت بے وقت دربار میں چلے آنا تو اس قسم کی باتوں پر کبھی مواخذہ کرتے ہیں اور کبھی چھوڑ دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر سرکاری محصول وقت پر نہیں پہنچایا، فلاس کی وجہ سے نہ پہنچایا تو اس قصور پر بھی کبھی سزا دیتے ہیں اور کبھی اس کے درگزر کرنے کا حکم نافذ کرتے ہیں۔

تمثیل عبادات و نذر و قربانی

اکنوں بدیدۂ عقل بنگر

کہ ہمیں معاملہ ہا خداوند مالک الملک با بندگان خود کردہ زکوٰۃ وغیرہ حقوق مالی را محصول سرکاری پندار۔ نماز وغیرہ تعظیمات بدنی را القاب و آداب سلطانی انگار و قربانی را نذر وقت ملاقات باید شناخت و گناہاں را مثل چرانیدن حمی باید پنداشت۔

وجوہ تشبیہ ہمہ امور ظاہر است۔ با ایں ہمہ ایں ذکر استطرادی[1] است و ایں مقام دگر۔ اگر گویم چگونہ گویم کہ نازیبا است غرض اصلی باید گفت۔ آں ایں است۔

جاں نثاری نیز منجملہ خصائص خداوندی است کہ بہر دیگراں نتواں کرد و اگر دریں بارہ اجازت بودی قربانی را منجملہ عبادات نگرفتندی۔ پس وقتیکہ ما ہمہ مخلوق و مملوک خدا باشیم و اموال

عبادات اور نذر و قربانی کی مثال

اب عقل کی نگاہ سے

بغور دیکھو کہ یہی معاملے خدائے مالک الملک نے اپنے بندوں کے ساتھ کئے ہیں۔ زکوٰۃ وغیرہ مالی حقوق کو سرکاری محصول سمجھو۔ نماز وغیرہ بدنی تعظیمات کو سلطانی القاب و آداب خیال کرو اور قربانی کو ملاقات کے وقت کا نذرانہ پہچاننا چاہیئے اور گناہوں کو شاہی چراگاہ میں اپنے جانوروں کو چرانے کی طرح گمان کرنا چاہیئے۔

ان تمام امور کی وجہ تشبیہ ظاہر ہے۔ با ایں ہمہ یہ ذکر خارج از بحث ہے اور یہ مقام دوسرا ہے۔ اگر میں کہوں تو کس طرح کہوں کہ نامناسب ہے بلکہ اصلی مدعا بیان کرنا چاہیئے اور وہ یہ ہے۔

جان کو قربان کرنا بھی ان خصوصیات میں سے ہے جو خداوند تعالیٰ کے لیے خاص ہیں جو دوسروں کے لئے قربان نہیں کر سکتے اور اگر اس بارے میں اجازت ہوتی تو قربانی کو عبادات میں سے خیال

---

[1] استطراد کے معنی بھاگنے کا بہانہ کر کے حملہ کرنے کے ہیں اور کلام میں خارج از بحث مضمون کی طرف جانے کو بھی استطراد کہتے ہیں (منجد) اس جملے میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے یہی معنی مراد لیے ہیں۔ مترجم

وافعال باہمہ مخلوق آں مالک الملک وایں طرف جاں نثاری از خصائص چنانچہ حرمت

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

مقید بہ عند الذبح وابی یا عام نہ بہمیں جا است باز ذبح بنام سدو چگونہ روا الوجود۔ اندریں صورت نام خدا یک بار چہ صد بار یا ہزار بار نیز اگر خوانند چناں باشد کہ خنزیر را نام خدا گفتہ ذبح کنند در نوش جاں فرمایند ازیں جا مانده یاد خدا وقت ذبح دریافتہ باشی کہ حلال را از حرام گردیدن باز مے دارد۔ نہ آں کہ حرام را حلال مے گرداند چنانچہ

اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ (قرآن کریم)

بدیں جانب اشارہ ہم دارد۔

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال آنکہ اگر ذوق سلیم است ہمچو آفتاب روشن است کہ وصف طیبات از وصف حل بدلالت ایں آیت مقدم است وعلت آں۔ وہمچنیں بدلالت

کرکے نہ کرتے۔ پس جبکہ ہم سب خدا کی مخلوق اور مملوک ہیں اور ہم سب کے افعال اور اموال اس مالک کی مخلوق ہیں اور اس طرف جان کی قربانی خدا کے لئے خاص ہے تو پھر

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

جانور کا حرام ہونا عند الذبح کے ساتھ مستند کر دیا عند الذبح کی قید لے بغیر عام رکھو تو یہ حکم جب اسی آیت سے نکلتا ہے تو پھر شیخ سدو[۵] کا بکرا کیسے جائز ہوگا۔ اس صورت میں خدا کا نام ایک بار کیا سو بار یا ہزار بار بھی لیں گے تو وہ ایسا ہوگا جیسا کہ خنزیر[۶] پر خدا کا نام لیکر ذبح کریں اور کھا جائیں یہاں سے ذبح کے وقت خدا کی یاد کا فائدہ تم نے معلوم کر لیا ہوگا کہ حلال کو حرام ہونے سے یاد خدا باز رکھتی ہے نہ یہ کہ حرام کو حلال کر دیتی ہے چنانچہ (آیت ذیل)

آج تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئیں۔

اس طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔

اجمال کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل کہ اگر ذوق سلیم ہے تو آفتاب کی طرح روشن ہے یعنی طیبات کا وصف۔ حلت کے وصف سے اس آیت (بالا) کی روشنی میں

---

۵ شیخ سدو ہندوستان میں ایک بزرگ گذرے ہیں جن کی قبر پر ضعیف الاعتقاد مسلمان بکرے چڑھاتے ہیں وہ اس بکرے کو خریدتے یا پرورش کرتے وقت انکے نام نذر کرتے ہیں اور پھر انکی قبر پر چڑھاتے ہیں یا جہاں کہیں بھی ذبح کرکے کھاتے ہیں وہ شیخ سدو کا بکرا کہلاتا ہے۔ مترجم

۶ مولانا کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وہ بکرا غیر اللہ کے نام پر ہے لہذا وہ حرام ہے ایسا بکرا یا جانور جس میں غیر اللہ کی نذر کی نیت ہو وہ بسم اللہ کہہ کر ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا جیسا کہ خنزیر یا اور کوئی حرام جانور کہ اگر اس کو بسم اللہ کہہ کر ذبح کیا جائے وہ حلال نہیں ہو سکتا۔ مترجم

آیت

قُل لَّا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ (قرآن کریم)

روشن است کہ وصف رجس از صفت حرمت مقدم است وعلت آن۔ دیگر دانی کہ مکلفان مطیع بعد استماع ایں آیات اگر ذبح خواہند اول طیب را از رجس خواہند شناخت۔ آن وقت کارد بنام خدا خواہند راند اندریں صورت بضرورت معلوم شد کہ ایں وصف حلت از ذبح و ذکر نام خدا مقدم است نہ مؤخر تا از آثار ذبح بنام خدا شمردہ شود۔ نظر بریں کار ذبح بنام خدا بجز ایں چہ باشد کہ حلال را از حرام گردیدن باز دارد و طیب را از رجس گشتن نگاہ دارد۔

مقدم ہے اور اس کی علت ہے اور اسی طرح اس "کہہ دیجئے کسی کھانے والے پر جو وہ کھاتا ہے کوئی جانور جس کے بارے میں مجھ پر وحی بھیجی گئی میں حرام نہیں پاتا ہوں مگر مردہ جانور، بہنے والا خون یا خنزیر کا گوشت کہ وہ پلید ہے یا فسق جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔" (قرآن کریم)

اس آیت کی دلالت سے روشن ہے کہ گندگی کا وصف حرمت سے پہلے پایا جاتا ہے اور اس کی علت ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اطاعت گذار مکلف مسلمان ان آیتوں کو سننے کے بعد اگر ذبح کریں گے تو اول طیب اور پلید کو آپس میں پہچانینگے پھر خدا کے نام کے ساتھ چھری چلائیں گے اس صورت میں ضروری طور پر معلوم ہوا کہ یہ حلت کا وصف ذبح اور خدا کے نام کے ذکر سے مقدم ہے نہ کہ مؤخر تاکہ خدا کے نام پر ذبح کے آثار سے شمار کیا جائے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے ذبح کا عمل خدا کے نام پر اس کے سوا اور کیا ہو گا کہ حلال کو حرام ہونے سے باز رکھے اور پاکیزہ کو پلید ہونے سے محفوظ رکھے۔

وازیں جا دریافتہ باشی کہ حلال گویان متروک التسمیہ عمداً و سہواً یا فقط عمداً نیز دستاویزی بس عمدہ دارند و اصل بس محکم۔ ایں نیست کہ قول بے سروپا گفتہ اند۔ اگرچہ جواب آنچہ مخالف حنفیہ باشد پیشتر بشنیدہ۔

اور یہیں سے تم نے معلوم کر لیا ہو گا کہ جان کر یا بھول کر یا صرف عمداً متروک التسمیہ ذبیحے کو حلال کہنے والے بھی ایک بہت عمدہ سند اور ایک محکم اصل رکھتے ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ انہوں نے بے سروپا بات کہی ہے اگرچہ حنفیہ مذہب کے خلاف کہنے والے کا جواب پہلے تم نے سن لیا ہے۔

بالجملہ کار ذبح بنام خدا آنست کہ شنیدی نہ آنکہ حرام را حلال گرداند ورنہ خنزیر و سگ نیز

بالجملہ ذبح کا کام بنام خدا یہ ہے جو تم نے سن لیا یہ نہیں کہ حرام کو حلال کر دے ورنہ خنزیر اور سگ

برکت ایں نام پاک حلال گشتندی۔

نظر بریں اول می باید دید کہ موجب حرمت در

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ

چیست۔ اگر عدم ذکر نام خدا است قول محلاں بظاہر راست باشد و اگر ذکر نام غیر، موجب حرمت است دعوے محرماں صحیح و درست بود۔

موجب حرمت در مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ

چوں نظر بغور کردیم دانستیم کہ موجب در مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ ذکر نہ کردن نام خدا نیست ورنہ میتۃ و نطیحہ و متردیہ و ماکول السبع[1] ہمہ دریں امر برابر اند از اصل ہمہ طیب اند۔ اما نام خدا بطور معہود ذکر نہ کردہ شد۔ اگر فرق باشد ایں باشد کہ در میتۃ وغیرہ نام خدا و فعل ذبح ہر دو مفقود اند۔ و در

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ

فقط نام خدا از دست رفتہ

بہر حال در فقدان علت کہ مجموعہ فعل ذبح و نام خدا است در ہر دو جا کلام نیست مانند بصورت

بھی اس پاک نام کی برکت سے حلال ہو جاتے

اس کے پیش نظر دیکھنا چاہیئے کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ

میں حرمت کا موجب کیا ہے۔ اگر خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا ہے تو حلال کہنے والوں کا قول بظاہر درست ہے اور اگر نام غیر خدا کا ذکر موجب حرمت ہے تو حرام کہنے والوں کا قول صحیح اور درست ہے

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ میں موجب حرمت

جب ہم نے غور سے دیکھا تو جانا کہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ میں حرمت کا موجب خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا نہیں ہے ورنہ مردار اور سینگ لگ کر مرا ہوا اور گر کر مرا ہوا اور درندے[1] کا کھایا ہوا سب اس معاملے میں برابر ہیں کیونکہ اصل میں تو یہ سب طیب ہیں۔ لیکن خدا کا نام معلوم طور پر ذکر نہیں کیا۔ اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ مردار وغیرہ میں خدا کا نام اور فعل ذبح دونوں مفقود ہیں۔ اور

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ

میں صرف خدا کا نام لینے سے رہ گیا ہے

بہر حال علت کے فقدان سے جو کہ فعل ذبح اور نام خدا کا مجموعہ ہے دونوں مقام میں کلام نہیں ہے

[1] ماکول السبع سے مراد درندے کا کھایا ہوا جانور ہے۔ اگر تعلیم یافتہ کتے کو بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر شکار پر چھوڑا جائے اور وہ جانور کو پکڑے اور خود نہ کھائے اور جانور شکاری کے پہنچنے سے پہلے مر جائے تو اس کا کھانا جائز ہے لیکن اگر کتے نے اس میں سے کھا لیا تو اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہے۔ مترجم

چہ ضرور بود کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ بِغَيْرِ اللّٰهِ

را قسمی علاحدہ گردانیدند۔ لفظ

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کافی بود۔ ایں تطویل لاطائل دریں چنیں کلام معجز نظام نبایستی۔

وازیں ہم درگذشتیم لفظ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ بِهٖ بِغَيْرِ اللّٰهِ اگر ہم باشد بدستور سابق بریں قدر دلالت دارد کہ وصف فسق کہ دریں آیت بجانب مذبوح ماخوذ است، از صفت حرمت مقدم است و آں از فعل ذبح۔

وایں راہم بگذارید۔ آیت

وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ حُنَفَآءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِيْنَ بِهٖ

را اگر بنگرند۔ اہل فہم را دریں قدر تامل نمی ماند کہ فَاجْتَنِبُوْا تفریع است بر ما قبل۔ و حاصل ایں تفریع ایں است کہ ہمہ انعام باستثناء مَا يُتْلٰى از اصل حلال طیب اند۔ رجس اوثان آں را حرام گردانید۔ و رجس اوثان را مے دانی کہ ہمیں شرک است کہ مقرش دل بود نہ زبان و محلش جان بود نہ لسان۔

واگر بالفرض رجس اوثان ہمیں ذکر نام

اس صورت میں کیا ضرور ہے کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ بِغَيْرِ اللّٰهِ

کو علیحدہ کرکے قسم ٹھہرائیں۔

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کے الفاظ کافی تھے۔ اس جیسی بے فائدہ تطویل ایسے کلام معجز نظام میں نہیں چاہیے تھی۔

اور چلیے ہم اس سے بھی گذر گئے لفظ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ بِهٖ بِغَيْرِ اللّٰهِ اگر سمجھ ہو تو بدستور سابق اتنی بات پر دلالت کرتا ہے کہ وصف فسق کہ اس آیت میں مذبوح کی جانب ماخوذ ہے۔ وہ صفت حرمت سے مقدم ہے اور وہ ذبح کے فعل سے مقدم ہے۔

اور اسکو بھی جانے دیجیے آیت (ذیل)

حلال کیے گئے تمہارے لئے چوپائے مگر وہ جو تمہیں بتائے جاتے ہیں۔ لہٰذا بتوں کی طرف سے پلیدی سے اور جھوٹے قول سے بچو۔ اللہ کے لیے ہی کی طرف جھکتے ہوئے اس کے ساتھ شریک نہ ٹھہراتے ہوئے۔

کو اگر دیکھیں تو اہل فہم کو اتنی بات میں تامل نہیں رہتا ہے کہ فَاجْتَنِبُوْا ما قبل پر متفرع ہے اور اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ تمام چوپائے مَا يُتْلٰى کے سوا، اصل سے حلال اور طیب ہیں۔ بتوں کی پلیدی نے ان کو حرام کر دیا ہے۔ اور رجس اوثان کو تم جانتے ہو کہ یہی تو شرک ہے کہ اس کی جائے قرار دل ہوتا ہے نہ کہ زبان اور اس کا محل جان ہوتی ہے نہ کہ لسان۔

اور اگر بالفرض رجس اوثان یہی غیر نام خدا کا ذکر

غیر است کہ وقت ذبح باشد آں نیز بوجہ دلالت بر معنی شرک است نہ من حیث اللفظ۔ اگر نعوذ باللہ لات و عزیٰ نام خدا بودی و نعوذ باللہ نام بتی آنچہ بسم اللہ مے کند بسم اللات مے گردد و آنچہ بسم اللات والعزیٰ مے کند بسم اللہ میکرد و ایں مضمونی است کہ انکارش بجز احمقاں از دیگراں توقع ندارم۔ اندریں صورت موصوف بالذات بوصف تحریم معنی بود نہ لفظ۔ آرے چنانکہ بتاثیر خشوع و خضوع قیام و قعود و رکوع و سجود طاعت مے گردد ہمچنیں بسم اللہ باقتران معنی محلل۔ و بسم اللات والعزیٰ باقتران معنی محرم مے گردد۔

غرض چنانکہ وصف طاعت در افعال نماز بالعرض عارض میگردد و تنہا افعال مخصوص چناں کہ در نماز منافقاں باشد طاعت نیست بلکہ چناں کہ نور بر زمین وقت طلوع آفتاب عارض مے گردد و موصوف بالذات و فاعل تنویر آفتاب است، ہمچنیں موصوف بالذات بوصف تحلیل ہماں نیت و معنی است کہ تقرب محض است و طاعت بحت الفاظ دریں بارہ موصوف بالعرض اند نہ آنکہ اصل تحلیل و تحریم کار الفاظ است و معانی ازیں قضیہ خبر ندارند۔ باقی ضرورت الفاظ از کلام سابق دریافتی۔ خصوصاً در حق دیگراں کہ سبیل اطلاع اوشاں بر معنی مکنون خاطر ذابح بجز استماع الفاظ ہیچ نیست۔

ہے جو کہ ذبح کے وقت ہوتا ہے تو وہ بھی معنی پر دلالت کی وجہ سے شرک ہے نہ کہ لفظ کی حیثیت سے۔ اگر نعوذ باللہ خدا کا نام لات و عزیٰ ہوتا اور نعوذ باللہ اللہ کسی بت کا نام ہوتا تو پھر بسم اللہ جو کام کرتی ہے۔ بسم اللات کرتا اور جو کام بسم اللات والعزیٰ کرتا ہے بسم اللہ کرتی۔ اور یہ ایک ایسا مضمون ہے کہ اس کے انکار کی بیوقوفوں کے سوا اور کسی سے میں توقع نہیں رکھتا۔ اس صورت میں وصف تحریم کے ساتھ موصوف بالذات معنی ہیں نہ کہ لفظ۔ ہاں جیسا کہ خشوع و خضوع کے اثر سے قیام، قعود اور رکوع و سجود الطاعت ہو جاتے ہیں اسی طرح بسم اللہ معنی کے اتصال سے محلل ہوتی ہے اور بسم اللات والعزیٰ معنی کے اقتران کی وجہ سے محرم (حرام بنا دینے والی) بن جاتی ہے۔

غرض جیسا کہ بندگی کا وصف نماز کے ارکان میں بالعرض عارض ہوتا ہے اور تنہا افعال مخصوصہ جیسا کہ منافقوں کی نماز میں ہوتے ہیں طاعت نہیں ہے بلکہ جیسا کہ آفتاب کے نکلنے کے وقت دھوپ زمین پر عارضی طور پر پھیلتی ہے اور موصوف بالذات اور دھوپ کا فاعل آفتاب ہے اسی طرح موصوف بالذات بوصف تحلیل وہی نیت اور معنی ہیں جو کہ تقرب محض ہیں اور طاعت مجرد۔ الفاظ اس بارے میں موصوف بالعرض ہیں نہ یہ کہ اصل تحلیل و تحریم الفاظ کا کام ہے اور معانی کو اس قضیے کی خبر نہیں ہے۔ باقی الفاظ کی ضرورت تو وہ تمہیں پہلے بیان سے معلوم ہو چکی بالخصوص دوسروں کے حق میں کہ انکی اطلاع کی ذبح کرنیوالے

تقدم نیت بر فعل

اکنوں بشنوید کہ نیت را بر فعل تقدم ذاتی است و ہم زمانی۔ آری نیت سابق و فعل لاحق باہم چنیں متصل باشند کہ زمان سابق و زمان لاحق۔ لیکن از آنجا کہ فعل و نیت ہر دو زمانی اند و غیر قار الذات از اوّل تا آخر فعل کہ تجدد کردہ نیت ہم متجدد ماند تا اقتران نیت بفعل و تقدم آں بر آں از دست نرود۔

الغرض اجزاء متجددہ نیت از اجزاء متجددۂ فعل ہم سابق باشند و ہم مقترن بدو۔ لہذا تحقق نیت در زمان فعل نیز لازم آید۔ پس ہر کہ جانورے را کہ نیت تقرب بدو الی الغیر بود ذبح بنام خدا کردہ باشد حرام گفتہ نظرش بر اصلیت نیت است در بارہ تحلیل و تحریم۔ و ہر کہ قید عند الذبح افزودہ نگاہش بر اتصال و اقتران مذکور است کہ شنیدی۔ بہر حال زمان نیت و فعل متحد باشد یا مقدم و موخر اقتران زمانی کہ مفاد عند باشد از دست نمی رود و در صورت اتحاد زمانہ ہمچناں ظاہر است کہ خود اتحاد زمانہ چناں چہ دریافتی و در صورت تقدم و تاخر کہ اصل اقتران اتحاد است نیز کم از بیں نیست۔ چہ مقارنت زمانی مابین جزو سابق زمانہ و جزو لاحق آں نہ چناں است کہ گنجائش

کے دل کے اندر چھپے ہوئے معنی پر الفاظ کے سنے بغیر اور کوئی صورت نہیں ہے۔

فعل سے پہلے نیت

اب سنئے کہ نیت کو فعل پر ذاتی تقدم ہوا کرتا ہے اور زمانی تقدم بھی۔ ہاں سابق نیت اور لاحق فعل آپس میں ایسے متصل ہوتے ہیں جیسا کہ زمان سابق اور زمان لاحق متصل ہوتے ہیں لیکن چونکہ فعل اور نیت دونوں زمانی اور غیر قار الذات ہیں اس لئے اوّل سے آخر تک عمل کرنے نیا ہوتا رہتا ہے نیت بھی متجدد رہتی ہے تاکہ نیت کا فعل سے اتصال اور اسکا فعل پر تقدم ہاتھ سے جانے نہ پائے۔

غرض یہ کہ نیت کے متجددہ اجزاء فعل کے اجزائے متجددہ سے بھی سابق ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ملے ہوئے بھی۔ لہذا نیت کا تحقق فعل کے زمانے میں بھی لازم آتا ہے پس جو شخص کہ کسی جانور کو کہ اسکے ذریعہ تقرب کی نیت غیر خدا کی طرف ہو اور اس کو خدا کے نام پر ذبح کیا ہو حرام کہتا ہے اس کی نظر تحلیل و تحریم کے بارے میں نیت کی اصلیت پر ہے اور جس نے عند الذبح کی قید بڑھائی اس کی نگاہ مذکورہ اتصال و اقتران (نیت با فعل) پر ہے جیسا کہ تم نے سن لیا۔ بہرحال نیت اور فعل کا زمانہ متحد ہو یا مقدم و موخر اقتران زمانی جو کہ عند الذبح کا مفاد ہے ہاتھ سے نہیں جاتا ہے اور اتحاد زمانہ کی صورت میں اسی طرح ظاہر ہے جیسا کہ خود اتحاد زمانہ چنانچہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور تقدم و تاخر کی صورت میں بھی

انکار بود - اندریں صورت مظروف جزء اول مظروف جزء ثانی نیز باہم مقترن بود -

کہ اصل اتحاد اور اقتران ہے اس سے کم نہیں ہے کیونکہ زمانی مقارنت زمانے کے سابق اور اس کے لاحق جزو میں ایسی نہیں ہے کہ انکار کی گنجائش ہو۔ اس صورت میں جزء اول کا مظروف اور جزء ثانی کا مظروف بھی آپس میں متصل ہوتے ہیں ۔

باقی ماند اینکہ در صورت تقدم و تاخر سر و درا عند الآخر مے تواں گفت بانقط متاخر را عند المتقدم گویند و متقدم را عند المتاخر نگویند ایں امر نہ قابل آں است کہ مرد عاقل را موجب تردد شود وجہ آنکہ بناء اطلاق عند بر مقارنت شود آں در طرفین برابر ست ۔ دربارۂ اطلاق عند و اضافت آں بیکی ازیں دو فرق کردن تحکم بے جا است ۔ کہ سوار کم فہماں کار دگراں نیست ۔

باقی رہی یہ بات کہ تقدم و تاخر کی صورت میں عند الآخر کہ سکتے ہیں یا فقط متاخر کو عند المتقدم کہیں اور متقدم کو عند المتاخر نہ کہیں یہ بات اس قابل نہیں ہے کہ عاقل آدمی کو تردد کا موجب ہو جائے کیونکہ جس وقت کہ عند کے اطلاق کی بنیاد مقارنت پر ہوگی تو وہ دونوں طرفوں میں برابر ہے ۔ عند کے اطلاق اور اس کے ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اضافت کرنیکے بارے میں فرق کرنا بے جا دھینگا مشتی ہے کہ کم فہموں کے سوا دوسروں کا کام نہیں ۔

چوں ایں کلام بطول انجامید باز پس مے روم و میگویم کہ با وجود ابتناء تحلیل و تحریم بر نیت وجہ اقترانش عند الذبح یا آں بود کہ مقارنت بین النیۃ والفعل باشد و احتراز تبدل نیت بود - یا آنکہ اشارہ بدستور آں زمانہ است نہ قید احترازی - اندریں صورت ایں قید زائد کہ از مفسران است ہمچو قیود مشعرہ بر دستور یا عادت باشد کہ در کلام ربانی یافتہ مے شوند - در سورۂ بقرہ می فرمایند -

چونکہ یہ کلام طول تک پہنچ گیا اس لئے پھر واپس پلٹتا ہوں اور کہتا ہوں کہ حلال اور حرام کی بنیاد نیت پر ہونے کے باوجود عند الذبح کی قید بڑھانے کی وجہ یا یہ ہو کہ نیت اور فعل کے درمیان اتصال ہو اور نیت کی تبدیلی سے اجتناب یا یہ کہ اس زمانے کے دستور کی طرف اشارہ ہے نہ کہ قید احترازی - اس صورت میں یہ زائد قید جو کہ مفسرین کی طرف سے لگائی گئی ہے اسی طرح کی ہے جیسی کی ضرورت یا دستور کی خبر دینے والی قیود ہوتی ہیں جو کہ کلام ربانی میں پائی جاتی ہیں - سورۂ بقرہ میں فرماتے ہیں -

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ ۔

اگر تم سفر میں ہو اور تمہیں کاتب نہ ملے تو مرہونہ چیز کو قبضہ میں دیدو۔

ظاہر کلام مشعر بر تعلیق جواز رہن در سفر است

کلام کا ظاہری حال سفر میں رہن کے جواز کو کاتب

بشرطیکہ کاتب موجود نہ بود و ہمچنیں در سورۂ آل عمران فرمودہ اند۔

وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ۔

ظاہر ایں کلام نیز مشعر بآں است کہ جواز قصر نماز معلق است بخوف فتنۂ کفار چنانچہ بعض کساں بخدمت حضرت عرض کردند کہ صلوٰۃ خوف را در کلام اللہ می یابیم۔ اما صلوٰۃ سفر در کلام اللہ نیست علیٰ ہذا القیاس آیت

وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا اَنْ یَّنْکِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ مِّنْ فَتَیٰتِکُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ۔

بظاہر دلالت بریں امر دارد کہ جواز نکاح اماء معلق است بعدم طول محصنات چنانچہ شافعیہ ہمیں را اختیار کردہ اند۔ اما باریک بینان دین متین دیدند کہ تجویز رہن بغرض اطمینان خاطر بائع و قرض دہندہ است۔ و دریں غرض سفر و حضر یکساں است۔ آری ضرورت رہن اکثر در سفر و وقت موجود نہ بودن کاتب افتد۔ چہ در حضر اکثر ہمیں است کہ توانگراں متاع خویش بدست دارند، معاملہ ہا دست بدست کنند و

نہ ہونے کی شرط پر معلق کرنے کی خبر دے رہا ہے اور اسی طرح سورۂ آل عمران میں فرمایا ہے

جب تم زمین میں سفر کرو تو نماز میں قصر کرنے کا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ تمہیں کافروں کے فتنے کا اندیشہ ہو۔

یہ کلام ظاہری طور پر اس بات کی اطلاع دے رہا ہے کہ نماز کے قصر کا جواز کفار کے فتنے کے خوف پر معلق ہے چنانچہ بعض اصحاب نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ ہم صلوٰۃ خوف کو کلام اللہ میں پاتے ہیں لیکن صلوٰۃ سفر کلام اللہ میں نہیں ہے علیٰ ہذا القیاس آیت (ذیل)

اور جو شخص تم میں سے آزاد مومن عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو مومن نوجوان باندیوں میں سے کسی سے نکاح کرے جو تم میں سے کسی کی مملوک ہو۔

بظاہر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ باندیوں سے نکاح کا جواز آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ رکھنے پر معلق ہے چنانچہ امام شافعیؒ کے مقلدوں نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے لیکن دین متین کے باریک بین حضرات نے تاڑ لیا کہ (سفر میں) رہن کی تجویز بائع اور قرض دہندہ کے اطمینان کی غرض سے ہے اور اس غرض میں سفر و قیام دونوں برابر ہیں ہاں رہن کی ضرورت اکثر سفر میں اور کاتب کے موجود نہ ہونے کے وقت میں پڑتی ہے کیونکہ عام طور پر قیام کی

مفلساں بقبالہ و تمسکات بائع را مطمئن گردانند مگر توانگراں در سفر خالی دست و باز کاتباں و نویسندگان کمیاب بدیں وجہ ضرورت رہن افتد ورنہ ایں حکم را با سفر و عدم کاتب علاقہ نیست کہ حکم جواز رہن را مقید بداں گردانند۔

حالت میں یہی ہوتا ہے کہ مالدار لوگ اپنی پونجی ساتھ رکھتے ہیں اور معاملہ دست بدست کرتے ہیں اور مفلس لوگ دستاویزات اور تمسکات کے ذریعے بائع کو مطمئن کر دیتے ہیں مگر سفر میں مالدار لوگ بھی خالی ہاتھ ہوتے ہیں اور پھر کاتب اور منشی بھی کمیاب ہوتے ہیں اس لئے رہن کی ضرورت پڑتی ہے ورنہ اس حکم کو سفر اور عدم موجودگی کاتب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کہ رہن کے جواز کو اس کے ساتھ مقید کر دیں۔

بالجملہ نظر اہل عقل بر علاقہ باہمی باشد کہ درمیان احکام و علل آں ضروری است۔ و ایں چناں است کہ اکثر چراغاں وقت شب روشن کنند و سبب آں حدوث ظلمت پندارند، نہ فقط وقت شب و بہمیں وجہ اگر در مکانی تنگ و تاریک باشند در روز ہم چراغ روشن کنند و ایں روشنی را کار بیہودہ و بے وقت نہ پندارند و شب چہاردہم در اکثر حرکات و سکنات بی چراغ گذارند و از تار کال امر ضروری نشمردہ شوند ہمچنیں علت قصر تعب و صرف گردیدن اوقات در قطع راہ قرار دادند و بجا قرار دادند۔ چہ ایں امر لاریب مستدعی تخفیف در عبادت است۔ و در ایں قدر حالت امن و خوف مساوی است۔ اندریں صورت مفاد قید اِنْ خِفْتُمْ نہ ایں باشد کہ اگر خوف نہ بود قصر جائز نیست۔ بلکہ اگر باشد ایں باشد کہ پس از غور واضح می شود۔ یعنی چوں در اوائل غزوات خوف کفار دامنگیر احوال شد و تا ہنوز نماز بر ہماں مقدار بود کہ در حضر

بالجملہ اہل عقل کی نظر باہمی تعلق پر ہوتی ہے جو کہ احکام اور ان کی علتوں کے درمیان ضروری ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ چراغاں اکثر رات کے وقت کرتے ہیں اور اس کا سبب تاریکی کا پیدا ہونا خیال کرتے ہیں نہ صرف وقت شب کا ہونا اور اسی طرح اگر ہم کسی تنگ اور تاریک مکان میں ہوں تو دن کے وقت بھی چراغ روشن کرتے ہیں اور اس روشنی کو فضول اور بے وقت نہیں خیال کرتے۔ اور چودھویں رات اکثر حرکات و سکنات میں چراغ کے بغیر گذارتے ہیں اور چراغ نہ جلانے والوں کے لیے ضروری نہیں سمجھتے اسی طرح قصر نماز کی علت تھکاوٹ اور راستہ طے کرنے میں اوقات کا صرف کرنا (ائمہ مجتہدین) نے قرار دیا اور درست قرار دیدیا کیونکہ یہ امر بلا شبہ عبادت میں تخفیف کا تقاضہ کرتا ہے اتنی بات میں امن اور خوف کی حالت برابر ہے اس صورت میں اِنْ خِفْتُمْ کی شرط کا فائدہ یہ نہیں ہے کہ اگر خوف نہ ہو تو قصر جائز نہیں۔ بلکہ اگر فائدہ ہے تو یہ ہے جو کہ غور کے بعد واضح ہوتا ہے۔ یعنی جب

گذارد صحابہؓ را اندیشہ صعوبت بدل آمد بدل خود گفتہ باشند کہ نماز گذاشتنی است نہ جہاد و دیدہ باید چہ پیش آید

ابتدائی غزوات میں کفار کا خوف مسلمانوں کے لئے پریشانی کا موجب ہوا اور ابھی تک نماز اتنی ہی رکعات پر مشتمل تھی جتنی کہ قیام کی حالت میں ادا کرتے ہیں صحابہؓ کو دشواری کا اندیشہ محسوس ہوا۔ انھوں نے اپنے دل میں کہا ہوگا کہ نہ تو نماز ہی چھوڑنے کے قابل چیز ہے اور نہ جہاد ہی۔ دیکھئے کیا ظہور میں آتا ہے۔

بجواب ایں اندیشہ فرمودند کہ اگر خوف کفار بدل دارید و بدیں سبب اندیشۂ وقوع در گناہ است تدبیر ایں اندیشہ پیشتر کردہ ایم نماز را در سفر یعنی حالت ضرب فی الارض مختصر گردانیدہ ایم۔ در تقصیر نماز بر شما ہیچ گناہی نیست۔

اس اندیشے کے جواب میں فرمایا کہ اگر کفار کا خوف دل میں رکھتے ہو اور اس سبب سے گناہ میں واقع ہو جانے کا اندیشہ ہے تو ہم نے اس اندیشے کا سد باب پہلے ہی کر دیا ہے (اور وہ یہ کہ) نماز کو سفر یعنی ضرب فی الارض کی حالت میں ہم نے مختصر کر دیا ہے (اس لئے چار رکعت والی) نماز کو قصر کرنے میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

ہمچنیں در جواز نکاح زنان بندیان و عدم طول و استطاعت نکاح حرّہ ہیچ علاقہ نیست زن از اصل ہر قسم کہ باشد بہر مرد آفریدہ شدہ۔ البتہ در صورت اختلاف کفر و اسلام حسن معاشرت کہ غرض اصلی از نکاح است۔ متصور نیست کہ با ایں سامان عداوت محبت و حسن معاشرت مجتمع نتواں شد۔ نظر بریں مے تواں گفت تراضی طرفین کہ اصل نکاح است ہرگز بوجود نخواہد آمد۔ باقی آنچہ دربارۂ کفو پاس خاطر بندگان فرمودہ اند قسم رخصت است نہ از قبیل عزیمت۔ باز نقصان و عیب کفو اگر عائد میشود بجانب زن مے شود کہ فراش کمتر از خود گردیدن عار است نہ بجانب

اسی طرح باندیوں کے ساتھ نکاح اور آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھنے میں کوئی تعلق نہیں ہے۔ عورت اصل سے جس قسم کی بھی ہو خواہ آزاد ہو یا باندی مرد کے لئے پیدا کی گئی ہے۔ البتہ کفر و اسلام کے اختلاف کی صورت میں (کہ مرد مسلمان اور عورت کافر ہو) حسن معاشرت کہ نکاح کی اصلی غرض ہے متصور نہیں ہے کہ اس عداوت کے سامان کے ہوتے ہوئے محبت اور حسن معاشرت دونوں جمع نہیں ہو سکتے اس پر نظر رکھتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ دونوں طرف کی رضامندی جو کہ اصل نکاح ہے ہرگز وجود میں نہیں آئے گا۔ باقی جو کچھ کفو کے بارے میں بندوں کی دلجوئی کے لئے فرمایا ہے تو وہ رخصت کی قسم میں سے ہے نہ کہ عزیمت کے قبیل سے۔ پھر

مرد کہ از فراش کمتر - در علو مراتب سر خللی نمی تواند
رسید - و ہمیں است کہ اولیائے زن در بارۂ نکاح
با غیر کفو مجاز فسخ کنانیدن شوند نہ اولیاء مرد و
اعتبار نسب بر سر مرد داشتند نہ بر زن مرد اگر
عالی نسب است نسب اولاد عالی است در
شرع - واگر کم نسب است نسب شاں کم مگر
دریں بارہ نظر بر زن و نسب او نیست چناں چہ
دانندگاں مے دانند -

کفو کا عیب اور نقصان اگر عائد ہوتا ہے تو عورت
کی جانب ہوتا ہے کہ اپنے سے کمتر کے ساتھ ہم بستری
عار ہے نہ کہ مرد کی جانب کہ فراش سے کمتر ہے مرد کی
بلندی مراتب میں کوئی خلل پیدا نہیں ہو سکتا ہے اور
یہی وجہ ہے کہ عورت کے ورثا غیر کفو کے ساتھ نکاح
کے بارے میں نکاح کو فسخ کرا دینے کے مجاز ہوتے
ہیں نہ کہ مرد کے ورثہ - اور نسب کا اعتبار مرد پر رکھا
ہے نہ کہ عورت پر - مرد اگر عالی نسب ہے تو اولاد
کا نسب بھی شریعت کے نزدیک بلند ہوگا اور اگر مرد کم نسب ہے تو اولاد کا نسب بھی کم
درجہ ہوگا - مگر اس بارے میں عورت اور اس کے نسب پر نظر نہیں رکھی گئی - چنانچہ
جاننے والے جانتے ہیں -

نظر بریں حلت نکاح اماء مشروط بعدم
طول نمی نماید چہ عند اللہ ہمہ برابر اند - اگر ہست
فرق تقوی است و عدم آں

اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ

اس بناء پر باندیوں کے ساتھ نکاح کا حلال
ہونا آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت
پر موقوف نہیں معلوم ہوتا ہے کیونکہ اللہ کے نزدیک
سب برابر ہیں - اگر فرق ہے تو تقویٰ کا فرق ہے اور
غیر تقوے کا کیونکہ

تم میں سے اللہ کے نزدیک زیادہ معزز وہ ہے جو
زیادہ متقی ہے -

و میدانی کہ تقوی را با احرار و حریت اختصاص نیست
تا تعلیق نکاح است بر عدم طول حرہ از عزائم
تصور یدہ شود - ہمچنیں در نسب قادح نیست
موجب عار نمی تواں گفت تا از رخص فہمیدہ شود -
آری عادت مردم و رواج او شاں ہمچنیں است
کہ تا دقت اقتدار نکاح حرہ زناں بندیاں را
بنکاح نمی آرند و بدیں وجہ بصورت شرط وجزا

اور تمہیں معلوم ہے کہ تقوے کی احرار اور حریت کے
ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ باندی کے ساتھ
نکاح کو آزاد کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت پر
معلق تصور کیا جائے - اسی طرح نسب میں قادح
نہیں ہے اس کو موجب عار نہیں کہہ سکتے کہ رخصت
سمجھا جائے - ہاں لوگوں کی عادت اور انکا رواج
اسی طرح ہے کہ آزاد عورتوں کے ساتھ نکاح کی استطاعت

فرمودہ اند۔

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ الخ

ورنہ در خارج تحقق یکی متعلق بتحقق دگر نیست۔

کی صورت میں باندیوں سے نکاح نہیں کرتے ہیں اور اسی وجہ سے شرط و جزا کی صورت میں فرمایا ہے۔

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ الخ

ورنہ خارج میں ایک کا تحقق دوسرے کے تحقق سے متعلق نہیں ہے۔

بالجملہ ایں ہمہ قیود از قسم شروط اند کہ تعلیق باں اظہر است بنسبت قید عند الذبح کہ ظرف محض است و فقط اقتران زمانی بمظروف و مضاف الیہ خود مے خواہد و میدانی کہ اقتران زمانی در اتفاقات ہم مے باشد بلکہ اکثر ہمیں است پس اگر قید عند الذبح فقط بوجہ دلالت اقتران مذکور علت حکم حرمت مَا اُهِلَّ بِهٖ بطوری گردیدہ کہ اقتران مذکور اگر مفقود شود حرمت نیز مبدل بحلت گردد۔ قیود مذکورہ منصوصہ قرآنی بدرجۂ اولیٰ، بلکہ بمدارج فزوں تر ازاں بطور مذکور علت احکام معلومہ خواہند شد۔ چہ اول قیود مذکورہ افزودہ خدا تعالیٰ اند۔ و قید عند الذبح قید افزودۂ بعض مفسرین۔ و دوم قیود مذکورہ بوجہ دلالت بر تعلیق اشبہ بالعلت اند و قید عند فقط ظرف زمانی است کہ اقتران زمانی را خواہد نہ علیت را۔

الحاصل یہ سب قیود شرطوں کی قسم سے ہیں کہ ان پر معلق ہونا بنسبت عند الذبح کی قید کے جو کہ محض ظرف ہے زیادہ ظاہر ہے اور صرف اپنے مظروف اور مضاف الیہ کے ساتھ زمانی اتصال چاہتا ہے اور تمہیں پتہ ہے کہ زمانی اتصال اتفاقیہ امور میں بھی ہوتا ہے، بلکہ اکثر یہی ہے پس اگر عند الذبح کی قید فقط مذکور اتصال کی دلالت کی وجہ سے مَا اُهِلَّ بِهٖ کی حرمت کے حکم کی علت اس طرح بن جائے گی اگر مذکورہ اتصال مفقود ہو جائے تو حرمت بھی حلت کے ساتھ بدل جائے تو مذکورہ قیود منصوصہ قرآنی بدرجۂ اولیٰ، بلکہ مدارج میں طور مذکور کے ساتھ اس سے زیادہ طور پہ احکام معلومہ کی علت ہو جائیں گے کیونکہ اول مذکورہ قیود خداوند تعالیٰ کی بڑھائی ہوئی قید ہے۔ دوسرے مذکورہ قیود تعلیق پر دلالت کرنے کی وجہ سے علت کے ساتھ زیادہ مشابہ ہیں اور عند الذبح کی قید صرف ظرف زمانی ہے کہ زمانی اقتران کو چاہتی ہے نہ کہ علیت کو۔

بالجملہ مابین احکام شرعیہ اعنی حلت و حرمت وغیرہ و اوصاف شئی حلال و حرام لاجرم ارتباط علیت و معلولیت بود۔ و چوں بنا شد کہ

بالجملہ احکام شرعیہ یعنی حلت و حرمت وغیرہ اور حلال و حرام چیز کے اوصاف کے درمیان ضروری طور پر علیت اور معلولیت کا رابطہ ہوتا ہے اور

حکم اثر ہی است کہ آنرا موثر ضرور است۔ و مے دانی کہ موثر ہماں علت باشد نہ غیر۔

علاوہ بریں اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت بریں وین نظر بر ہمیں ارتباط است۔

تفصیل اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت بریں وین

تفصیل ایں اجمال آنکہ نسبت حکمیہ یا حقیقی است یا غیر حقیقی۔ و علامت شناختن ایں فرق، ہمیں ادراک ارتباط مذکور است۔ اگر بین الشیئین علاقۂ مذکور ودیعت نہادہ اند علت محکوم علیہ حقیقی است و معلول محکوم بہ حقیقی کہ در اصطلاح شرع بحکم معبر می شود۔ و نسبت فیما بین نسبت حکمیہ حقیقی۔ و اگر بین الشیئین ارتباط علیت و معلولیت نیست اگرچہ بہ پیرایۂ قضیہ ہر دو را کشیدہ یکے را

کیوں نہ ہو کہ حکم ایک اثر ہے کہ اس کے لیے موثر کا ہونا ضروری ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ موثر وہی علت ہوتی ہے نہ کہ اور کوئی۔

علاوہ بریں حکم پر حکم کا اطلاق اور اس دین پر حکمت کا اطلاق اسی ربط پر نظر رکھنے کی وجہ سے ہے۔

حکم پر حکم کے اطلاق اور اس دین پر حکمت کے اطلاق کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نسبت حکمیہ[1] یا حقیقی ہوتی ہے یا غیر حقیقی اور اس فرق کے پہچاننے کی علامت یہی ارتباط مذکور کا ادراک ہے۔ اگر دونوں چیزوں کے درمیان مذکور تعلق ودیعت رکھا ہے تو محکوم علیہ کی علت حقیقی ہے اور معلول محکوم بہ حقیقی ہے کہ شرع کی اصطلاح میں اسکو حکم کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت حکمیہ کے درمیان نسبت حقیقی[2] ہے، اور اگر دو چیزوں

---

[1] ایک چیز کا دوسری چیز سے تعلق قائم کرنے کا نام نسبت ہے جیسے "زَیْدٌ قَائِمٌ" میں قیام کی نسبت زید کی طرف کی گئی ہے۔ اسی تعلق کو نسبت حکمیہ یا حکم کہا جاتا ہے یہ نسبت مثبت یا منفی دونوں ہو سکتی ہیں مثلاً "لَیْسَ زَیْدٌ قَائِمًا" زید کھڑا نہیں ہے۔ تو زید کو محکوم علیہ اور قائم کو محکوم بہ اور قیام کی نسبت کو نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے۔ مترجم

[2] جو لفظ اپنی بناوٹ کے لحاظ سے کسی ایک معنی کے لیے ابتداء میں بنایا گیا اور اس معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لیے وہ بنا تھا اس کو اس کے اصلی معنی میں استعمال کرنے کی نسبت سے حقیقی کہتے ہیں اور اگر اس لفظ کو کبھی اصلی وضعی معنی کے سوا کسی اور معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے تو اس دوسرے معنی کی طرف نسبت سے اسکو مجاز کہتے ہیں گویا اصلی معنی کی طرف نسبت، نسبت حقیقی ہے اور دوسرے معنی کی طرف نسبت، نسبت مجازی ہو گی مثلاً شیر حیوان کی طرف نسبت کے اعتبار سے نسبت حقیقی رکھتا ہے اور بہادر آدمی کی طرف شیر کی نسبت، نسبت مجازی کہلائے گی۔ مترجم۔

اول بنهاده محکوم علیه قرار داده باشند ودیگر را ثانی بنهاده محکوم به تاہم حقیقت شناساں اول را محکوم علیه وثانی را محکوم به نگویند. نه نسبت فیما بین را النسبت حقیقة، مثلاً گاہی گویند "اَلنَّجِسُ حَرَامٌ" وگاہی اشاره بآبی که نجس باشد کرده گویند "هٰذَا السَّمَاءُ حَرَامٌ" نظر بظاہر ہر دو کلام قضیه است حامل النسبة. مگر در اول وثانی فرق بسیار است۔

کے درمیان علیت اور معلولیت کا تعلق نہیں ہے اگرچہ قضیہ[1] کے پیرایہ میں دونوں کو کھینچ کر ایک کو اول رکھ کر محکوم علیہ قرار دیا ہو اور دوسرے کو ثانی درجے میں رکھ کر محکوم بہ تاہم حقیقت کے پہچاننے والے اول کو محکوم علیہ اور دوسرے کو محکوم بہ نہیں کہتے ہیں۔ نہ فیما بین نسبت کو نسبت حقیقة کہتے ہیں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں الجس حرام (نجس حرام ہے) اور کبھی ناپاک پانی کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہیں۔ هذا الماء حرام (یہ پانی حرام ہے) ظاہر پر نظر رکھتے ہوئے دونوں کلام نسبت رکھنے والا قضیہ ہیں لیکن پہلے اور دوسرے میں بہت فرق ہے۔

در قضیه اولی حرمت محمول نجس است که علت اوست ودر ثانی حرمت محمول ماء است که علت آں نتواں شد ورنه ہر آبی که باشد حرام گردد. پس نسبت قضیه اولی حقیقی است ونسبت قضیه ثانیه غیر حقیقی. وہر که ایں قدر فرق کردن داند ہماں حکیم دین است۔

پہلے قضیہ میں حرمت نجس کی محمول ہے کہ اس کی علت نہیں ہو سکتی ورنہ جو پانی بھی کہ ہو حرام ہو جائے گا۔ پس پہلے قضیہ کی نسبت حقیقی ہے اور دوسرے قضیہ کی غیر حقیقی۔ اور جو شخص اتنا فرق کرنا جانتا ہے وہی دین کا حکیم[2] ہے

بالجمله وجه تسمیهٔ علم دین بحکمت اینست که عرض کردم. نظر بریں ضرور است که ہر حکم را علتی باشد باز اگر ہماں علت را محکوم علیه آں حکم قرار داده اند

بالجملہ علم دین کا حکمت نام رکھنے کی وجہ یہ ہے جو میں نے عرض کی۔ نظر بریں ضروری ہے کہ ہر حکم کی کوئی علت ہو پھر اگر اسی علت کو اس کا حکم

---

[1] علم نحو میں جو جملہ خبریہ کہلاتی ہے اس کو منطق میں قضیہ کہتے ہیں مثلاً زیدٌ عالمٌ علم نحو میں جملہ خبریہ ہے جس میں زید مبتدا اور عالم خبر ہے۔ علم منطق میں زیدٌ عالمٌ قضیہ ہے جس میں زیدٌ موضوع اور عالمٌ محمول کہلاتا ہے یہاں النجس حرام میں النجس موضوع اور حرام محمول اور هذا الماء حرام میں الماء موضوع اور حرام محمول ہے۔ مترجم

[2] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب اسی حقیقت کو سمجھنے کے باعث دین کے حکیم تھے اور حکمت آپکی ذات کا خاص جوہر تھا جو حکمت قاسمیہ کے نام سے مشہور ہے ہم نے حکمت قاسمیہ پر انوار قاسمی جلد دوم زیر تصنیف میں سیر حاصل بحث کی ہے جو مولانا کی علمی سیرت ہے۔ مترجم

نہبادرنہ باید دریافت کہ آں کدام است ۔ تا وجود
معلول بی علت و وجود بالعرض بے موصوف بالذات
لازم نہ آید ۔

چوں در ما نحن فیہ نظر کردیم علت حرمت
اہلال لغیر اللہ بنظر آمد ۔ و قید عند الذبح بہر اشعار آں
است کہ در اہلال مذکور و ذبح اقتران زمانی باشد
بایں طور کہ اہل اگر در جزء سابق از زمان افتادہ ایں
را در جزء لاحق بی فصل نہادہ اند ۔ ایں نیست کہ
فصل بالاجنبی خلل انداز کار تاثیر اول در ثانی شود ۔
و مے دانی کہ ایں جا فصل بالاجنبی اگر متصور است
بفسخ قصد اول بی آنکہ قصد دگر بدل آں کردہ باشد
یا بتبدیل نیت للہ متصور است بہ رافع نیت یا
نیت دیگر باشد کہ متضاد اول بود یا فقط عدم النیۃ
بود ۔ در صورت دیگر ہماں فسخ عزم اول خواہد بود
کہ مستلزم فسخ عزم ذبح است ۔ ایں صورت
با ما نحن فیہ علاقہ ندارد ۔

محکوم علیہ قرار دیا ہے تو فہبادرنہ معلوم کرنا چاہئے
کہ وہ کون ہے تاکہ علت کے بغیر معلول کا وجود اور
بالعرض کا وجود موصوف بالذات کے بغیر لازم نہ آئے

جب ہم نے زیر بحث مسئلے میں غور کیا تو حرمت
کی علت اہلال لغیر اللہ سمجھ میں آئی اور عند الذبح
کی قید اس بات کی اطلاع کے لیے ہے کہ اہلال مذکور
اور ذبح میں زمانے کا اتحاد ہے اور اتحاد بھی اس طرح
کہ یہ (اہلال) اگر زمانے کے پہلے حصے میں واقع ہوا
تو ذبح کو بلا فاصلے کے جزء لاحق میں رکھا ہے ۔ یہ
نہیں ہے کہ اجنبی کا فصل دوسرے میں اول کی تاثیر
کے کام میں خلل انداز ہو ۔ اور تم جانتے ہو کہ یہاں پہ
اگر اجنبی کا فصل متصور ہے تو پہلے ارادے کے فسخ
کے ساتھ بغیر اس کے دوسرے کا ارادہ اس کے بدلے
میں کیا جائے یا اللہ کے لئے نیت کی تبدیلی متصور
ہے کیونکہ پہلی نیت کو ختم کردینے والی یا تو دوسری نیت
ہوگی جو کہ اول کے متضاد ہو یا سرے سے نیت ہی
نہ ہو ۔ دوسری صورت میں اسی پہلی نیت کا فسخ ہوگا جو کہ ذبح کے ارادے کے فسخ کو مستلزم
ہے یہ صورت ہمارے زیر بحث مسئلے سے تعلق نہیں رکھتی ۔

باقی ماند صورت اولی آں البتہ بظاہر از
ما نحن فیہ علاقہ دارد ۔ اعنی بظاہرے تواں گفت کہ
ایں جانور منجملہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

است ۔ لیکن آنانکہ نظر غائر دارند می شناسند کہ
علت حرمت نیت اولی بود کہ اہلال اول دیگراں
را متنبہ ساختہ بود ۔ چوں آں نیت متبدل بہ ثانی

باقی رہی پہلی صورت تو وہ البتہ ہمارے زیر بحث
مسئلے سے تعلق رکھتی ہے یعنی بظاہر کہہ سکتے ہیں کہ یہ جانور
منجملہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

ہے ۔ لیکن جو لوگ گہری نظر رکھتے ہیں وہ پہچانتے
ہیں کہ حرمت کی علت یہ پہلی نیت تھی کہ اہلال کے
ذریعہ پہلے تو دوسروں کو متنبہ کردیا تھا مگر جب وہ

شد معلول اوّل نیز متبدل بہ معلول ثانی شد۔ زیراکہ علت با معلول دست و گریباں باشد۔ خصوصاً در صورت تساوی۔ علت اگر بوجود می آید معلول بوجود می آید و اگر بعدم میرود بعدم میرود۔ اگر آں مستمرے ماند ایں نیز مستمر می ماند و اگر منقطع می گردد۔ چہ نیت مثل ایمان امری است زمانی غیر قار الذات[1] وانچہ بزبان می گویند خبری است ازاں و علامتی ست براں نہ آنکہ حقیقت ایمانی ہمیں الفاظ و کلام است ورنہ لازم آید کہ مومناں ہم وقت تلفظ بکلمۂ اسلام مسلمان و مومن باشند و در باقی اوقات بجملہ کفار ہمچنیں تلفظ بہ بسم اللہ وقت ذبح خبری است کہ امر معنوی و علامتی است براں کہ سوا ایں لفظ بال امر معنوی ہر کس و ناکس پے نمی برد گو عاقلاں سلیم الفطرت از بعض علامت بشناختہ باشند لیکن ایں قسم دلالات اوّل در حق ہر کس و ناکس مفید نیست دوم ہر وقت و علامات ظاہری اطلاع بر امور باطنی نتواں شد۔ لہٰذا قانونی عام فہم وضع کردند یعنی وقت ذبح بسم اللہ شرط گردانیدند تا دیگراں را حرجی پیش نیاید و چوں پاس یک کس بر لحاظ جملہ بنی آدم غالب نتواں شد و در تحصیل بہر یکے و تحریم بہر باقیاں تفریقی کہ بود در حق ذابح نیز با آنکہ نیتش درست بود حرام داشتند و چنانکہ یک شاہد رویت ہلال عید را تابع جملہ بنی آدم داشتہ بودند۔ ایں جا نیز ایں

نیت دوسری نیت سے بدل گئی تو معلول اوّل بھی معلول ثانی سے تبدیل ہوگیا کیوں کہ علت معلول کے ساتھ دست و گریباں ہوتی ہے خاص طور پر تساوی کی صورت میں علت اگر وجود میں آتی ہے تو معلول بھی وجود میں آتا ہے اور اگر علت نابود ہو جاتی ہے تو معلول بھی نابود ہو جاتا ہے۔ اگر علت مسلسل رہتی ہے تو معلول بھی مسلسل رہتا ہے اور اگر علت منقطع ہو جائے تو معلول بھی منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ نیت ایمان کی طرح زمانی غیر قار الذات[1] امر ہے اور یہ جو زبان سے نیت کرتے ہیں تو یہ نیت کی خبر ہے اور اس نیت کی نشانی ہے۔ نہ یہ کہ ایمان کی حقیقت یہی الفاظ اور کلام ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ مومن لوگ بھی کلمۂ اسلام کے بولنے کے وقت مسلمان اور مومن ہوں اور باقی اوقات میں منجملہ کفار کے ہوں۔ اسی طرح ذبح کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا دل کی نیت پر نشانی ہے کہ بسم اللہ کے سوا اس دل کی نیت کے اظہار کے لیے اور کسی لفظ کی طرف کوئی نہیں جاتا اگرچہ سلیم الفطرت عقلاً بعض علامتوں سے پہچان لیں۔ لیکن اس قسم کی دلالتیں اوّل تو ہر کس و ناکس کے حق میں مفید نہیں ہیں دوسرے ہر وقت ظاہری نشانیاں باطنی معاملات پر اطلاع کا باعث نہیں ہو سکتیں۔ لہٰذا علماء نے ایک عام فہم قانون وضع کیا یعنی ذبح کے وقت بسم اللہ کو شرط قرار دے دیا تاکہ دوسروں کو تنگی پیش نہ آئے اور جب ایک آدمی کا لحاظ تمام بنی آدم کے لحاظ پر غالب نہ ہو سکا اور ایک

---

[1] زمانی غیر قار الذات یعنی جو اپنے زمانے کے اعتبار سے بدلتا ہے اور ایک حالت پر اس کو قرار نہ ہو۔

کس را تابع باقیان گردانیدند۔

کے لئے حلال ہونے اور باقی لوگوں کے لئے حرام ہونے میں کلمۂ بسم اللہ کی تفریق ہے تو ذبح کرنے والے کے حق میں بھی اس کے باوجود کہ اس کی نیت درست ہو حرام رکھا اور جیسا کہ عید کے چاند کی رویت کے ایک گواہ کو تمام بنی آدم کے تابع رکھا تھا تو یہاں بھی اس شخص کو باقی کے تابع بنا دیا۔

علاوہ بریں ضرورت ظاہر فعل کہ بہر نیت مثل جسم است برائے جان از کلام سابق دریافتہ باشی الغرض چنانکہ اصل صلوٰۃ حضور دل است با اینہمہ ضرورت ارکان مخصوصہ از قیام وقعود ورکوع وسجود افتاد ہمچنیں اگرچہ اصل حلت ہماں نیت دلی باشد تاہم بہر حلت ضرورت فعل ذبح با نام خدا است تا روح وجسم بپیوستہ مثمر آں نتائج شوند کہ ازیں نوع مقصود است۔

اس کے علاوہ ظاہر فعل کی ضرورت جو کہ نیت کے لئے روح کے واسطے جسم کی مانند ہے پہلے بیان سے تم نے معلوم کر لی ہوگی۔ غرض یہ ہے کہ جیسا کہ اصل نمازوں کی حضوری ہے لیکن با ایں ہمہ ارکان مخصوصہ قیام، قعود، رکوع اور سجود کی ضرورت پڑی۔ اسی طرح اگرچہ حلت کی اصل وہی دل کی نیت ہوتی ہے پھر بھی حلت کے لئے خدا کے نام کے ساتھ ذبح کرنے کی ضرورت ہے تاکہ روح اور جسم مل کر ان نتائج کو پیدا کریں جو اس قسم سے مقصود ہیں۔

ایں ہمہ کہ گفتہ شد بر بنائے مذہب حنفی بود۔ باقی ماند مذہب شافعی و مالکی بر بناء آں ضرورت ایں قدر ہم نیست چہ حلال گفتن امام شافعی و امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ متروک التسمیہ را عمداً ترک تسمیہ کردہ باشند یا سہواً دلیلی است واضح بر آنکہ علت حلت وحرمت ہماں نیت است نزد اوشاں وتلفظ بتسمیہ وقت ذبح دلیل است براں وخبر است ازاں نہ آنکہ اصل و علت حکم تلفظ است و معنی را دراں دخل نیست تقریر پیدا واضح است کہ در صورت ظہور وتیقن نیت لغیر اللہ تلفظ کنند یا کنند ذبیحہ حرام باشد ہمیں بود کہ اثر توحید از اقرار وہر کار او ظاہر

یہ سب کچھ جو کہا گیا مذہب حنفی کو بنیاد پر کہا گیا باقی رہا شافعی و مالکی مذہب تو ان کے مذہب کی بنیاد پر اتنی بات کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ امام شافعی رو اور امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ متروک التسمیہ جانور کو حلال کہنا خواہ جان کر بسم اللہ ترک کریں یا بھول کر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ علت، اور حرمت کی علت انکے نزدیک وہی نیت ہے اور ذبح کیوقت بسم اللہ کا پڑھنا اس نیت پہ دلیل اور اس کے متعلق خبر ہے نہ یہ کہ حکم کی علت اور اصل صرف بسم اللہ کا پڑھنا ہے اور معنی کو اس میں دخل نہیں ہے تقریر بیان واضح ہے کہ غیر اللہ کی نیت کے تیقن اور ظہور کی صورت میں بسم اللہ چھوڑی جائے یہی سبب ہے کہ توحید کا اثر اس کے ہر کام اور

است بعد شہادت ایں دلیل اکنوں چہ حاجت
است کہ از تلفظ استخبار حقیقت کنند یا ازیں
علامت حال باطن پرسند مگر چنانکہ ایں طرف
وضوح دلیل عام دربارہ اطلاع مافی الضمیر کافی شد
ضرورت دلالت خاص اعنی تسمیہ نیفتاد ہمچنیں
بطرف ثانی نیز ہمیں وضوح مافی الضمیر را کافی باید
فہمید واز علامت خاص اعنی تسمیہ خدا نباید پرسید
کہ اول خبر تلفظ بعد شہادت قرائن مسموع نمی
تواں شد چنانکہ گذشت۔

دوم چوں خبر موافق واقع اعنی تلفظ مطابق
نیت ضرور نشد چنانکہ ہمیں دم واضح شد خبر مخالف
واقع اعنی تلفظ نام خدا وقتیکہ نیت لغیر اللہ باشد
چگونہ ضرور باشد علاوہ بریں ہر خبر را در خارج مصداقی
باشد کہ مطابق وعدم تطابق آں معیار صدق وکذب
است وبہر اطلاع مطابقت ولا مطابقت ضرور
است کہ ہمچو خبر از مخبر عنہ نیز خبردار باشند۔
نظر بریں لازم است کہ علم تحقق مصداق مذکور از
علم مطابقت سابق باشد ومیدانی کہ بسم اللہ خبر
است اگرچہ مثل

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

بلکہ انتطابق بدلالت التزامی کار انشاء ہم

اقرار سے ظاہر ہے اس دلیل کی شہادت کے بعد
اب کیا ضرورت ہے کہ تلفظ کے متعلق حقیقت کی
خبر معلوم کریں یا اس علامت سے باطن کا حال
پوچھیں مگر جیسا کہ اس طرف عام دلیل کی وضاحت
مافی الضمیر کی اطلاع کے بارے میں کافی ہو گئی تو خاص
علامت یعنی بسم اللہ کہنے کی ضرورت نہ پڑی اسیطرح
دوسری طرف بھی مافی الضمیر کی اسی وضاحت کو کافی
سمجھنا چاہیئے کیونکہ قرائن کی شہادت کے بعد اوّل
تو بسم اللہ پڑھنے کی خبر سنی نہیں جاسکتی ہے جیسا کہ
گذر چکا ہے۔

دوسرے واقع کے موافق جب خبر یعنی نیت
کے مطابق تلفظ ضروری نہ ہوا جیسا کہ ابھی واضح ہوا
تو واقع کے مخالف خبر یعنی خدا کے نام کا تلفظ جب کہ
نیت غیر اللہ کی ہو کس طرح ضروری ہو گی۔ اس
کے علاوہ ہر خبر کے لئے خارج میں ایک مصداق
ہوتا ہے اس خبر کا مطابق یا غیر مطابق ہونا صدق
وکذب کا معیار ہے اور مطابقت اور غیر مطابقت
کی اطلاع کے لئے ضروری ہے کہ خبر کی طرح مخبر عنہ[1]
سے بھی خبردار ہوں۔ بنابریں ضروری ہے کہ مصداق
مذکور کے تحقق کا علم مطابقت کے علم سے پہلے ہو اور
تمہیں معلوم ہے کہ بسم اللہ خبر ہے اگرچہ

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

بلکہ انتطابق کی مانند دلالت التزامی[2] کے ذریعہ

۱؎ جس کے متعلق خبر دی جائے۔ مترجم ۲؎ اس کی تعریف پہلے مکتوبات میں آچکی ہے۔ مترجم

کردہ باشد ومخبر عنہ بہر ایں خبر ہمیں تقرب باطن است کہ مسمی بہ نیت است۔ پس اول علم تحقق نیت باید تا معیار مطابقت ولا مطابقت شود لیکن نیت از امور قلبی واحوال باطنی است کہ اطلاع برآں قبل تلفظ بی دلالت قرائن متصور نیست۔ ازیں جا مکرر دانستہ باشی کہ در صورت اختلاف تلفظ وقرائن اعتبار قرائن را باشد نہ تلفظ را۔ پس آں حال کہ بر الظاہر

انشا کا کام بھی کیا ہوگا اور مخبر عنہ اس خبر کے لیئے یہی باطنی تقرب ہے جس کو نیت کہا جاتا ہے پس پہلے نیت کے تحقق کا علم چاہیئے تاکہ مطابقت اور غیر مطابقت کا معیار ہو جائے لیکن نیت دل اور باطنی احوال اور معاملات میں سے ہے کہ اس پر تلفظ سے پہلے قرائن کی دلالت کے بغیر اطلاع خیال میں نہیں آسکتی۔ یہیں سے مکرر تم نے جان لیا ہوگا کہ قرائن اور تلفظ بسم اللہ کے اختلاف کی صورت میں قرائن کا اعتبار ہوگا نہ کہ تلفظ کا۔

پس جن لوگوں نے

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ بِاٰيٰتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ ۔

فریفتہ ذبیحہ اسمی شیخ سدو وغیرہ را حلال گفتہ اند بحقیقت الامر پی نبردہ اند

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ بِاٰيٰتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ ۔

کے ظاہر پر فریفتہ ہو کر شیخ سدو کے نام پر ذبیحہ کو حلال کہا ہے وہ حقیقت میں مسئلے کی تہ تک نہیں پہنچے ہیں۔

مراد شارع ایں است کہ اگر شمارا علم بذکر نام خدا ذبیحہ حاصل شود در خوردنش تامل نباید کرد۔ باقی حال علم وعدم علم خود دریافتی کہ چگونہ حاصل می شود۔ ووجہ مراد بودن علم قطع نظر ازاں کہ گفتہ امر ایں ہم است کہ در ہمہ معاملات ہمہ کاروبار مربوط بعلم اند۔ کسی معاملہ اہل ایمان کردن است مثل نکاح وغیرہ اول علم ایمان باید واگر معاملہ کفر کردن است اول اطلاع کفر می باید واگر معاملہ دوستانہ مے کند خبر از دوستی ومحبت می باید۔ واگر معاملہ دشمنانہ می نماید اول تحقیق دشمنی لازم است۔

شارع کی مراد یہ ہے کہ اگر تمہیں ذبیحے پر خدا کا نام لینے کا علم حاصل ہو جائے تو اس کے کھانے میں تامل نہیں کرنا چاہیئے باقی علم اور لاعلمی کا حال تم نے خود سمجھ لیا ہے کہ کس طرح حاصل ہوتا ہے اور علم کے مراد ہونے کی وجہ اس بات سے قطع نظر جو میں نے کہی ہے یہ بھی ہے کہ تمام معاملات میں تمام کاروبار علم کے ساتھ وابستہ ہے اگر کسی کے ساتھ اہل ایمان کو نکاح وغیرہ کی طرح کا معاملہ کرنا ہے تو پہلے ایمان کا علم چاہیئے اور اگر کفر کا معاملہ کرنا ہے تو اول کفر کی اطلاع چاہیئے اور اگر کوئی دوستانہ معاملہ کرنا چاہتا ہے تو دوستی اور محبت کی خبر چاہیئے اور اگر دشمنوں

بہر حال خوردن ذبیحہ کسی آنگاہ حلال باشد
کہ اطلاع ذکر نام خدا حاصل شدہ باشد۔ مگر مصداق
ذکر حسب ایماء مذہب مالکی و شافعی ہماں ذکر قلبی
است و تلفظ بآں یکی از سامان ہای اطلاع آں
ہست بلکہ نکوتر از ہمہ سامان ہای آں۔

و موافق مشرب حنفی ذکر کلی مشکک است کہ
اولیٰ و اقدم افراد آں ذکر قلبی است۔ و ذکر زبانی
بدرجۂ ثانی است یا آنکہ بطور عموم مجاز ذکر را از معنی
اصلی کہ ذکر قلبی بود چنانچہ ترجمہ اش در فارسی بہ یاد شاہد
برآں است عام گردانیدہ ذکر قلبی و لسانی ہمہ را فرا
گرفتہ اند مگر بہر حال علت اطلاق ذکر بر ذکر لسانی ہموں
دلالت اوست بر ذکر قلبی کہ بنائے خیر بودن آں ازاں
برآں است پس اگر دلالتش براں دروغ برآید ایں
اسم از پیشانیش محو خواہد شد و اطلاق ذکر ایں وقت
غلط خواہد بود و منجملہ

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

خواہد گردید۔ نہ از قسم

مَا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

تا محللاں را مجال دست آویزی بآیت

جیسا معاملہ کرنا ہے تو پہلے دشمنی کی تحقیق لازم ہے۔

بہر حال کسی کے ذبیحے کا کھانا اس وقت حلال ہو
گا کہ خدا کے نام کے ذکر کی اطلاع حاصل ہو گئی ہو مگر
ذکر کا مصداق مالکی اور شافعی مذہب کے اشارے
کے مطابق وہی قلبی ذکر ہے اور اس ذکر قلبی کا بسم اللہ
کے ذریعہ تلفظ اسی قلبی ذکر کے اطلاع کے اسباب
میں سے ایک سبب ہے بلکہ اس اطلاع کے سامانوں
میں سے تمام سے زیادہ اچھا۔

اور حنفی مسلک کے موافق ذکر کلی مشکک[1] ہے کہ
اس کے زیادہ مقدم اور زیادہ اولیٰ افراد میں سے قلبی
ذکر ہے اور زبانی ذکر دوسرے درجے پر ہے۔ یا یہ
کہ عموم مجاز کے طور پر ذکر کو اصلی معنی سے کہ قلبی ذکر
ہوتا ہے، جیسا کہ اس کا فارسی میں یاد سے ترجمہ اس پر
گواہ ہے عام قرار دے کر قلبی اور لسانی ذکر نے تمام کو
گھیر لیا ہے مگر ہر حال میں ذکر لسانی کو ذکر کہنے کی علت
وہی اس کی ذکر قلبی پر دلالت ہے کہ ذکر لسانی سے
ذکر قلبی کے بہتر ہونے کی بنیاد اسی پر ہے پس اگر ذکر
قلبی پر ذکر لسانی کی دلالت جھوٹی ہو تو یہ نام اسکی پیشانی سے
مٹ جائیگا اور اسوقت ذکر کا اطلاق اس پر غلط ہوگا اور

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

میں داخل ہو جائیگا نہ کہ

مَا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کی قسم سے تاکہ حلال کہنے والوں کو

---

[1] کلی مشکک کے متعلق ہم پہلے کسی مکتوب کے حاشیے میں لکھ چکے ہیں۔ مترجم

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

بود۔ آری اگر تسمیہ ذبح ہمچو الفاظ نکاح وطلاق وعتاق وتاثیر خود محتاج نیت نبودی چنانچہ در بادی النظر از کلام ہدایت انجام حضرت سرور انام صلی اللہ علیہ وسلم

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ

ہمیں می تراود۔ اگرچہ تحقیق ایں معنی در مقدمات گذشتہ آندم البتہ اگر بظاہر آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ

چسپیدہ ایں قسم ذبائح راکہ نیت بہر غیر خدا است وبر زبان نام پاک او تعالیٰ۔ چنانچہ در بزشیخ سدو می باشد اگر حلال ے گفتند البتہ بجای خود بود مگر اول تخصیص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم امور ثلاثہ مذکورہ را بآنکہ ہزل آں نیز حکم جد دارد در بارۂ ظہور آثار نیت ذابح ہر قسم کہ باشد کافی است۔

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

سے سند پکڑنے کی مجال ہو۔ ہاں اگر ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا نکاح، طلاق اور عتاق کے لفظوں کی طرح تاثیر میں خود نیت کا محتاج نہ ہوتا جیسا کہ ظاہر نظر میں کلام ہدایت انجام حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم

تین چیزیں ہیں کہ ان کی جد بھی جد ہے اور ان کی ہنسی بھی جد ہے۔

سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ اگرچہ اس معنی کی تحقیق مقدمات میں گذر چکی، اس وقت البتہ اگر (اس) آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ۔

کے ظاہر پر چسپاں کر کے اس قسم کے ذبائح کو کہ جن میں غیر خدا کی نیت ہے اور زبان پر اس بلند خدا کا پاک نام جیسا کہ شیخ سدو کے بکرے میں ہوتا ہے اگر حلال کہتے تو اپنی جگہ ٹھیک مگر اول نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ تین امور (نکاح، طلاق، عتاق) کی تخصیص اس طور پر کہ ان تینوں کو مذاق میں کہنا بھی حقیقت کا حکم رکھتا ہے ہر قسم کے ذبح کرنے والے کی نیت کے آثار کے ظاہر ہونے کے بارہ میں کافی ہے۔

دوم فرق قربانی وغیر قربانی و ہدایا و بُدن وغیرہ احکام کہ محض بر فرق نیت مبنی است دلیلی است روشن بر آنکہ باوجود اتحاد صورت ذبح وذکر مقرر ایں فرق از نیت خاستہ واگر بالفرض دریں بارہ تسمیہ ذبح نیز ہم عنان نکاح وطلاق وعتاق باشد

دوسرے قربانی اور غیر قربانی اور ہدایا[1] اور بُدن وغیرہ احکام کا فرق جو کہ صرف نیت کے فرق پر مبنی ہے، اس بات پر روشن دلیل ہے کہ ذکر مقرر بسم اللہ اور ذبح کی صورت کے اتحاد کے باوجود یہ فرق نیت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اگر بالفرض اس بارے میں

[1] ہدایا اور بدن سے مراد قربانی کے وہ جانور ہیں جنکو حجاج، حج کے مواقع میں ذبح کرتے ہیں۔ مترجم

بازہم چہ سود کہ نیت را در نکاح ہم تاثیری است کہ ہمہ میدانند۔ حدیث

مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا۔

و حدیث

فاظفر بذات الدین

اول بریں قدر دلالت دارد۔ دوم نکاحیکہ بقصد اتباع سنت سنیہ یا احتراز از زنا یا قصد صحبت صالح یا صالحہ بوقوع آمدہ بالیقین از نکاحیکہ بغرض تلذذ یا تحصیل مال بستہ شود افضل است و محمل حدیث

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ الخ

آں است کہ نکاح و طلاق وغیرہ با نیت و بی نیت ہر طوریکہ باشد برابر مثمر و موجب آثار اصل نکاح و طلاق می باشند۔ اما آنکہ در صورت نیت ہم تفاوتی رو نمی دہد و فرقے پدید نمی آید ہرگز از کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم در ذہن عاقلی نمی آید۔ و سیدانی کہ در صورت نیت لغیر اللہ ایں نیست کہ نیت نیست تا چشم ملاں خنک شود بلکہ نیت است اما لغیر اللہ۔ چہ ظاہر است کہ اضافت خداوندی یا اضافت غیر خداوندی از لوازم مخصصات نیت است نہ چیز دگر۔ و اگر بایں لحاظ کہ در نکاح و طلاق عمل

ذبح کے وقت کی بسم اللہ بھی نکاح، طلاق اور عتاق کے ہم مرتبہ ہو جائے تو پھر کیا فائدہ کیونکہ نیت کو نکاح میں بھی ایسی تاثیر ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ حدیث

جس شخص کی ہجرت دنیا کی طرف ہو کہ وہ اسے پالینا چاہتا ہے یا عورت کی طرف کہ اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے (تو اس کی ہجرت اسی کے لئے ہے)

اور حدیث فاظفر بذات الدین

(دیندار عورت سے نکاح کرکے کامیاب ہو جاؤ)

اوّل اسی قدر پہ دلالت رکھتی ہے۔ دوسرے وہ نکاح کہ سنت سنیہ یا زنا سے بچنے کے لئے یا صالح آدمی کا صالحہ عورت کے ساتھ صحبت کے ارادے سے وقوع میں آیا ہو یقیناً (ایسا نکاح) اس نکاح سے جو لذت حاصل کرنے یا مال پالینے کی غرض سے ہو افضل ہے اور اس حدیث

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ الخ

کے معنی یہ ہیں کہ نکاح اور طلاق وغیرہ نیت اور بغیر نیت جس طور سے بھی کہ ہوں، اصلی نکاح اور طلاق کے اثرات کا موجب اور مثمر ہونگے لیکن یہ کہ نیت کی صورت میں بھی کوئی بھی فرق نمودار نہیں ہوتا تو یہ بات ہرگز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے کسی عقلمند کے ذہن میں نہیں آتی ہے اور تم جانتے ہو کہ غیر اللہ کی نیت کی صورت میں یہ بات نہیں ہے کہ نیت نہیں ہے کہ حلال کہنے والوں کا دل خوش ہو جائے بلکہ نیت ہے تو غیر اللہ کے لئے ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ اضافت خداوندی یا اضافت

ہمیں الفاظ ایجاب و قبول یا انتِ طالِقٌ مثلاً می باشد کہ در صورت ہزل نیت اصلی زیر دامن آں می باشد و ایں جا عمل کہ خواستگار نیت است اراقۂ دم است تسمیہ بمقابلہ نیت خدا یا غیر خدا بتفارد متردی را بدل آید کہ از تفاوت آثار کہ مذکور شد تفاوت متناسہ در فعل ذبح کہ ریختن خون ہست ظہور خواہد کرد مگر ایں تفاوت را با تسمیہ چہ کار کہ آں از نیت ذبح بے کسو افتادہ است و ازیں جہت نے تواں گفت کہ عمل تسمیہ بظہور آمد و بر نیتی قرارش نیست و ہمانا مشابہ نکاح و طلاق ہزل است کہ خالی از نیت می باشد۔

غیر خدا کی نیت کے مخصوص کرنے والے لوازم میں سے ہے نہ کسی اور چیز کے۔ اور اگر اس لحاظ سے کہ نکاح اور طلاق میں انہی ایجاب و قبول کے الفاظ کا عمل یا اَنتِ طَالِقٌ کو (تجھے طلاق ہو) مثال کے طور پر لیجئے، ہو سکتا ہے کہ مذاق کی صورت میں اصلی نیت اس کے اندر ہوتی ہے اور یہاں پر وہ عمل جو کہ نیت کا خواہشمند ہے خون بہانا ہے۔ خدا یا غیر خدا کی نیت کے مقابلے میں تسمیہ واقع نہ ہو کہ کسی شک کرنے والے کے دل میں آئے کہ آثار کے فرق سے جن کا ذکر ہو چکا ذبح کے فعل میں کہ خون بہانا ہے فرق ظہور میں آئے گا لیکن اس فرق کو تسمیہ سے کیا تعلق کہ وہ ذبح کی نیت سے الگ واقع ہوا ہے اور اس سبب سے کہہ سکتے ہیں کہ عمل تسمیہ ظہور میں آگیا اور اس کا قرار کسی نیت پر نہیں ہے اور وہی ہزل کے طلاق اور نکاح کی جگہ ہے جو کہ نیت سے خالی ہوتا ہے۔

جواب شبہ جوابش اوّلاً ہمہ مفہوم مخالف است کہ از تخصیص

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ

می برآید و بتائید اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ نزد حنفیہ واجب الاطاعت گردیدہ

جواب شبہ اس کا پہلا جواب تو وہی مخالف مفہوم ہے جو کہ

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ

کی تخصیص سے نکلتا ہے اور اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ کی تائید سے حنفیہ کے نزدیک واجب الاطاعت ہو گیا۔

ذبح بے تسمیہ نزد حنفیہ حرام

دوم از بس سخن ابلہاں را البتہ نے تواں فرلفت۔ اما عاقلاں را بایں چنیں ہفوات فرلفتن خیال باطل است۔ نزد حنفیہ اراقت دم از محل مخصوص با تسمیہ فعل واحد است در حق تزکیہ اگرچہ فی حد ذاتہ ہر دو از امور متباینہ

حنفیہ کے نزدیک بغیر بسم اللہ پڑھے ذبیحہ حرام ہے

دوسرے یہ کہ اس بات سے بے وقوفوں کو البتہ فریفتہ کر سکتے ہیں لیکن عقلمندوں کو ان جیسی فضولیات سے فریفتہ کرنا باطل خیال ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خاص جگہ سے بسم اللہ پڑھ کر خون بہانا پورا ایک ہی

باشند دلیلش اگر پرسی بنگر کہ تنہا فعل ذبح بی تسمیہ کار پرداز تذکیہ نیست ۔ ورنہ متروک التسمیہ عمداً را حرام نمی گفتند ۔ ورنہ تنہا تسمیہ قطع نظر از اراقت دم از محل معلوم کار تذکیہ تواں کرد ۔ ورنہ جانوری را کہ بسم اللہ گفتہ بسنگ کشتہ باشند حلال مے دانستند اندریں صورت نیتی کہ بناء فعل ذبح بود ہماں نیت از پردہ تسمیہ ظہور خواہد کرد ۔

مسلک امام شافعی در ذبح

ونزد شافعیہ فعل ذبح اگرچہ بظاہر مستقل در تذکیہ مے نماید اما از اہل فہم می باید پرسید کہ نزد او شاں نیز تسمیہ از متممات و لواحق فعل ذبح است ۔ چیزی مستقل نیست کہ فعل ذبح را مستقل در تذکیہ تواں گفت ۔

فرق میان احناف و شوافع

اگر فرق است ہمیں است کہ حنفیہ ہمچو فعل کتابت کہ بی استعانت قلم از دست نمی برآید تذکیہ را بی استعانت تسمیہ وقت تذکر ممکن ندانند و شافعیہ و مالکیہ ہمچو نہاکردن نان پندارد کہ بہ آلہ چوبی مدور بر سنگ انداختہ پہنا کنند یعنی نان را

فعل ہے تذکیہ کے حق میں اگرچہ فی حد ذاتہ دونوں کے دونوں (بسم اللہ اور خون بہانا) ایک دوسرے کے خلاف ہیں اس کی دلیل اگر پوچھتے ہو تو غور کرو کہ بسم اللہ کے بغیر صرف ذبح کا فعل تذکیہ کا کام کرنے والا نہیں ہے ورنہ متروک التسمیہ عمداً کو حرام نہ کہتے اور نہ صرف بسم اللہ پڑھنا خاص جگہ سے خون بہانے سے علیحدہ ہو کر تذکیہ کا کام کرسکتا ہے ورنہ اس جانور کو جسکو بسم اللہ کہہ کر پتھر سے مار ڈالا ہو حلال جانتے ۔ اس صورت میں وہ نیت کہ فعل ذبح کی بنیاد تھی وہی نسبت بسم اللہ کے پردے میں ظہور کرے گی ۔

اور شافعیہ کے نزدیک فعل ذبح اگرچہ بظاہر تذکیہ میں مستقل رہتا ہے لیکن اہل فہم سے پوچھنا چاہئے کہ ان کے نزدیک بھی تسمیہ متممات اور فعل ذبح کے لواحق میں سے ہے ۔ کوئی مستقل چیز نہیں ہے کہ فعل ذبح کو تذکیہ میں مستقل کرسکیں ۔

فرق درمیان حنفیہ و شافعیہ

اگر فرق ہے تو یہی ہ حنفیہ نقل کتابت کی طرح کہ قلم کی مدد کے بغیر ہاتھ سے کتابت نہیں ہوسکتی تذکیہ کو بسم اللہ کی مدد کے بغیر، ذکر کے وقت ممکن خیال نہیں کرتے ہیں اور شافعیہ اور مالکیہ روٹی کے پھیلانے کی مانند گمان کرتے ہیں کہ بیلنے ۔

وتنها بدست نیز پهنا کنند اما تحسین صورت
چنانکه به آله مذکور متصور است بی آله متصور
نیست ۔

ذریعہ چکلے پر ڈال کر پھیلاتے ہیں ، یعنی
روٹی کو ۔ اور تنہا (بیلنے اور چکلے کے بغیر) ہاتھ
سے بھی چوڑاتے ہیں (روٹی کی) صورت کا حسن
جیساکہ بیلنے اور چکلے سے خیال میں آسکتا
ہے آلہ کے بغیر نہیں آسکتا ۔

از نسیان بسم الله نه گفتن

و آنکه متروک التسمیه سهوا را
حلال گفته اند و اجازت داده اند از آن قبیل
است که در خوردن و نوشیدن صائم بوجه
نسیان شنیده باشی چنانکه خوردن و
نوشیدن از اصل مناقض صوم است که
حقیقتش چنانکه دانی امساک است از
خوردن همچنین ترک تسمیه بحکم

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ
اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

از منافیات حلت و تذکیه بود ۔ اما چنانکه
آنجا رخصت داده اند و از این نواقض
حسابی نگرفته اند اینجا نیز ناسیان را مرفوع
القلم داشته اند ۔

بالجمله چنانکه آنجا صوم نبود و لوجه
حسن نیت در حساب صوم میگیرند همچنین
اینجا تذکیه نباید فهمید ۔ اما بوجه حسن نیت

بھول کر بسم اللہ نہ کہنا

اور یہ بات کہ علماء نے بھول
کر بسم اللہ نہ پڑھے جانے کی صورت میں
جانور کو حلال کہا ہے اور کھانیکی اجازت دی
ہے تو یہ اسی قبیل سے ہے کہ روزہ دار کے
بھول چوک میں کھانے پینے کے بارے میں
تم نے سنا ہوگا جیساکہ کھانا اور پینا اصل
کے اعتبار سے روزے کو توڑ دیتا ہے کہ روزے
کی حقیقت جیساکہ تمہیں معلوم ہے کھانے پینے
سے رکنا ہے ۔ اسی طرح بسم اللہ کا چھوڑ دینا
بحکم (آیت)

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ
اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

حلت اور تذکیہ (ذبیحہ) کے منافی امور میں
سے ہے لیکن جیسی کہ وہاں روزے میں اجازت
دیدی گئی ہے اور ان منافی امور کا کوئی اعتبار
نہیں کیا ہے تو یہاں ذبیحے میں بھی بسم اللہ
بھول جانے والوں کو قابل مواخذہ نہیں سمجھا ہے
الحاصل جیساکہ وہاں روزہ نہیں ہوتا اور
حسن نیت کی وجہ سے صوم کے کھانے میں اسکو

بحساب تذکیہ مے باید گرفت و نیت حسن
ہمیں نیت قربانی یا نیت قبول نعمت الہی
است کہ فرمان ۔

کُلُوا مِنَ الطَّیِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً ۔

در بارۂ قبول آں صادر شدہ ۔ بالجملہ تسمیہ
چیز جداگانہ نیست بظاہر از متممات و آلات
فعل ذبح است و فعل ذبح در حق آں
ہمچو فاعل است بہر آلہ ۔ اگرچہ در حد
وجود خود نیز فعلی است از افعال ۔

نظر را تیز کردہ بنگر و اگر نظر را تیز کردہ بنگری قصہ معکوس
است ۔ نیز کافی است فاعل تذکیہ بسم اللہ
است و اراقت دم از محل معلوم از آلات
آں اما جای چنانکہ دانستی از نیرنگیہای
تسمیہ ظاہری است و جائے از آثار
تسمیہ باطنی کہ ہمانا نیت تقرب یا نیت قبول
نعمت است ۔ و جہش خود فہمیدہ باشی ۔
چہ تذکیہ سازد ذکی بالذات آید کہ نام او تعالیٰ
است نہ ایں فعل کہ او را بہ ذکی و غیر ذکی
وصف نتواں کرد ۔

تذکیہ چیست و اگر گوئی تذکیہ عبارت

شامل کر لیتے ہیں اسی طرح یہاں بھی ذبیحے
میں تذکیہ نہ سمجھنا چاہئے لیکن حسن نیت کی
وجہ سے تذکیہ کے کھانے میں شامل کرنا چاہئے
اور اچھی نیت یہی قربانی کی نیت یا نعمت الہی
کو قبول کرنے کی نیت ہے ، کہ حکم
کھاؤ تم پاکیزہ چیزیں اور نیک عمل کرو ۔
اسکی قبولیت کے بارے میں صادر ہوا ۔ الحاصل
بسم اللہ کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے بظاہر فعل
ذبح کے آلات اور متممات میں سے ہے اور ذبح
کا فعل اس کے حق میں آنے کیلئے فاعل کی طرح
ہے ۔ اگرچہ وجود کی حد میں خود بھی افعال
میں سے ایک فعل ہے ۔

نظر کو تیز کر کے دیکھو اور اگر نظر کو تیز کر کے دیکھو
گے تو قصہ برعکس ہے ۔ تذکیہ کا فاعل بسم اللہ
ہے اور مقررہ جگہ سے خون بہانا اس کے آلات
میں سے ہے لیکن کسی جگہ جیسا کہ تم نے جان
لیا ہے تذکیہ ذبیحہ ظاہری تسمیہ کے عجیب
آثار میں سے ہے اور کسی جگہ ذکر قلبی کے
آثار میں سے ہے کہ وہی تقرب کی نیت یا
قبول نعمت کی نیت ہے ۔ اسکی وجہ تم نے
خود سمجھ لی ہوگی ۔ کیونکہ تذکیہ ذکی سے بالذات
آتا ہے ۔ اس اللہ تعالیٰ کا نام ہے نہ یہ فعل کہ
اسکو ذکی اور غیر ذکی کے ساتھ وصف نہیں کرسکتے ۔

تذکیہ کیا ہے اور اگر تم کہو کہ تذکیہ جنس

از جدا کردن خون نجس است که از فعل ذبح
بر آید نه صفتی است وجودی تا او خالش
از خارج توقع تواں نیست۔

جواب جوابش ایں است که اوّل
تذکیه را تسلیم نمی کنم که
موضوع بهر ایں معنی است ورنه لازم
بود که مجرد اراقت بطوریکه باشد خصوصاً
وقتیکه از موضع معلوم بر آورده شود
دریں باب کافی می شد۔ چه اراقت دم و ریختن
خون محتاج بسم الله نیست که به تسمیه میسر
نه آید۔

واز ینجا است که آنکه گفتن تسمیه بهر
فعل ذبح بجائی خود نیست و دوم اگر مراد
از تذکیه همیں است تاهم چه زیاں ایں
وقت میگوئیم که حلت و اباحت اکل فقط
بر تذکیه موقوف نیست چیزی دیگر نیز باید
که بی تسمیه بدست نمی آید۔ اعنی اثریکه
فیض تسمیه تواں گفت نیز ضروری است
درباره تعیین نام آں اثر اختیار است۔
هر چند خواهند معین نمایند۔ تذکیه گویند
یا نام دگر نهند۔ بهر حال ذکر نام خدا ضروری
است تا برکت ایں نام پاک گوشت مذبوح
را مبارک نماید یا گوئی خدا گر ایں امر
مانند که ایں نعمت از عطایای خداوندی است

خون کے دور کر دینے کا نام ہے جو کہ ذبح
کے عمل سے نکلتا ہے نہ کہ وجودی صفت
ہے تا آنکہ خارج سے اس کے داخل کرنے کی
توقع باندھ سکیں۔

جواب اس بات کا جواب یہ ہے کہ
اوّل تو میں تذکیہ ہی کو تسلیم
نہیں کرتا جو کہ اس معنی کے لئے موضوع ہے
ورنہ لازم ہوگا کہ صرف خون بہانا جس طرح
سے بھی ہو خاص طور پر اس وقت معلوم جگہ سے
نکالا جائے اس بارے میں کافی ہوتا کیونکہ
خون کا بہانا اور خون کا گرانا بسم اللہ کا محتاج
نہیں ہے کہ بسم اللہ کے بغیر میسّر نہ آسکے۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ
کہنے کا آلہ فعل ذبح کے لئے بجائے خود نہیں
ہے۔ دوسرے اگر تذکیہ سے مراد یہی ہے تو
پھر کیا نقصان ہے اس وقت ہم کہتے ہیں کہ
کھانے کی حلت اباحت صرف تذکیہ پر موقوف
نہیں ہے دوسری چیز بھی چاہئے جو
بسم اللہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔
یعنی وہ اثر بھی جس کو بسم اللہ کا فیض کہہ سکتے
ہیں ضروری ہے۔ ہاں اس اثر کے نام
کے مقرر کرنے کے بارے میں تمہیں اختیار ہے
جو چاہیں نام رکھیں۔ خواہ اس کو تذکیہ کہیں
یا کوئی اور نام رکھیں۔ بہر حال نام خدا کا
ذکر ضروری ہے تا کہ اس پاک نام کی برکت ذبح

نہ خود آفریدہ ایم نہ بزور بازوی خود از خزانہ یا گودام خدا تعالےٰ کشیدہ ایم ۔ بالجملہ ایں کار کار بسم اللّٰہ است ۔

باقی ماند ایں کہ تلفظ آں بکار است یا فقط تعقل آں نیز کافی است ۔ ایں قصہ پیشتر مفصل مرقوم شد ۔ مگر ہر چہ بادا باد بہر حال بے معونت اراقت دم از تنہا تسمیہ امید تذکیہ یا برکت مثالیہا نتواں داشت کہ اسباب تطہیر نجس العین را پاک نگرداند ورنہ بول و براز و لحم خنزیر و خون و ریم و منی را پاک گردانیدن دشوار نبود ۔

اثر بسم اللّٰہ خواندن نہ بر ہر جانور ست	بالجملہ قابل اثر بسم اللّٰہ نہ ہر جانور است بلکہ فقط

طیبات و آنہم نہ بہر طور بلکہ بعد اراقت دم کہ خون از انجاس است نہ طیبات تا گوشت مخلوط بدم و آغشتہ بخون را بخورند و ہیچ نترسند و پیدا است کہ قبل از اراقت دم اگر جانوری میرد و کشتہ شود خونش ہمہ در گوشت او محدود مضمحل گردد ۔ وچوں اندریں صورت

کٹے ہوئے گوشت کو بابرکت بنادے یا یوں کہو کہ بسم اللّٰہ اس امر کی یاد دلانے والی ہے کہ یہ نعمت خداوندی بخششوں میں سے ہے نہ ہم نے خود پیدا کی ہے نہ اپنے زور بازو سے خدا تعالیٰ کے گودام اور سٹور سے ہم نکال کر لائے ہیں ۔ بالجملہ یہ کام بسم اللّٰہ کا کام ہے ۔

باقی رہی یہ بات کہ بسم اللّٰہ کا منہ سے بولنا مطلوب ہے یا صرف اس کا تعقل بھی کافی ہے تو یہ قصہ پہلے تفصیل کے ساتھ لکھا گیا ہے مگر کچھ بھی ہو بہرحال خون بہانے کی مدد کے بغیر صرف اکیلی بسم اللّٰہ سے تذکیہ یا اشارہ کی گئی برکت کی امید نہیں رکھ سکتے کیونکہ تطہیر کا سامان نجس العین کو پاک نہیں کر سکتا ورنہ پیشاب، پاخانہ، خنزیر کا گوشت خون، پیپ اور منی کو پاک کر دینا دشوار نہیں ہے ۔

بسم اللّٰہ پڑھنے کا اثر ہر جانور پر نہیں ہوتا	بالجملہ ہر جانور بسم اللّٰہ کے اثر کو قبول کرنیوالا

نہیں ہے بلکہ فقط پاکیزہ جانور اور وہ بھی نہ ہر طرح بلکہ خون خارج کر دینے کے بعد کہ وہ نجس ہے نہ کہ پاکیزہ تا آنکہ خون سے لتھڑے ہوئے اور خون میں بھرے ہوئے گوشت کو کھائیں اور بالکل نہ گھبرائیں اور ظاہر ہے کہ خون بہانے سے پہلے اگر کوئی جانور مرجائے اور کشتہ ہو جائے تو اسکا خون تمام کا تمام اسکے

خون نجس العین بود بطوری با گوشت مخلوط شد کہ تدبیر بر آوردنش ہیچ نماند و صورت جدا کردنش از گوشت ہیچ نیست اگر بسم اللہ صد بار ہم خواندہ شود کاری نہ بر آید و تذکیہ صورت نہ بندد۔

بالجملہ فعل ذبح بطور معلوم و مشروع گوشت مذبوح را چناں پاک و صاف میگرداند کہ یک قطرہ ہم در درون نمی گذارد۔ اکنوں اگر نجاستے دگر نیست قابل آں شد کہ تسمیہ کار خود کند و مزکی و مبارک گرداند۔ ورنہ آں نجاست دگر مانع قبول باشد۔ خنزیر را دیدم کہ ہمہ گوشت و پوست او از براز مردم متولد شدہ وقتیکہ جلالہ[۱] را بوجہ خوردن قاذورات مکروہ گردانیدہ باشند و علتش ہمیں تغذی نجاست بود ہر چہ اصل و ہم غذا و طبعی او آں باشد چگونہ بایں وجہ ممنوع نہ بود۔ لیکن پیدا است کہ اندریں صورت علت ممانعت نجاست ظاہری گوشت باشد و سگ و گرگ و دیگر حیوانات غیر ماکول اللحم را دیدیم کہ غذائے آنہا اصل

گوشت میں جذب اور تحلیل ہو جاتا ہے اور چونکہ اس صورت میں خون نجس العین ہوتا ہے کسی طور سے گوشت میں مل جل گیا کہ اسکے نکالنے کی کوئی تدبیر باقی نہیں رہی اور گوشت سے اسکو علیحدہ کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو ایسی صورت میں اگر سو بار بھی بسم اللہ پڑھی جائے تو کوئی کام نہیں بنتا اور تذکیہ کی صورت پیدا نہیں ہوتی ہے۔

بالجملہ ذبح کا عمل مقررہ طور اور شریعت کے مطابق ذبح کئے ہوئے جانور کو ایسا پاک و صاف کر دیتا ہے کہ ایک قطرہ بھی اندر نہیں رہنے دیتا اب اگر دوسری کوئی اور نجاست نہیں ہے تو وہ اس قابل ہو گیا کہ بسم اللہ اس پر اپنا عمل شروع کرے اور ذبیحہ کو پاک اور بابرکت بنا دے ورنہ دوسری نجاست قبولیت کو مانع ہو گی میں نے خنزیر کو دیکھا کہ اسکا تمام گوشت اور کھال آدمی کے پاخانے سے تربیت پاتا ہے۔ جب جلالہ (مرغی) کو گندگیوں کے کھانے کی وجہ سے مکروہ گردانا گیا ہو اور اسکی علت یہی نجاست کا کھانا ہو جو چیز کہ اسکی طبعی اور اصل غذا ہو اس وجہ سے کیوں ممنوع نہ ہو لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں ممانعت کی علت گوشت کی ظاہری نجاست ہو گی اور کتا اور بھیڑیا اور دوسرے حیوانات جن کا گوشت

[۱] وہ مرغی جو ہمیشہ گندگی کھا کر پلی ہو۔ مترجم۔

نجس نیست البتہ اخلاق زبوں دارند
و بد تر از سبعیت خلقی دیگر چہ باشد۔

نظر بریں علت ممانعت آنہا نجاست ظاہری گوشت نبود اما تولد اخلاق ذمیمہ کہ از خوردن گوشت آنہا مثل عروض حرارت یا برودت بر مزاج خورندہ از غذائے گرم یا بارد متوقع است و بتجربہ معلوم، البتہ علت ممانعت آنہا بود مگر ہرچہ باد اباد نجاست ظاہری اصل گوشت بود یا قوت تولید اخلاق ذمیمہ آنچناں نیست کہ بہ تدبیری جدا تواں کرد بلکہ اتصال نجاست لحم خنزیر کہ در حقیقت براز است بصورت گوشت و ہم اتصال قوت تولید مذکورہ بدرجہا ازاں اتصال بالا است کہ بعد مردن خون را با گوشت حاصل می شود۔ بدیں وجہ قابلیت تذکیہ یا برکت یا ہرچہ نام نہند دریں مواقع توقع نتواں داشت تا بسم اللہ خواندہ پاک یا مبارک گردانند۔

بالجملہ بسم اللہ دریں بارہ اصلی است و فعل ذبح متمم وآلہ۔ نظر بریں

حلال نہیں کو ہم نے دیکھا کہ ان کی غذا اصل میں نجس نہیں ہے لیکن پھر بھی انکی عادتیں خراب ہیں اور درندگی سے زیادہ بری اور کیا عادت ہوگی۔

اس علت پر نظر رکھتے ہوئے ان جانوروں کی ممانعت گوشت کی ظاہری نجاست نہ تھی۔ لیکن برے اخلاق کا پیدا ہونا کہ ان کے گوشت کھانے کی وجہ سے، مثلاً کھانے والے کے مزاج پر گرم یا ٹھنڈی غذاؤں کی وجہ سے حرارت یا برودت کا عارض ہونا متوقع ہے اور تجربہ سے معلوم ہے اس لیے یہ باتیں البتہ انکی ممانعت کی علت تھیں مگر جو کچھ بھی ہو خواہ اصل گوشت کی ظاہری نجاست ہو یا برے اخلاق کے پیدا ہونے کی قوت۔ ایسی علت نہیں ہے کہ کسی تدبیر سے اس کو جدا کر سکیں بلکہ خنزیر کے گوشت کی نجاست کا اتصال جو کہ گوشت کی صورت میں در حقیقت پاخانہ ہے اور مذکورہ تولید کی قوت کا اتصال اس اتصال سے بدرجہا زیادہ ہے جو کہ مرنے کے بعد خون کو گوشت کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے تذکیہ یا برکت کی قابلیت یا جو کچھ نام رکھیں اس موقع پر اس کی توقع نہیں رکھ سکتے کہ ہم بسم اللہ پڑھ کر اسکو پاک یا مبارک بنا لیں۔

حاصل کلام یہ کہ بسم اللہ اس بارے میں اصل ہے اور ذبح کا عمل اس کا متمم اور

ضرور است که نیت (۱) گر علاقه باشد
اول به تسمیه باشد وثانیاً بفعل ذبح نه
آنکه مجرد فعل ذبح عنوان نیت مکنون
است. و میدانی که قبح نیت بد زیاده
ازاں است که در لحوم خنزیر و سگ
و گرگ و بول و براز نهاده اند که وقت
اضطرار و نسیان و خطا و عدم علم استعمال
این ناپاکی ها مباح است. اما به نسبت
نیت بد هیچ وقت اجازت نیست.
پس وقتیکه تسمیه مقرون به نیت حسن
این ناپاکیها را پاک نگرداند فقط لفظ
تسمیه تنها نیت ناپاک را که در ناپاکی
بمدارج بالا تر ازاں است چگونه
پاک گرداند. و پیدا است که در
مَا اُهِلَّ بِهٖ لِلّٰهِ وَمَا اُهِلَّ بِهٖ
لِغَیرِ اللّٰہِ حسن و قبح هر چه باشد
از نیت تقرب الی الله و از نیت تقرب
الی غیر الله باشد نه از تنها لفظ تسمیه
خدا و غیر خدا که عدم تعلق الفاظ مذبوح
خود روشن است که نادان هم دراں
متامل نشود دعاقل در کنار.

آری تعلق ملک که امری است
معنوی و اضافی از هم جنس خود اثر
پذیرد. یعنی نیت نیک و بد که نیز امرے

آلہ ہے. اس بات کے پیش نظر ضرور ہے کہ
نیت کا اگر تعلق ہوگا تو اوّل بسم اللہ سے
ہوگا اور بعد میں عمل ذبح سے نہ یہ کہ
صرف ذبح کا فعل پوشیدہ نیت کا عنوان ہے
اور تمہیں معلوم ہے کہ بری نیت کی بُرائی
اس سے زیادہ ہے کہ خنزیر اور کتے اور بھیڑیے
کے گوشتوں اور بول و براز میں رکھدی ہے
کہ اضطرار نسیان اور بھول چوک اور علم نہ
ہونے کے وقت ان ناپاکیوں کا استعمال مباح
ہے لیکن بدنیتی کی کسی وقت اجازت نہیں ہے
پس جس وقت کہ بسم اللہ اچھی نیت کے ساتھ
ملی ہوئی ان ناپاکیوں کو پاک نہیں کر دیتی تو
صرف بسم اللہ کا تنہا لفظ، ناپاک نیت کو جو
کہ ناپاکی میں اس سے کتنے ہی درجے زیادہ ہے
کسطرح پاک بنا سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ. مَا اُهِلَّ
بِهٖ لِلّٰهِ اور مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ
میں حسن و قبح جو کچھ بھی ہو تقرب الی اللہ کی
نیت کی وجہ سے اور تقرب الی غیر اللہ کی نیت
کے باعث ہوگا نہ صرف اللہ اور غیر اللہ کے نام
کے لفظ سے کہ ذبح کیے گئے جانور کے جسم سے
الفاظ کا تعلق نہ ہونا خود روشن ہے کہ نادان
بھی اس میں تامل نہیں کرتا چہ جائیکہ عاقل.
ہاں ملک کا تعلق جو کہ ایک معنوی اور
اضافی امر ہے اپنے ہم جنس سے اثر قبول
کرتا ہے یعنی نیک و بد کی نیت کہ نیز معنوی

است معنوی و اضافت را دراں مدخل
است ہمچو مدخل فصل و تشخص در جنس و
نوع و اتصال است باں ہمچو اتصال
تخصصات بعلاقہ ملک پیوستہ کارمے خود
تواں کرد۔ مگر ایں قسم اتصال و مداخلت
چناں نیست کہ سوا رجوع و تبدیل
نیت زائل شود و بہ تدبیری علاقہ
معلومہ را ازیں خبث پاک وصاف
گردانند و پیدا است کہ سرمایہ
حلت در اموال ہمیں علاقہ ملک
است خواہ از اول باشد یا بہ بیع
و شراو ہبہ صورت بندد۔ یا بوجہ
اباحت قبیل استعمال حاصل آید۔ اندریں
صورت چنانکہ ایں اضافت یک جانب
خود را کہ مالک است چناں حسن
و قبیح میگرداند کہ اگر نیت نیک
است مورد مراحم و الطاف میگردد
و اگر نیت بد است موجب سخط
و عذاب۔ ہمچناں طرف ثانی را کہ
مملوک است حسن و قبیح گرداند۔
اگر نیت نیک است گوشت آں
مبارک و میمون گردد چنانکہ در
قربانی ہا باشد و اگر نیت بد است
گوشت آں را حرام سازد۔ و
ایں صورت ہماں است کہ مادر

امر ہے اور اضافت کو اس میں دخل دینے
کی جگہ ہے جیسا کہ فصل و تشخص کا دخل جنس
ونوع میں اور اس کے ساتھ ایسا اتصال ہے
جو کہ تخصصات کے اتصال کی طرح ملک کے
علاقے کی وجہ سے اپنا کام ہمیشہ کرسکتا ہے
مگر اتصال و مداخلت کی یہ قسم ایسی نہیں ہے کہ
نیت کی تبدیلی اور اس سے رجوع کے بغیر زائل
ہو اور کسی تدبیر سے معلومہ تعلق کو اس ناپاکی
سے پاک وصاف کردیں اور ظاہر ہے کہ اموال
میں حلت کا سامان یہی ملکیت کا تعلق ہے
خواہ اوّل سے حاصل ہو یا بیع وشرا اور
ہبہ سے ملکیت حاصل ہو یا بوجہ اباحت کے
استعمال سے ذرا پہلے حاصل ہو جائے
اس صورت میں جیسا کہ یہ اضافت اپنی ایک
جانب کو کہ مالک ہے اس طرح اچھا اور برا
بنا دیتی ہے کہ اگر نیت نیک ہے تو مہربانیوں
اور عنایتوں کا مورد ہو جاتی ہے اور اگر
نیت بد ہے تو قہر اور عذاب کا مستوجب
بنا دیتی ہے اس طرح طرف ثانی کو جو کہ
مملوک ہے اچھا اور برا بنا دیتی ہے۔ اگر
اگر نیت نیک ہے تو جانور کا گوشت بابرکت
اور مبارک ہو جائے گا جیسا کہ قربانیوں میں
ہوتا ہے اور اگر نیت بری ہے تو
اس جانور کے گوشت کو حرام کر دیتا ہے
اور یہ صورت وہی ہے کہ ہم اسکی تحقیق کے

پے تحقیق آں، ستیم۔

بالجملہ نیت را تا مال مملوک رسائی است وصفی کہ از اں نیت است دراں ساری میگردد وچوں نگردد کہ احکام و آثار ذاتی اضافت ہمچو اصل اضافت قیام بجانبین دارد۔ ازیں جہت ضرور است کہ آثار نیت متعلقہ یا ضافت بہر دو جانب سرایت کنند۔ زیادہ ازیں اگر دریں بارہ قلم رانم دیگر ایں دفتر بطول انجامد۔ باایں ہمہ در رسالہ کہ در بارہ تراویح رقم زدہ ام ایں بحث را وانشگاف نوشتہ ام اگر ہوسی باشد در انجامی باید دید۔

وجہ قید عند الذبح

اکنوں سخنی کہ گفتنی است ایں است کہ بتقریرات گذشتہ ہمچو روز، روشن شد کہ معنی قید عند الذبح نہ آں است کہ محللان مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیرِ اللّٰہ فہمیدہ اند بلکہ غرض ازیں قید احتراز از اں است کہ اول بنسبت جانوری نیت بغیر اللہ کردہ بتوفیق یزدانی توبہ کردہ باز گردیدہ باشد کہ اندریں صورت آں جانور بعد ذبح حلال خواہد شد واثر نیت اولی

پیچھے لگے ہوئے ہیں۔

بالجملہ نیت کو مملوکہ مال تک رسائی حاصل ہے جو وصف کہ نیت کی طرف سے ہے اس میں سرایت کر جاتا ہے اور کیوں سرایت نہ کرے کہ اضافت کے ذاتی آثار اور احکام اصل اضافت کی مانند دونوں جانبوں میں قیام رکھتے ہیں اس سبب سے ضروری ہے کہ اضافت سے تعلق رکھنے والی نیت کے آثار دونوں جانب سرایت کریں۔ اس سے زیادہ اگر اس بارے میں قلم چلاؤں تو پھر یہ دفتر طویل ہو جائے گا ان سب باتوں کے باوجود میں نے تراویح کے متعلق رسالے میں جو میں نے لکھا ہے اس بحث کو صاف صاف لکھدیا ہے اگر زیادہ خواہش ہے تو اس میں دیکھنا چاہئے۔

عند الذبح کی قید کی وجہ

اب وہ بات جو کہنے کے قابل ہے یہ ہے کہ گذشتہ بیانات سے دن کی طرح یہ بات روشن ہو گئی کہ عند الذبح کی قید کے معنی وہ نہیں ہیں جو مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیرِ اللّٰہ کو حلال سمجھنے والوں نے سمجھے ہیں بلکہ اس قید سے غرض اس بات سے احتراز ہے کہ اول کسی جانور کے متعلق غیر خدا کی نیت کر کے خدا کی توفیق سے توبہ کر کے واپس لوٹ گیا ہو کیونکہ اس صورت میں وہ جانور ذبح کے بعد حلال ہو جائے گا اور پہلی

اصلا باقی نخواہد ماند یا غرض ازیں قید
بیان واقع آں زمانہ است۔ چنانچہ
قیود مندرجہ آیات مسطورہ اعنی

وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ

وغیرہا نیز محض اشارہ بہمیں قسم دارند۔
چنانچہ پیشتر دانستہ باشی

مطابقت قول شاہ عبدالعزیز و دیگر مفسراں

و برتقریر ہر فہمیدہ و نافہمیدہ دانستہ
باشد کہ در قول حضرت شاہ عبدالعزیز
قدس اللہ اسرارہ و قول مفسران دیگر
ہرگز تخالفی نیست۔ البتہ در بادی النظر
مردمان سادہ لوح را مخالفت بنظر
می آید و سرمایۂ نزاع بہم میرسد۔
ویکی بادیگری دست و گریبان میگردند
واگر بالفرض والتقدیر چنانکہ روز را
شب گویند خصومت پیشہ بی حجت سخن
خود را پرورد بحکم آنکہ در مقدمات
سابقہ عرض کردہ باشم کہ۔

يُعْرَفُ الرِّجَالُ بِالْمَقَالِ لَا الْمَقَالُ
بِالرِّجَالِ۔

بلندی مقام علمی شاہ عبدالعزیز | وتقدم و تاخر زمانی
را در اعتبار علم و عدم آں دخلی نیست۔
واجب است کہ اول در کلام جملہ مفسراں نظر

نیت کا اثر بالکل باقی نہیں رہے گا۔ یا اس
قید سے غرض اس زمانے کے واقعہ کا بیان ہے
چنانچہ حسب ذیل آیات میں قیود یعنی

وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ

وغیرہا بھی محض اسی قسم کی طرف اشارہ رکھتی
ہیں چنانچہ پہلے تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا۔

مطابقت قول شاہ عبدالعزیز صاحب و دیگر مفسرین رحمہم اللہ علیہم

اور اس تقریر پر ہر سمجھدار او ناسمجھ جان گیا
ہوگا کہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس
اللہ اسرارہ اور دوسرے مفسرین کے قول کے
درمیان ہرگز کوئی مخالفت نہیں ہے البتہ
ظاہر نظر میں سادہ لوح آدمیوں کو مخالفت نظر
آتی ہے اور نزاع کا سامان بہم پہنچتا ہے اور
ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریبان ہوتے ہیں
اور اگر بالفرض والتقدیر جیکہ دن کو رات کہنے
لگیں تو جھگڑالو لوگ دلیل کے بغیر اپنی ہی کہتے
جائینگے جیسا کہ سابقہ مقدمات میں، میں نے عرض کیا
ہے کہ :۔

آدمی گفتگو سے پہچانے جاتے ہیں نہ کہ
گفتگو آدمیوں سے پہچانی جاتی ہے۔

شاہ عبدالعزیز کی علمی بلند مقامی | وتقدم وتاخر زمانی کو علم
اور عدم علم کے اعتبار میں کوئی دخل نہیں
ہے۔ ضروری ہے کہ اول تمام مفسرین کے کلام

انداز ند و باز انصاف را پیش نظر داشتہ بفرمایند کہ شاہ عبد العزیز قدس اللہ اسرارہ در فہم دقائق شرعیہ و اغراض خداوندی و مقاصد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم از کدام کس کم اند اگر از ما پرسند ما را دریں قدر ہرگز تامل نیست کہ شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ در فہم دقائق از اکثر پیشینیان گوی سبقت بردہ اند و میدانم ہر کرا عقل رسا دادہ اند اگر چشم بصیرت و دیدۂ عقل خود را از چرک حسد و کینہ پاک کردہ خواہد دید لاریب بر قول احقر مہر خواہد کرد۔ البتہ کسانیکہ ازیں دولت محروم اند یا سینہ را بکینہ آلودہ اند ہمانساں روز را شب خواہند گفت۔

ذکر مکرر شاہ عبد العزیز

باز میگویم اگر علم و فہم شاہ صاحب از دیگراں زائد نیست بلکہ مساوی است یا کم تاہم چہ حرج کہ ہم پیشینیاں گفتہ اند۔

گاہ باشد کہ کودک ناداں
بغلط بر ہدف زند تیرے

وہم احقر باں مضمون اشارہ کردہ، اندریں صورت محاکمہ بین القولین و مناظرہ بین الدلیلین ہمی باید کرد کہ

پر نظر ڈالیں اور پھر انصاف کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے فرمائیں کہ شاہ عبد العزیز قدس اللہ اسرارہ شریعت کی باریک باتوں اور خداوندی منشاؤں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد کو سمجھنے میں کس عالم سے کم ہیں۔ اگر ہم سے پوچھیں تو ہم کو اتنی بات میں قطعاً تامل نہیں ہے کہ شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ دقائق کے سمجھنے میں متقدمین میں اکثر اہل ایمان علم سے آگے بڑھ گئے ہیں اور میں جانتا ہوں کہ اللہ تعالےٰ نے جس کسی کو عقل رسا عطا فرمائی ہے اگر اپنی چشم بصیرت اور عقل کی آنکھ کو حسد اور کینے کے میل سے پاک کرکے دیکھے گا تو بلاشبہ احقر کے قول پر مہر تصدیق لگا دیگا۔ البتہ جو لوگ اس دولت سے محروم ہیں یا سینے کو کینے سے آلودہ کئے ہوئے ہیں اسی طرح دن کو رات کہے جائینگے۔

شاہ عبد العزیز کا ذکر مکرر

میں پھر کہتا ہوں کہ اگر شاہ صاحب کا علم اور فہم دوسرے علماء سے زیادہ نہیں ہے بلکہ برابر یا کم ہے تو بھی کیا مضائقہ کہ اگلے بزرگوں نے کہا ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک نادان بچہ
غلطی سے بھی نشانے پر تیر مار بیٹھتا ہے

اور احقر نے بھی اس مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے اس صورت میں دونوں اقوال (شاہ عبد العزیز اور دیگر مفسرین) میں فیصلہ اور دونوں کی

یکے از مقدمات سابقہ فقط ہمیں غرض عرض کردہ بودم

واین راہم بگذارید مامی گوئم
مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ
ہماں باشد کہ وقت ذبح نام غیر بزبان برند و تشہیر سابق و نیت اولیٰ را دریں باب ہیچ مداخلت نباشد مگر ما حصل این جملہ بجز این چہ باشد کہ ایں قسم را بطور اصطلاح شرعی منجملہ مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ نباید گفت مگر ازیں قدر حلال نتواں گفت کہ ایں خیال آرزوی است محال آری اگر حرمت منحصر در مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ بودی چشم محللاں خنک گردیدی و شائقین ذبیحہ شیخ سدو وغیرہ را در خوردن آں ترددی پیش نیامدی۔ وقتیکہ اسباب حرمت کثیر باشند فقط ازیں قدر شاد نباید شد۔

باقی ماند اینکہ ازیں جا ازاں اسباب کدام است البتہ ایں سخن گفتنی وشنیدنی است۔

سرمایۂ حرمت ایں قسم جانوراں

میگویم سرمایہ حرمت ایں قسم جانوراں ہماں نیت غیر اللہ

دلیلوں میں مناظرہ کرنا چاہیئے کہ سابقہ مقدمات میں سے ایک میں اسی غرض سے میں نے عرض کردیا تھا۔

اور اس کو بھی چھوڑ دیں ہم کہتے ہیں۔
مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ
وہی ہوگا کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام زبان سے لیں اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کو اس بارے میں کوئی دخل نہ ہو مگر ان سب کا نتیجہ اسکے سوا کیا ہے کہ اس کو منجملہ مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ اصطلاح کے طور پر نہ کہنا چاہیئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ خیال آرزوئے محال ہے ہاں اگر حرمت مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ میں منحصر ہوتی تو حلال کہنے والوں کی آنکھیں ٹھنڈی ہوجاتیں اور شیخ سدو وغیرہ کے ذبیحے کو یعنی اسکے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ آتا۔ جب حرمت کے اسباب بہت ہوں تو فقط اتنی بات سے خوش نہ ہوجانا چاہیئے۔

باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان اسباب میں سے کونسا سبب ہے تو البتہ یہ بات کہنے اور سننے کے قابل ہے۔

اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب

است دوجه مداخلت آں دریں قضیه
از اوراق سابقه ہمچو روز روشن گشت
و اینکه در ذیل اسباب حرمت آں
را ذکر نه کرده اند قابل آں نیست
که بر بناء آں تردّد باید کرد غصب
و سرقه گوشت و جلاله بودن جانور نیز
در عداد اسباب حرمت مذکور نیست
اندریں صورت جرمیکه بجانب شاه
صاحب قدس الله اسراره عائد خواہد
شد ہمیں قدر خواہد بود که آنچه از قسم
مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ نبود در بحث
مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ در آوردند
و آنچه ازیں قطار نبود دریں سلک
کشیدند۔ مگر صدہا مباحث که
استطراداً در کلام مفسران دیرینه و ہم
دیگر مصنفاں بادنیٰ مناسبت مذکور
می شوند ہمه از قسم جرائم معدود
خواہند شد۔ تنہا شاه صاحب را دریں
جرم گرفتن کار انصاف نیست۔ باایں
ہمه در تسمیه باوصاف ہر جا اعتبار حال
نمی باشد۔ گاہی زمانهٔ ماضی را دریں
باب قدوهٔ خود می نمایند و وقتی زمانهٔ
استقبال را مطمح نظر می گردانند چنانچه
در مقدمات مسطوره دانسته۔ پس اگر
شاه صاحب بلحاظ زمانهٔ گذشته ایں

غیر اللہ کی نیت ہے اور اس معاملے میں
اسکی مداخلت کی وجہ گذشتہ اوراق میں
دن کی طرح روشن ہو چکی ہے۔ رہی یہ بات
کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا
ذکر نہیں کیا ہے اس بات کے قابل نہیں ہے
کہ اسکی بناء پر تردّد کرنا چاہئے۔ جانور کا
غصب اور گوشت کی چوری اور جانور کا جلالہ
(ناپاکی کھانے والا) ہونا مذکورہ حرمت کے اسباب
کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں جو جرم
کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ کے اوپر عائد
ہوگا وہ اتنا ہی ہوگا کہ جو جانور مَا اُهِلَّ بِهٖ
لِغَیْرِ اللّٰهِ کی قسم سے نہ تھا وہ مَا اُهِلَّ
بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ کی بحث میں وہ لے
آئے اور جو مسئلہ اس بحث میں نہ تھا وہ
اس سلک میں انہوں نے پرو دیا مگر
سینکڑوں مباحث ضمنی طور پر پرانے مفسرین
اور دوسرے مصنفین کے کلام میں ادنیٰ تعلق
کی وجہ سے مذکور ہوتے ہیں وہ تمام جرائم کی
قسم میں شمار کئے جائینگے۔ اکیلے شاہ صاحب
کو اس جرم میں پکڑ لینا انصاف کی بات نہیں
ہے۔ ان سب کے باوجود وصفی اسماء میں ہر جگہ
زمانۂ حال کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کبھی گذشتہ
زمانہ کو اس بارے میں پیش نظر رکھتے ہیں اور
کسی وقت زمانہ استقبال کو مطمح نظر بناتے ہیں
چنانچہ مذکورہ مقدمات میں تم نے معلوم کر لیا

قسم را کہ ما در پئے تحقیق آں ہستیم فقط
باعتبار معنی لغوی و لحاظ زمانہ ماضی
منجملہ مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شمردند
اوّل گناہ نیست کہ ایں قدر شور بے جا
از چار طرف برخاستہ مگر آنکہ آرزوئی
تبرک شیخ سدّو ایں ہمہ جا بے جا
گویانیدہ باشد ۔ اگر اینست مقام
واگذاشت است کہ حُبُّكَ الشَّيْءَ
يُعْمِي وَيُصِمُّ والمجنون مرفوع عنہ
والقلم اللہ اعلم ۔

ہے ۔ پس اگر شاہ صاحب نے زمانۂ گذشتہ
کے لحاظ سے اسکو کہ ہم جسکی تحقیق کے پیچھے لگے
ہوئے ہیں فقط لغوی معنی کے اعتبار سے اور زمانہ
ماضی کے لحاظ سے منجملہ مَا اُهِلَّ بِهٖ
لِغَيْرِ اللّٰهِ شمار کیا تو یہ اوّل گناہ نہیں ہے
کہ اسقدر بے جا شور چاروں طرف سے اٹھ کھڑا
ہوا مگر یہ بات ہوگی کہ شیخ سدو کے تبرک کی
آرزو نے یہ سب جا اور بے جا باتیں کہلائی ہونگی
اگر یہ ہے تو درگذر کا مقام ہے کیونکہ تمہارا
کسی چیز سے محبت کرنا تمہیں اندھا اور بہرا
بنا دیتا ہے اور مجنون اس قابل ہوتا ہے کہ
اس پر کچھ نہ لکھا جائے ۔ واللہ اعلم ۔

نوٹ :۔ اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ ر ذیقعدہ سنہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۶ فروری
سنہ ۱۹۶۹ء بروز اتوار شروع کیا گیا اور بحمد اللہ ۱۵ ر ذوالحجہ سنہ ۱۳۸۸ھ
مطابق ۴ ر مارچ سنہ ۱۹۶۹ء کو بوقت عشاء ۸ بجے ختم ہوا ۔ مترجم

خلاصہ مکتوب ہفتم

و

تعارف مکتوب الیہ مولانا احمد حسنؒ صاحب امروہوی

حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہوی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت حجۃ الاسلام نور اللہ مرقدہ کے عزیز ترین شاگرد تھے۔ شکل و صورت اور تقریر میں ہو بہو مولانا محمد قاسم صاحب نظر آتے تھے۔ اسی لئے عام طور پر معاصرین ان کو مثیل قاسمی کہتے تھے۔ "تذکرۃ الکرام" کے مصنف نے مولانا احمد حسن صاحب کا ذکر حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے۔

پیدائش اور باپ دادا کا نام

"علامہ زماں، افتخار زمانیہ، استاذ الاساتذہ، افضل الفضلاء، امام المحدثین، ذہین فطین، خوشرو، خوشخو، خوش تقریر صاحب وجاہت و بزرگ عہد تھے۔ شاہ ابو القاسم بن حضرت شاہ ابن بدر چشتیؒ کے پوتے، پیر اکبر حسین کے بیٹے ۱۲۶۷ھ میں ولادت ہوئی۔

وطن امروہہ اور سادات حسینی

آپ امروہہ ضلع مراد آباد میں حسینی سادات کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ اسی لئے مولانا محمد قاسم صاحب ان کو میر صاحب کہکر پکارا کرتے۔

ابتدائی تعلیم

آپ نے ابتدائی تعلیم اور عربی و فارسی کی ابتدائی اور درمیانی کتابیں اپنے وطن امروہہ کے اعلیٰ اساتذہ مولانا رافتؒ علی صاحب، مولانا کریم بخشؒ صاحب بخشی اور مولانا محمد حسینؒ صاحب جعفری سے پڑھیں۔ مولانا رافت علی شیعوں کے مقابلے میں

سنیوں کے بہت بڑے مناظر تھے اور انہوں نے شیعوں کے رد میں کئی کتابیں لکھی تھیں جنمیں سے اکثر طبع ہو کر شائع ہو چکی تھیں۔ دوسرے استاد مولانا کریم بخش صاحب مولانا قاری امام الدین بخشی امروہی خلیفہ شاہ غلام علی دہلوی واستاذ قاری عبدالرحمٰن صاحب پانی پتی کے صاحبزادے تھے۔ ان اساتذہ کے علاوہ امروہہ کے ماہر اور حاذق طبیب حکیم امجد علی صاحب سے آپ نے طب کی تعلیم حاصل کی۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے تلمذ امروہہ سے آپ حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور جہاں جہاں نانوتہ، میرٹھ، دیوبند میں حضرت الاستاذ قیام کرتے وہیں مولانا احمد حسن بھی ساتھ ہوتے۔ رفیق صحبت قاسمی اور تعلیم قاسمی نے شاگرد کو کندن کر دیا اور اس شفقت اور محبت سے پڑھایا جو پہلے زمانے کے اساتذہ کا دستور تھا۔ الغرض مولانا امروہوی کامل ہو کر نکلے اور استاد کی زندگی میں ہی درس وتدریس کا کام شروع کر دیا۔ آپ کی تعلیم کے حصول کا دور تقریباً ۱۸۶۷ء سے ۱۸۷۵ء تک معلوم ہوتا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ دارالعلوم دیوبند کی بنیاد ۱۲۸۳ھ سے ۱۲۹۳ھ تک کے درمیانہ عرصے کا دور ہے۔

بیعت پہلے اپنے استاد محترم مولانا محمد قاسم صاحب سے بیعت کی اور آپ کی وفات کے بعد حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے روحانی فیوض و برکات حاصل کیے۔

ملازمت تعلیم کے حصول کے بعد آپ نے خورجہ ضلع بلند شہر کے عربی مدرسے میں سب سے پہلے ملازمت کی جسکی بنیاد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے رکھی تھی۔ یہاں آپ صدر مدرس رہے۔ بعد ازاں گلاوٹھی سنبھل اور پھر دہلی کے مدارس میں صدر مدرس رہے۔ دہلی کا مدرسہ جس میں ملازم رہے مدرسہ عبدالرب تھا جیسا کہ امیر الروایات سے واضح ہے مولانا خلیل الرحمٰن صاحب کو جو سند اپنے قلم سے لکھ کر دی اس کے الفاظ یہ ہیں۔

"کتبہ وحررہ احقر الزمن احمد حسن حسینی عفی عنہ فی المدرستہ العربیہ الواقعۃ فی الدھلی"۔

اس زمانے میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب یعنی ۱۲۹۲ھ میں دہلی میں منشی ممتاز علی صاحب

کے مطبع مجتبائی میں کام کرتے تھے۔ مولانا فخر الحسن صاحب بھی مدرسہ عبدالرب میں ملازم تھے

مدرسہ شاہی مراد آباد

خورجہ، سنبھل، دہلی کے مدارس کے بعد مولانا احمد حسن صاحب مدرسہ شاہی مراد آباد میں جو مدرسۃ الغربا کے نام سے نامزد تھا بحیثیت صدر مدرس ملازم ہوئے۔ یہ مدرسہ صفر ۱۲۹۶ھ میں مولانا محمد قاسم صاحب کے ایماء سے قائم کیا گیا تھا۔ رمضان ۱۳۰۳ھ تک اس مدرسے سے تعلق رہا۔ اسی عربی مدرسے کے شاگردوں میں مولانا حافظ عبدالرحمٰن صاحب صدیقی امروہوی محشی بیضاوی، قطب الوقت مولانا حافظ عبدالغنی صاحب پھلاودی ضلع میرٹھ، مولانا محمد یحیٰ صاحب شاہجہانپوری (مرتب افادات احمدیہ قلمی)۔ مولانا محمود حسن صاحب سہسوانی، مولانا عبدالحق صاحب ساکن پیلی بھیت، قاضی عبدالباری صاحب ساکن گڑھ مکتیسر اور مولانا خادم حسین صاحب امروہوی خاص خاص شاگرد ہو کر نکلے۔ ۱۳۰۳ھ میں سات سال کی ملازمت کے بعد وہاں سے مستعفی ہو گئے۔

مدرسہ عربیہ جامع مسجد امروہہ

یہ مدرسہ اور بہت سے مدارس عربیہ ہندوستان میں قاسم العلومؒ کے جاری کردہ ہیں۔ مولانا احمد حسن صاحب نے مراد آباد سے آکر پھر اسکو ترقی دی۔ مدرسے کیلئے تعمیرات کا بھی اضافہ کیا۔ مسجد کے مشرق میں دارالحدیث اور آس پاس کئی درسگاہیں بنوائیں، جہاں آپ تفسیر و حدیث، فقہ اور دیگر مضامین پڑھاتے تھے وہاں طب کی تعلیم بھی دیتے تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب دارالعلوم دیوبند میں مدرس کی حیثیت میں

جس زمانے میں امروہے کے مدرسے کی ترقی میں آپ مصروف تھے تو ابتدائے مدرسہ کے چند سال بعد دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے آپ کو دیوبند بلا لیا۔ لیکن ابھی آپ کو دارالعلوم دیوبند پڑھاتے ہوئے دو ماہ گذرے تھے کہ اہل امروہہ دیوبند آئے اور اُن کو واپس لے گئے اور ان کے واپس جانے کی ارکان مجلس دیوبند نے بخوشی اجازت دے دی۔ یہاں واپس ہو کر مولانا پھر کہیں ملازمت کے سلسلے میں نہیں گئے۔ آخر جو سب کا انجام ہوتا ہے مولانا کا بھی ہوا اور ۲۹ رر ربیع الاول ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹ ار مارچ ۱۹۱۲ء کی رات میں عشا کی نماز کے بعد آپکا انتقال ہو گیا۔ جناب مولانا حافظ محمد احمد صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے نماز جنازہ پڑھائی جو ان دنوں اتفاق سے امروہہ

گئے ہوئے تھے اور جامع مسجد امروہہ کے صحن کے جنوبی گوشے میں دفن کر دیئے گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مزید حالات ہماری کتاب انوار قاسمی جلد اوّل میں پڑھئے۔

مولانا احمد حسن کی تقریریں ہندوستان کے گوشے گوشے میں ہوئیں۔ ہندوستان کے خاص مقررین میں حضرت شاہ محمد اسماعیل صاحب شہید۔ حضرت مولانا محمد قاسمؒ صاحب۔ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی شمار ہوتے ہیں۔ انہی خواص میں مولانا احمد حسن صاحب بہترین مقرر تھے اور بعد ازاں حلقۂ دارالعلوم دیوبند میں ایک خاتم المقررین علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی گذرے ہیں اور پھر مولانا محمد طیب صاحب ہیں اور مولانا حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی اور ان سے پہلے مولانا مظہر الدین شیرکوٹی ایڈیٹر الامان و وحدت دہلی فاضل دیوبند بہترین مقرر تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب علوم عقلیہ اور نقلیہ دونوں میں ید طولیٰ رکھتے تھے اور حق یہ ہے کہ اپنے زمانے کے اعلیٰ اور ارفع علماء میں سے تھے۔ مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی نے ان کی وفات پر جو مضمون تحریر فرمایا اور جو القاسم ربیع الثانی ۱۳۳۰ھ میں شائع ہوا لکھتے ہیں۔

"مولانا احمد حسن صاحب کی تقریر، تحریر، ذہانت، تبحر، اخلاق اور علوم عقلیہ اور نقلیہ میں کامل دستگاہ ضرب المثل تھی اور سب سے زیادہ قابل قدر اور ممتاز کمال مولانا کا یہ تھا کہ حضرت قاسم العلوم والخیرات کے دقیق اور غامض علوم کو ان ہی کے لب و لہجہ اور طرز ادا میں نہایت صفائی اور سلامت کے ساتھ بیان فرماتے تھے۔"

مولانا نے ۱۹۱۱ء میں موتمر الانصار مراد آباد کے اجلاس کی صدارت فرمائی اور اور ایک خطبہ صدارت بھی لکھا اور ایک زبردست وعظ بھی بیان فرمایا۔ اس کے بعد دنیا سے رخصت ہو گئے اور میرٹھ کی موتمر الانصار کے جلسے میں جو کہ دارالعلوم دیوبند میں مولانا عبید اللہ سندھی کی کوشش سے قائم ہوئی تھی شرکت نہ فرما سکے۔ ؎

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

آئندہ کا مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے انہی کے جواب میں تحریر فرمایا ہے

مولانا احمد حسن صاحب نے ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے بارے میں مولانا سے اس لئے دریافت کیا تھا کہ آیا ہندوستان جبکہ غیر مسلم انگریزوں کے زیر نگیں ہے تو کیا یہ دارالحرب ہے اور کیا دارالحرب کے ہوتے ہوئے مسلمان اگر سود لیں تو جائز ہے یا نہیں؟

خلاصہ مکتوب قاسمی

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جس تحقیق سے اس مسئلے کا جواب دیا ہے یہ حقیقت میں انہی کا کام تھا۔ مکتوب میں آپ دیکھیں گے کہ مولانا نے ایک مجتہد اور فقیہ کی حیثیت سے قلم اٹھایا ہے اور مسئلے کے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا بلکہ ائمہ مجتہدین کے اجتہادات پر بھی کبھی کبھی آپ کو محاکمانہ انداز نظر آئے گا اور بعض حالات میں کسی خاص امام کے قول کو ترجیح دینا ان کے اپنے منفردانہ رنگ کی غمازی کرتا نظر آتا ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں کہ ہندوستان اگر دارالحرب ہو تو جب تک دارالحرب سے سود لے کر دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں اس وقت تک یہ سود کا روپیہ ملکیت میں نہیں آتا اور نہ اسکا دارالحرب میں رہتے ہوئے کھانا حلال ہی ہے۔ اسی طرح اگر کفار دارالاسلام میں سے مسلمانوں کا مال چھین کر دارالکفر میں لے جائیں تو اب ان کا قبضہ مکمل ہو جائے گا لیکن جب تک مسلمانوں کا مال کفار کے قبضے میں دارالاسلام کے اندر موجود ہے اس کا حکم غصب کا حکم ہے ان اموال کو کفار سے دارالاسلام میں واپس لینے کی قوی امید کی جا سکتی ہے۔ الغرض جس طرح دارالاسلام میں رہتے ہوئے اموال مسلمین کو کفار چھین لیں تو وہ کلیۃً قبضہ نہیں سمجھا جاتا اسی طرح دارالحرب میں مسلمان اگر حربی سے سود لیں تو اس پر اس وقت تک مکمل قبضہ نہیں ہوگا۔ جب تک دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں۔

یہ لکھ کر مولانا لکھتے ہیں۔ اس طرح مال پر ملکیت ہو جانے کے بعد اموال کی پاکیزگی کا مسئلہ دوسرا ہے۔ یعنی جس طرح شراب اور خنزیر کو بیع کے ذریعہ حاصل کرنا چاہیں تو مسلمان کے لئے یہ بیع باطل ہے۔ اس طرح سود اور جوئے اور چوری اور غصب کا مال مسلمان کیلئے حرام ہے۔ بعد ازاں مولانا لکھتے ہیں:۔

اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دارالحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دارالحرب کی

ذمہ داری پر دارالحرب میں ہی مقیم ہوگیا اور کسی کافر یا دارالحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شرا کی مانند ملک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک رہے گا۔ کیونکہ یہ ملک اِن کا ملک ہے اور قبض کلی ان کا قبض کلی ہے تو جب تک کہ مذکورہ مسلمان دارالحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا ہے ہاں جب دارالحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دار الاسلام میں آگیا تو غلبۂ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہوگیا اور یہ قول کہ لا ربوٰ بین المسلم والحربی یعنی مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے۔ مدلل ہوگیا......

......لیکن جو شخص اس دیار (ہندوستان) کی آب وہوا سے دل لگائے ہوئے ہے (یعنی ہندوستان میں رہتا ہے)....... اس کی نظر میں (اگر ہندوستان) دارالحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے........ بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔

آگے چل کر مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں:۔

میرے عزیز کسی چیز کی اباحت، معصیت کے اُٹھ جانے کو لازم نہیں آتی ...... چونکہ صاحبِ شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور اطاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تعمیل کی کوشش کرنی چاہیئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہیئے۔ جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہیئے۔ اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

اگر فرض کر لو دارالحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اسکو بالکل معصیت خیال کرنا چاہیئے۔ اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا چاہیئے“۔

پھر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مستند فقہا کے حوالے سے یہ لکھتے ہیں کہ دارالاسلام اس وقت تک دارالحرب نہیں بنتا۔ جب تک وہ تمام صورتیں باطل نہ ہو جائیں جن سے دارالاسلام دارالاسلام رہتا ہے بلکہ دارالاسلام اس وقت رہتا ہے جب تک کہ اسلام کے علائق میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے۔ یہی مرجح ہے بلکہ دارالحرب کے اگر بعض قرائن ختم ہو جائیں کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہیں تو دارالحرب دارالاسلام بن جائے گا۔

ان فقہا کے اقوال سے صرف اتنی بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ دارالاسلام کب تک دارالاسلام رہتا ہے اور یہ کہ دارالحرب کب دارالاسلام بن جاتا ہے مقصد صرف یہ ہے کہ اسلام کے احکام کے اجزاء کے باعث کوئی ملک دارالاسلام رہتا ہے لیکن کیا ہندوستان میں اسلام کے حکم برطانیہ کے زمانے میں رائج تھے اگر نہیں تو یہ پھر ہندوستان کیا ہے اس کے متعلق مولانا آخر میں تحریر فرماتے ہیں۔

ہندوستان مولانا محمد قاسم کی نظروں میں دارالحرب تھا

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ مذکورہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا۔ اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے۔ دوسرے مسلمان پناہ گزیں کو دارالحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دارالحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہ رح اور امام محمد رح ایک طرف۔

مکتوب ہفتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان را در ہندوستان وہم در
ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے ناجائز ہونے پر اور نیز ربہن
بیان عدم جواز آمدنی اراضی مرہونہ وغیرہ
رکھی گئی زمینوں کی آمدنی کے ناجائز ہونے کے بیان میں

دبنام مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی تلمیذ قاسمی رح

ساتواں مکتوب

کہ اصل مکتوب کی کتاب میں آٹھواں ہے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کمترین بی تمیزان بخدمت عزیز عزیزاں مولوی سید احمد حسن صاحب زاد اللہ عمرہ وقدرہ۔
سلام مسنون بجا آوردہ گذارش پرداست۔

بے تمیزوں میں سب سے زیادہ بے تمیز عزیزوں میں سے ایک عزیز مولوی سید احمد حسن صاحب زاد اللہ عمرہ وقدرہ کی خدمت سلام مسنون بجالاکر عرض پرداز ہے۔

دو رقیمہ آں عزیز باستدعاء تحقیق جواز و
عدم جواز اخذ ربا مستامنان اہل اسلام را
از دار حرب رسیدہ سرمایہ کامرانیہا گردیدند
مگر ایں مسئلہ را دیدم کہ از اعظم مسائل
عظیمہ و اہم مہمات دینیہ است ناخنم
در گرہ کشائی ایچنیں ابحاث پوچ است
آنانکہ شبہاء دراز بدود چراغ چشم را سرمہ
سا کردہ اند۔ بمطالعہ کتب فقہ زانوء ادب
(تہ) نکردہ عمر دراز بسر آوردند اگر دریں
چنیں مضامین لب بجنبانند زیبا است
کہ ایں کار کار اوشان است من نابکار را
دریں کارہا سر فرود آوردن نشاید کہ
ہر کاری ہر مردی۔ تاہنوز عبور بر مسائل
ضروریہ ہم میسر نیست تا تحقیق ایچنیں
مسائل کہ دریں قدر عمر رفتہ یکروز ہم
ضرورت تفتیش آں نیفتادہ چہ رسد۔ مگر
خاطر عزیزاں عزیز است۔ آنچہ بصفحہ
خاطرم می نگارند من دریں صفحہ میگزارم
مگر اول سخنی چند قابل گذارش میدارم
بشنو۔

آں عزیز کے دو خط مستامنین[1] اہل اسلام
کو دار حرب سے سود لینے کے جواز اور
عدم جواز کے متعلق پہنچکر کامرانیوں کا
سرمایہ بنے۔ مگر میں نے اس مسئلہ کو دیکھا کہ
عظیم الشان مسائل میں سے زیادہ عظیم اور
دینی مہمات میں سے ایک اہم معاملہ ہے۔
میرا ناخن تدبیر اس جیسی گتھیوں میں گرہ کشائی
سے عاجز ہے۔ جن لوگوں نے لمبی لمبی راتوں
میں چراغ کے سامنے آنکھوں کو تپایا ہے
اور فقہ کی کتابوں کے مطالعہ کرتے وقت
زانوئے ادب کو نہ موڑ کر عمر دراز بسر کی ہے
اگر ان جیسے مضامین میں لب ہلائیں تو
زیبا ہے کہ یہ کام انہی کا کام ہے مجھ جیسے
ناکارہ کو ان کاموں میں غور کرنا لائق نہیں
ہے کیونکہ ہر آدمی کا جدا کام ہوتا ہے۔ ابھی
تک ضروری مسائل پر بھی عبور میسر نہیں ہے۔
کجا ان جیسے مسائل کی کہ اتنی عمر گذر گئی
ایک دن بھی تفتیش کی ضرورت نہیں پڑی
تحقیق کہاں سے ہوتی۔ لیکن عزیزوں کی
خاطر داری مقصود ہے۔ اس لیے جو کچھ غیبی
اشارے میرے دل پر لکھتے ہیں وہ میں ان
صفحات میں لکھ چھوڑتا ہوں۔ مگر اول چند
باتیں قابل گذارش ہیں سن لیجئے۔

---

[1] مستامن وہ شخص کہلاتا ہے جو کفار کی حکومت میں قیام کے لئے ان سے امن طلب کرکے رہے
مترجم۔

اینکہ علت حدوث و بقاء ملک قبض است

اوّل اینکہ علت حدوث و بقاء ملک

قبض است نہ غیر کہ علت ہمیں یک باشد. و آنچہ بیع و شراء و اجارہ و ہبہ و وصیت و میراث را از موجبات ملک شنیدہ باشی بنائیش بر ہمیں است کہ بایں اسباب استحقاق قبض بہم میرسد و ہمیں است کہ بر بایع تسلیم و قبض دادن واجب آمد و مشتری را بیع قبل القبض ممنوع گشت و ہبہ قبل القبض ناتمام ماند۔ و آنکہ وصیت و میراث را قبل القبض مفید ملک مے بینی از مسامحات نظر سرسری است۔ در بیع و ہبہ قبضہ بایع و واہب قبل تسلیم موجود است و ہم خود موجود تا وقتیکہ خود بدو نسپارد و نتواں گفت کہ مشتری و موہوب لہ قابض و متصرف شدند۔

بالجملہ ارتفاع قبض بایع و واہب و قیام قبض مشتری و موہوب لہ بجایش بی تسلیم بایع و واہب صورت نہ بندد و در میراث و وصیت تا وقتیکہ مورث و موصی گوہر حیات بجیب و داماں ایں بدن

پہلا مقدمہ یہ کہ علت حدوث و بقاء ملک قبضہ ہے

اول یہ کہ ملک کے باقی رہنے اور حدوث کی

علت قبضہ ہے نہ اور کچھ کہ علت صرف یہی ایک ہے رہا بیع و شراء، اجارہ اور ہبہ اور وصیت و میراث کو ملک کے اسباب میں سے تم نے سُنا ہی ہے انکی بنیاد بھی اسی قبضے پر ہے کہ اِن اسباب کی وجہ سے قبضے کا استحقاق حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیچنے والے پر بیچی گئی چیز کا سپرد کرنا اور قبضہ دے دینا ضروری ہوا اور خریدار کو قبضے سے پہلے کسی چیز کا بیچنا ممنوع ہوا اور ہبہ بھی قبضہ سے پہلے ممکن نہیں اور یہ بات کہ وصیت اور میراث کو قبضے سے پہلے ملک کے لئے مفید پاتے ہو تو یہ سرسری نظر کی بھول ہے۔ بیع اور ہبہ میں بائع اور ہبہ کرنے والے کا قبضہ سپرد کر دینے سے پہلے موجود ہے اور خود بھی موجود، جب تک خود اسکو حوالے نہ کرے نہیں کہا جاسکتا کہ خریدار اور جسکو کوئی چیز ہبہ کی گئی ہے وہ اس پر قابض اور متصرف ہو گئے۔

بالجملہ۔ بیچنے والے اور ہبہ کرنے والے کے قبضے کا اٹھ جانا اور خریدار اور جس شخص کو مال ہبہ کیا گیا اس کے قبضے کا قائم ہونا اس کی جگہ پر ان دونوں بائع اور واہب کے تسلیم کئے بغیر صورت اختیار نہیں کریگا

داشت و قبضش بدستور بود وارث و موصی لہ را اختیار تصرف دراں اموال نبود. چوں آں خود از میان برخاست و جاں بجان آفرین سپرد قبض او نماند کہ اجتماع قبض وارث و موصی لہ حسب اشارہ مورث او موصی در قبض و تصرف خود آرد بجا است کہ مانعی نیست. تحقق اشارہ در وصیت خود ظاہر است. و آں قصہ را اگر یاد کنند کہ در اوّل دربارہ اموال بر میت واجب بود کہ وصیت تعین حصص پس ماندگان نماید و باز آنرا منسوخ کردہ خود حصص اوشاں را متعین کردند. خود بخود واضح میشود کہ در مؤنتہ وصیت مؤنتہ او کردہ اند نہ آنکہ او را از میان یکسو افگندند. اندریں صورت تسلیم از طرف مورث و موصی بوجہ احسن بہ ثبوت پیوست و زائد ازاں متحقق گشتہ کہ در بیع و ہبہ بنظر آمد. چہ آنجا اگر از میان میخیزند یکسو میشوند و چناں نمیخیزند کہ باز احتمال عود نباشد و ایں جا چناں از میان میخیزند کہ بجز نام ہیچ نمی گذارند. مرکب باز آمدن را پی کردہ میروند. و اگر تسلیم از مورث و موصی ہماں بود کہ در عالم حیات بدست وارث و موصی لہ می سپردند

اور میراث اور وصیت میں جب تک کہ مورث (مرنے والا) اور موصی (وصیت کرنے والا) جب تک زندہ ہے اور اسکا قبضہ بھی بدستور ہے تو وارث اور جسکو وصیت کی گئی ہے اسکو اِن اموال میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ ہاں جب مورث مرگیا اور دنیا سے ہی اُٹھ گیا تو پھر اسکا قبضہ نہیں رہا۔ کیونکہ وارث اور جسکو وصیت کی گئی اسکے قبضے کا مورث اور موصی کے قبضے کے ساتھ اکٹھا ہونا ناممکن ہوگا. اَب وارث اور جسکے لیئے وصیت کی گئی وہ اگر مورث اور وصیت کرنے والے کے اشارے کے مطابق اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئے تو درست ہے کہ ان کے مرنے کے بعد کوئی آڑے آنے والی بات نہیں ہے اشارہ کا ثبوت وصیت میں خود ظاہر ہے اور اس قصّے کو اگر یاد کریں کہ شروع اسلام میں اموال کے بارے میں میت پہ واجب تھا کہ وہ اپنے بعد میں ہونے والے وارثوں کے حصّوں کے تعین کی وصیت کردے اور پھر اس حکم کو منسوخ کر کے خود صاحب شرع نے ان کے حصوں کو مقرر کردیا تو اس بات سے خود بخود واضح ہوجاتا ہے کہ وصیت[له] کی ذمہ داری اور مشقت برداری میں شارع نے مدد کر دی۔ نہ یہ کہ اسکو درمیان ہی میں سے نکال پھینکا ہے اس صورت میں مورث اور موصی کی

له یعنی اللہ تعالیٰ نے خود حصے مقرر کر کے مرنے والے کی اس طرح مدد کردی کہ اسکو حصے مقرر کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ مترجم

باری ازیں چہ کم کہ چوں مورث و موصی ازیں جہاں برخاست و عالم را از خس و خاشاک وجود خود بپرداخت قبض او نیز نماند۔ اکنوں بتسلیط مالک الملک وارث و موصی لہ آں اموال را بقبض و تصرف خود در آرند سرمایہ ملک اوشاں باز ہماں قبض باشد کہ بود۔

طرف سے تسلیم کر لینا بڑے اچھے طریقے سے ثابت ہوگیا اور اس سے بھی زیادہ متحقق ہوگیا کہ جو بیع اور ہبہ میں دیکھنے میں آیا کیونکہ اگر بائع اور واہب درمیان سے ہٹتے ہیں اور الگ ہوتے ہیں تو ایسے طور سے نہیں اٹھتے کہ پھر لوٹ آنے کا احتمال نہ رہے اور یہاں وراثت میں اس طرح درمیان سے اٹھ جاتے ہیں کہ نام کے سوا اور کچھ نہیں چھوڑتے بوٹے کی سواری کے قدم کاٹ کر جاتے ہیں اور اگر مورث اور وصیت کرنے والے سے سپردگی وہی تھی کہ جو زندگی کے زمانے میں وارث اور جس کو وصیت کی گئی ہے کے ہاتھ میں سپرد کر دیتے تو پھر اس سے کیا کم کہ جب مورث اور موصی اس دنیا سے اُٹھ گیا اور دنیا کو اپنے وجود سے پاک کر گیا تو اس کا قبضہ بھی باقی نہ رہا۔ اب مالک الملک خداوند تعالیٰ کی طرف سے مسلط کر دینے سے وارث اور موصی لہ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان اموال کو اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئیں۔ لہٰذا ان کی ملکیت کا باعث وہی قبضہ ہوگا جو کہ تھا۔

فرق میان ہر دو صورت

فرق اگر برآمد ہمیں قدر برآمد کہ در صورت اُولیٰ قبض وارث و موصی لہ فرع قبض مورث و موصی باشد و دریں صورت قبض وارث و موصی لہ قبض بالاستقلال بود۔

بہر توضیح ایں سخن، سخنی میگویم

دونوں صورتوں کا فرق

فرق اگر نکلا تو اتنا ہی نکلا کہ پہلی[۱] صورت میں وارث اور موصی لہ کا قبضہ مورث اور موصی کے قبضے کی فرع ہوگا اور اس صورت میں وارث اور موصی لہ کا قبضہ مستقل قبضہ ہوگا۔

اس بات کی وضاحت کے لئے

لہ پہلی صورت یہ ہے کہ مورث یا موصی اپنی زندگی میں ورثہ اور موصی لہ کے حوالے کر دیں۔ مترجم

که انشاء الله این معمار از هم کشاید.

توضیح معما با مثال سنگی که زیر سقف و یا سائبان بر فرش نهاده باشد

اگر سنگی صغیر زیر سقفی یا سائبانی بر بالاء فرشی نهاده باشند این سنگ باآں سقف و سائبان و این فرش دو نسبت مختلف دارد به نسبت سائبان و سقف تحت است و بنسبت فرش فوق. مگر منسوب و منسوب الیه حقیقی بهر این دو نسبت نه این سائبان و فرش اندنی، بلکه چیز سائبان و فرش و چیز سنگ منسوب و منسوب الیه حقیقی این دو نسبت اند. و ازینجا ثابت شد که اگر سائبان و سقف را از بالا کشیده بجایش سائبانی و سقفی دگر نصب کنند یا فرش زیرین را از زیر کشیده بجایش فرش اگر گسترانند و درین کشاکشی سنگ بهماں چیز خود باشد نسبت تحتیت و فوقیت سنگ مذکور متبدل نشود. هاں فرش و سائبان که بمقام فوق و تحت بودند تبدل شدند.

میں ایک بات کہتا ہوں جو انشاء اللہ اس معمے کو حل کر دے گی۔

پتھر کی مثال سے جو چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر ہو معمے کا حل

اگر ایک چھوٹا پتھر کسی چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر رکھا ہوا ہو تو اس کی چھت اور سائبان اور فرش کے ساتھ دو مختلف نسبتیں اور تعلقات ہوں گے۔ وہ پتھر سائبان اور چھت کے اعتبار سے نیچے ہے اور فرش کی نسبت سے اوپر ہے مگر منسوب اور منسوب الیہ حقیقی (سائبان چھت اور فرش) ان دونوں نسبتوں کے لئے نہ یہ سائبان اور فرش ہیں، نہیں بلکہ سائبان اور فرش کا چیز اور سنگ کا چیز ان دونوں نسبتوں کے حقیقی منسوب اور منسوب الیہ ہیں اور یہیں سے ثابت ہوا کہ اگر سائبان اور چھت کو اوپر سے ہٹا کر اسکی جگہ کوئی دوسرا سائبان اور چھت نصب کریں یا نیچے کے فرش کو نیچے سے کھسکا کر اسکی جگہ دوسرا فرش بچھا دیں اور اس کھینچا تانی میں پتھر اسی اپنی جگہ میں رہے تو ذکر کئے گئے پتھر کی فوقیت اور تحتیت نہیں بدلے گی ہاں فرش اور سائبان

غرض اگر تبدل راہ یافتہ در اطراف نسبت راہ یافتہ در عین نسبت راہ نیافتہ ہمچنیں اموال مملوکہ را با مالکان خود نسبتی است معلوم کہ منسوب الیہ حقیقی آں نسبت مقام مالکان است اعنی مقام قابضیت۔ پس تا وقتیکہ اموال بمقام مقبوضیت اند از تبدل قائمان مقام قابضیت تبدلی و تغیری در مقبوضیت آنہا راہ نیابد۔ و بدیں سبب ملک بمعنی مملوکیت کہ از اوصاف اموال است ہمانساں بحال خود باشد۔ اما ملک بمعنی مالکیت کہ صفت مالکان است دو مرتبہ دارد۔

مالکیت را دو مرتبہ است | یکی[1] مطلق و عام دوم[2] مقید و خاص

اول[1] ہماں انتساب بمقام قابضیت است کہ در صورت تبدل نشود۔

دوم[2] انتساب متشخصات خاصہ مالکان کہ بہ تبدل آنہا متبدل و متغیر گردد۔

بالجملہ ملک مطلق بمعنی مالکیت مربوط بمطلق قابضیت است و ملک مقید و خاص بمعنی مذکور منوط بقابضیت خاصہ است مگر ہر چہ باشد مرجع ملک ہمیں قبض است و بس۔

ملکیت کفار بقبض است بر اموال مسلماناں | و ازینجا است آنکہ شنیدہ کہ

جو اوپر[اور] نیچے تھے بدل گئے۔

غرض یہ ہے کہ اگر تبدیلی نے راہ پائی ہے تو تو اوپر نیچے ہونے کی نسبت کے اطراف میں راہ پائی ہے عین فوقیت اور تحتیت میں راہ نہیں پائی۔ اسی طرح مملوکہ اموال کو مالکوں کے ساتھ معلوم تعلق ہے کہ اس تعلق کا اصلی منسوب الیہ مالکوں کا مقام یعنی قابضیت کا مقام ہے۔ پس جب تک کہ اموال مقبوضیت کی جگہ میں ہیں تو قابضیت کے قائم مقاموں کی تبدیلی سے انکی مقبوضیت میں کوئی تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتا ہے اور اس سبب سے ملک بمعنی مملوکیت جو کہ اموال کی صفات میں سے ہے اسی طرح اپنے حال پر رہیگی۔ لیکن ملک، مالکیت کے معنی میں جو کہ مالکوں کی صفت ہے اسکے دو مرتبے ہیں۔

مالکیت کے دو مرتبے | ایک[1] مطلق و عام دوسرا[2] مقید اور خاص

اول[1] یعنی مطلق و عام قابضیت کے مقام کی طرف تعلق قائم کرتا ہے جو تبدیلی کی صورت میں نہیں بدلتا۔

دوسرے[2] مالکوں کے خاص امتیازات کا تعلق جو مالکوں کے بدلنے سے بدل جاتا اور تبدیل ہو جاتا ہے۔

بالجملہ ملک مطلق بمعنی مالکیت، مطلق قابضیت کے ساتھ مربوط ہے اور ملک مقید و خاص بمعنی مالکیت قابضیت خاصہ سے متعلق ہے مگر خواہ کچھ ہو ملکیت کا مرجع یہی صرف قبضہ ہے۔

کفار کی مسلمانوں کے اموال پر ملکیت قبضے کی وجہ سے ہے | اور یہیں سے معلوم ہوا جو

که کفار بتسلط بر اموال مسلمین و احراز آنها بدار الحرب مالک آں گردند و از ملک مسلمین برآید۔

تم نے سنا کہ کفار کے مسلمانوں کے اموال پر قبضے سے اور اسکو دار الحرب میں لے جانے سے اِس کے مالک ہو جاتے ہیں اور وہ اموال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل جاتے ہیں۔

شان اموال مسلماناں کہ کفار بقبض آوردند اما ہنوز از دار الاسلام بروں نبردند

آری تا وقتیکہ از دار الاسلام بیروں نبردہ اند امید استخلاص آں قوی است کہ ہنوز از پنجۂ مسلماناں بیروں نبردہ اند۔

مسلمانوں کے اموال کی پوزیشن جنکو کفار نے قبضے میں لے لیا لیکن ابھی دار الاسلام سے باہر نہیں گئے

ہاں جب تک کہ دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے ان اموال کو چھڑا لینے کی قوی امید ہے کیونکہ ابھی مسلمانوں کے پنجے سے باہر نہیں لے گئے ہیں۔

کفار تا ملک مسلماناں را بقبض آوردہ بیروں دار الاسلام نبرند حکم غصب دارد

تا ایندم کفار را ہمچو غاصباں دار الاسلام باید پنداشت کہ بامداد امیر المومنین رفع قبض اوشاں متصور است۔ و از ینجا است آنچہ امام ابو حنیفہ رح فرمودہ اند کہ:-

مسلمانوں کی ملک کو کفار قبضے میں لیکر دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے غصب کا حکم رکھتا ہے

اس وقت تک کافروں کو دار الاسلام کے غاصبوں کی طرح سمجھنا چاہئے کیونکہ امیر المومنین کی مدد سے کفار کا قبضہ اٹھ جانا متصور ہے اور یہی وجہ ہے جو امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا ہے کہ:-

قول امام ابو حنیفہ رح

قضاء قاضی در معاملات ظاہراً و باطناً نافذ میگردد چہ مدافعۂ جور جائراں بامداد قاضی متوقع بود۔ چوں خود قاضی دگراں را دہانید اکنوں مدد از کہ جویند۔

قول امام ابو حنیفہ رح

قاضی کا فیصلہ معاملات میں ظاہری اور باطنی طور پر نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ ظالموں کے ظلم کی مدافعت قاضی کی مدد سے متوقع ہوتی ہے لیکن جب قاضی نے (خود دوسروں کو مال وغیرہ دلادیا) تو پھر کس سے مدد مانگیں گے۔

باقی ماند اینکہ ایں ملک از طیبات باشد یا خبائث ایں سخن دیگر است کس نمی داند کہ اسباب خبیثہ موجب خبث ملک باشند و اسباب طیبۂ موجب

باقی رہی یہ بات کہ یہ ملک پاکیزہ ہو یا ناپاک یہ دوسری بات ہے کون نہیں جانتا کہ ناپاک اسباب ملک کی ناپاکی کا موجب ہیں اور پاکیزہ

طیب آں ۔

رزق غنیمت اطیب است

و از ینجاست که غنیمت را رزق اطیب قرار داوند و رزق سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم زیر لواء اوشاں نہادند چہ سبب قبض امری است که امور دیگر در حسن و طیب بآں نمیرسند ۔

اسباب ملک کی پاکیزگی کے موجب ہیں ۔

مال غنیمت کی روزی زیادہ پاکیزہ ہے

اور یہیں سے یہ بات بھی نکلی کہ علماء نے مال غنیمت کے رزق کو زیادہ پاکیزہ قرار دیا اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا رزق انہی کے جہاد کے جھنڈے کے نیچے رکھا۔ کیونکہ قبضے کا سبب ایک ایسا معاملہ ہے کہ دوسرے امور اچھائی اور پاکیزگی میں اس مقام کو نہیں پہنچتے ۔

سبب اجرت عبادت که ممنوع و حرام است

و آنکه اجرت عبادت ممنوع و حرام گردید سببش نه ایں است که حسن عبادت کاری است نکردنی وجہش دگر است ۔

عبادت کی اجرت کا سبب جو کہ ممنوع و حرام ہے

اور عبادت کا معاوضہ جو ممنوع (ناجائز) اور حرام ٹھہرا اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اچھی عبادت ایک ایسا کام ہے جو کرنے کے قابل نہیں اس کی وجہ اور ہے ۔

عبادت از حقوق خداوندی است بعض حقوق تو در اطلبیدۂ آنرا فرض نام شد و بعض را تقاضا نیست ۔ اگر بندگاں فہمیدہ ادا نمایند فبہا ۔ ازیں طرف دارو گیر نیست ۔ پس اگر کسی عوض ایں حقوق متاع دنیوی گیرد حق خداوندی را بار دیگراں فروختہ باشد و میدانی که فروختن حقوق و اموال بندگان بی اجازت اوشاں ظلم است تا بحق خداوندے ۔

(اور وہ یہ ہے کہ) عبادت خداوند تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے مگر بعض حقوق کا اس نے بندوں سے مطالبہ کیا اس کا نام فرض ہو گیا اور بعض حقوق کا اسکی طرف سے تقاضہ نہیں ہے ۔ اگر بندے خود ہی سمجھ کر ادا کریں تو اچھی بات ہے ۔ خدا کی طرف سے کوئی پکڑ دھکڑ نہیں ہے پس اگر کوئی شخص ان حقوق کے بدلے میں دنیاوی پونجی لے لے تو گویا اس نے خداوند تعالیٰ کے حق کو دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالا ۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ بندوں کے اموال اور حقوق کا فروخت کرنا بھی ان کی اجازت کے بغیر ظلم ہے تا آنکہ خداوندی حق کو بیچ ڈالنا اور بھی بڑا ظلم ہے ۔

از ینجا دانستہ باشی که اجرت نفل عبادت

یہاں سے تمہیں یہ بھی پتہ لگ گیا ہو گا کہ نفل

هم حرام سخت است چه اداے حق کسی بکسی
دادن امانت یکی بدیگری بی اجازت او و
آں هم بعوض ظلمی است صریح که عاقلی نه پسندد
وعوض آنرا طلب نشمارد۔ اگرچه صاحب حق
خود طلب نماید۔

عبادت کی اجرت بھی سخت حرام ہے کیونکہ کسی
کو کسی کا حق دیدینا اور کسی کی امانت کسی دوسرے
کو اسکی اجازت کے بغیر دیدینا اور پھر معاوضہ لیکر
تو یہ صاف ظلم ہے جس کو کوئی عقلمند پسند نہیں کرتا
اور اس کے عوض کو پاکیزہ خیال نہیں کر سکتا اگرچہ
صاحب حق خود طلب نہ کرے۔

مال غنیمت معاوضہ جہاد نیست

و در جهاد فروختن و خریدن نیست آری قتل و قمع کفار اشرار بغرض
رفع و ازالہ خبث ایشاں از صفحہ عالم مستلزم قبض و
تصرف در اموال ایشاں مے گردد۔ چنانچہ ظاہر
است و متاع غنیمت را عوض جہاد نتواں گفت
با ایں ہمہ نقصان اجر آخرت در صورت حصول
غنیمت سزائے آں است کہ شائبہ رغبت باموال
در ظاہر محرک ایں حرکت مے نماید۔

مال غنیمت جہاد کا معاوضہ ہے

اور جہاد میں (عبادت کا) خریدنا اور فروخت کرنا نہیں ہے ہاں شریر کافروں
کا قتل اور استحصال صفحۂ ہستی سے انکی خباثت
کے دور کرنے کے لئے انکے اموال میں تصرف
اور قبضے کو مستلزم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ واضح ہے
اور غنیمت کے مال کو جہاد کا معاوضہ نہیں کر سکتے
با ایں ہمہ غنیمت کے حاصل کرنے کی صورت میں
آخرت کے ثواب کا نقصان اس بات کی سزا ہے
کہ اموال کی طرف رغبت کا کوئی حصہ ظاہر میں اس حرکت کا محرک معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ سخن دوم کہ تمہید دیگر است

سخن دوم ایں است کہ قبض اہل اسلام باشد یا کفار موجب ملک است
اما بردو مرتبہ۔

دوسری بات جو کہ دوسری تمہید ہے

دوسری بات یہ ہے کہ مسلمانوں کا قبضہ ہو یا کفار کا ملکیت کا موجب ہوتا
ہے۔ لیکن دو مرتبے ہیں۔

قبض جزئی و قبض کلی کہ موجب ملک است

یکی قبض رعایا کہ قبض جزئی است دوم قبض حاکم کہ
قبض کلی است اول با آخر ہمانسبت دارد کہ نور
ارض بنور آفتاب یا مفتاح و قلم بدست۔

قبض جزئی اور قبض کلی جو ملکیت کا موجب ہے

ایک تو رعایا کا قبضہ جو کہ قبض جزئی ہے دوسرے
حاکم کا قبضہ جو کہ قبض کلی ہے اول قبضہ دوسرے
قبضے سے ایسی ہی نسبت رکھتا ہے جیسا کہ زمین

قبض رعایا تابع قبض حاکم است

چنانکہ اینجا نور ارض و مفتاح وقلم در حرکت و سکون آفتاب و دست باشد ہمچناں قبض رعایا در حرکت و سکون تابع قبض حاکم است۔ اگر اموال رعایا بقبض حاکم اسلام است مثلاً اموال اوشاں نیز بقبض اوشاں باشد و مملوک اوشاں و اگر باز قبض حکام اسلام بروں رود و کفار متسلط گردند اموال رعایاء از قبض اوشاں و ملک اوشاں بر آید ہمچنیں اگر حاکم اسلام بوجہ غلطی، دگری را دہاند چنانکہ در مقدمات دائرہ بوجہ اشتباہ حجت پیش آید۔ بوجہ آنکہ قبضہ حاکم از جای بجای چناں متحرک شود کہ نور آفتاب از جای بجای رود قبض و ملک رعایا نیز متحرک گردد علیٰ ہذا القیاس بجانب کفار خیال باید فرمود۔

کا نور آفتاب کے نور سے یا کنجی اور قلم کی نسبت ہاتھ کے ساتھ۔

رعایا کا قبضہ حاکم کے قبضے کے تابع ہوتا ہے

جیساکہ یہاں زمین کا نور اور کنجی اور قلم اپنی حرکت اور سکون میں ہاتھ اور سورج کے سکون میں حاکم کے قبضے کے تابع ہے۔ اگر مثلاً رعایا کے اموال حاکم اسلام کے قبضے میں ہیں تو ان کے اموال بھی ان کے قبضے میں ہونگے اور ان کے مملوک ہونگے اور اگر اسلام کے حکام کے قبضے سے باہر چلے گئے اور کفار مسلط ہو گئے تو اسلام کی رعایا کے اموال مسلمانوں کے قبضے اور ملک سے باہر نکل جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر حاکم اسلام غلطی کی وجہ سے دوسرے کو دلا دے جیساکہ دائر کئے گئے مقدموں میں دلیل کے مشتبہ ہوجانے کی وجہ سے پیش آتا ہے تو اس وجہ سے کہ حاکم کا قبضہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو ایسا حرکت کرتا رہتا ہے جیساکہ سورج کا نور ایک جگہ سے دوسری جگہ چلتا ہے رعایا کی ملکیت اور قبضہ بھی متحرک ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کفار کی جانب بھی یہی خیال کرنا چاہیئے۔

سخن سوئم بطور تمہید مقصود پیدائش آدم عبادت است

سخن سوئم اینکہ بہ شہادت آیت:- ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“

غرض اعظم از خلق بنی آدم ہمیں عبادت

تیسری بات مقصد پیدائش آدم عبادت ہے

تیسری بات یہ ہے کہ آیت (ذیل کی) شہادت کیمطابق:- ”اور نہیں پیدا کیا میں نے جن اور انس کو مگر عبادت کے لئے۔“

زیادہ بڑی غرض بنی آدم کی پیدائش سے

است کہ بجز انقیاد و اطاعت امر دگر نباشد۔ با ایں ہم اگر غرضی دگر از وجود بنی آدم چناں برآید کہ اصلا در تحقیق و ظہور انقیاد خویش یا دگراں مداخلتی ندارد چناں باشد کہ کتاب را زیر سر نہند و تکیہ سازند چنانچہ حصول ایں غرض از کتاب در مقصود بالذات بودن درس و مطالعہ از کتاب قادح نیست۔

بجہنم انداختن جن وانس را قادح مقصد عبادت نیست

ہمچنیں پُرکردن جہنم از بنی آدم جنیاں در مقصود بالذات بودن عبادۃ از جن وانس قادح نباشد۔

اندریں صورت اموال دنیوی کہ بشہادت آیۃ هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَكُم مَّا فِی الْأَرْضِ جَمِيعًا مخلوق بہر بنی آدم است تخصیص من وتو ہیچ نیست منجملہ سامان عبادۃ و انقیاد باشد۔ وچوں نباشد اگر اموال دنیوی از عدم بوجود نامدی افراد بنی آدم در گرفتاری حوائج تاب عبادۃ از کجا آوردندی۔

بالجملہ غرض از خلق اموال نیز ہماں عبادت

یہی عبادت ہے کہ فرمانبرداری اور اطاعت کے سوا دوسرا اور کوئی امر مقصود نہیں اِس کے باوجود اگر بنی آدم کے وجود سے اور کوئی غرض ایسی نکل آئے کہ جو اپنی یا دوسروں کی فرمانبرداری کے ظاہر ہوتے اور پائے جانے میں کوئی دخل نہ دے اور (یہ ضمنی مقصد) ایسا ہی ہو جیسا کہ کتاب کو سر کے نیچے رکھ لیں اور تکیہ بنالیں تو تکیہ بنا لینا کتاب کی اصلی غرض یعنی پڑھنا اور مطالعہ کرنے کو مانع نہیں ہے۔

جنوں اور انسانوں کو دوزخ میں ڈالدینا مقصد عبادت کے منافی نہیں

اسی طرح جنوں اور انسانوں سے جہنم بھر دینا جن اور انسان کا عبادت کیلئے مقصود بالذات ہونے کے منافی نہیں۔

اس صورت میں دنیا کے اموال آیت (ذیل کی) گواہی مطابق اللہ جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے۔ انسان کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس میں میری اور تمہاری کوئی خصوصیت نہیں ہے تو یہ تمام اموال اور زمین کی تخلیق عبادت اور فرمانبرداری ہی کا سامان ہے اور کیوں نہو اگر دنیاوی مال عدم سے وجود میں نہ آتے تو لوگ ضروریات کی گرفتاری میں عبادت کی فرصت کہاں سے لاتے۔

الحاصل اموال کے پیدا کرنے سے غرض وہی عبادت

ل پوری آیت یہ ہے هو الذی خلق لكم ما فی الارض جميعا ثم استوی
پارۂ سورۂ بقرہ رکوع ۳ مترجم

باشد کہ مقصود از بنی آدم است واین چناں است کہ دانی، نان بہر خوردن است و دیگ و دیگدان و تابہ و ہیزم و آتش و دست پناہ و دیگر سامانہا ء معلومہ بہر نان۔ پس چوں نان بہر خوردن است اینہمہ سامان نیز بہر خوردن باشد مگر بواسطہ۔ اگر ایں بلاء گرسنگی و ایں آسیب تشنگی از سر ما رود و ما را ہیچ التفاتی بایں متاع بیکار نباشد در نظر ما ہمہ رایگاں باشد۔ ہمچنیں اگر عبادت انقیاد نباشد ایں ہمہ سامان عبادت در نظر خالق رایگاں نماید۔

ہے جو کہ بنی آدم کی پیدائش سے مطلوب ہے اور یہ ایسے ہی ہے جو آپ جانتے ہیں کہ روٹی کھانے کے لئے ہے اور دیگچی اور چولھا اور توا اور لکڑیاں اور آگ اور چمٹا اور دوسرے معلوم سامان روٹی کے لئے ہیں۔ پس جب روٹی کھانے کے لئے ہے تو یہ سب سامان بھی ذریعہ کے طور پر کھانے کے لئے ہوگا۔ اگر یہ بھوک کی مصیبت اور یہ پیاس کی بلا ہمارے سر سے ٹل جائے اور ہم کو اس بیکار سامان کی طرف کوئی توجہ نہ رہے تو ہماری نظر میں سب بیکار ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر عبادت اور اطاعت نہ ہو تو یہ عبادت کا سب سامان خالق کی نظر میں بیکار دکھائی دیگا۔

اندریں صورت اگر عابداں را ارشاد فرماید کہ او مالک اصلی است و ایں طرف سامان مذکور بجائے خود میرسد (و بمصرف خویش صرف می شود)

اس صورت میں اگر اللہ تعالی عبادت کرنے والوں کو حکم فرمائیں کہ ان نالائق کافروں سے (جہاد کے ذریعہ) لو اور اپنے صرف میں لاؤ تو بجا ہوگا کیونکہ وہ اصلی مالک ہے اور اس طرح مذکورہ مال غنیمت اپنے ٹھکانے لگ جائے گا (اور اپنے مصرف میں صرف ہو جائیگا)

قبض مال کفار بہ جہاد ظلم نیست

الغرض اگر اہل اسلام بزور بازو قبض کفار بر داشتہ بر اموال اوشاں دست خود بنہند ظلمش نتواں گفت کہ ایں خیال خام از جہل خیزد۔ نہ بینی کہ اگر درختی بغرض ثمر در زمینی بنشانند و آں درخت بار نیارد و بدیں سبب آں درخت را بریدہ بجایش نہالی بار آور بنشانند صواب باشد نہ خطا۔

جہاد میں کفار کے مال پر قبضہ کرنا ظلم نہیں ہے

غرض یہ کہ اگر مسلمان اپنی قوت بازو سے کفار کا قبضہ اٹھا کر ان کے اموال اپنے قبضے میں لے لیں تو اس کو ظلم نہیں کہہ سکتے کہ یہ خام خیالی جہالت کا نتیجہ ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی درخت پھل کے لئے کسی زمین میں لگا دیں اور وہ درخت پھل نہ لائے اور اس سبب سے اس درخت کو کاٹ کر اسکی جگہ دوسرا پھلدار درخت لگا دیں تو

بالجملہ ایں مسلم کہ کفار مالک اموال بقبض وتصرف خود میگردند و چوں نگروند کہ علت داماں معلول نگذارد و معلول از علت خود باز پس نماند - چوں قبض کہ علت ملک بود یافتہ شد معلولش نیز در رکاب او باشد مگر غرضی کہ از خلق اموال بود از دست کفار بنا ید لہٰذا دادہانیدنش از دست کفار بغرض خوشنودی خالق اموال لازم آمد - اعنی چوں مقصود از پیدائش ایں اشیاء عبادت بود و در دست کفار امید آں نیست لاجرم قبض کفار نہ حسب مرضی خالق اموال باشد تا کارپردازاں رضاء او تعالیٰ اعنی اہل اسلام خاموش بنشینند بلکہ استخلاص آں از دست ایشاں لازم آمد - ازینجا دانستہ باشی کہ اگر قبض اموال را نیز منجملہ اغراض جہاد قرار دہند زیبا است -

تو یہ ٹھیک ہے غلط نہیں -

الحاصل یہ بات طے شدہ ہے کہ کافر اپنے قبضے اور تصرف سے اموال کے مالک بن جاتے ہیں اور کیوں نہ ہوں کہ علت معلول کے ساتھ رہتی ہے اور معلول اپنی علت سے پیچھے نہیں رہتا - چونکہ قبضہ جو کہ ملکیت کی علت تھی پایا گیا تو اس کا معلول بھی اس کے ساتھ ساتھ رہیگا لیکن جو غرض کہ اموال کے پیدا کرنے سے تھی وہ کفار کی طرف سے (نافرمانی کیوجہ سے) پوری نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس حال کو کفار کے ہاتھ سے رہائی دلانا اموال کے خالق کی خوشنودی کے لئے ضروری ہوا - یعنی ان اشیاء کی پیدائش کا مقصد عبادت تھا اور کفار کی طرف سے اسکی امید نہیں لہٰذا ناچار کفار کا قبضہ اموال کے خالق کی مرضی کے مطابق نہیں ہے تاآنکہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے مطابق کام کرنے والے مسلمان خاموش ہو کر بیٹھ جائیں بلکہ ان اموال کا کفار کے ہاتھوں سے چھڑانا ضروری ہوا - یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ اموال کے قبضے کو بھی جہاد کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرار دیں تو درست ہے -

غرض ایں بناید فہمید کہ مقصود از جہاد فقط اعلاء کلمۃ اللہ بمعنی دفع فتنہ کفار است استخلاص نیز غرضی است صحیح و ازینجا فضیلت مال غنیمت از دیگر اموال بوجہ دیگر نیز دریافتہ باشی - بالجملہ قبض کفار و ملک ایشاں بمقابلہ اہل اسلام قابل اعتبار نیست بلکہ قبض کفار بمقابلہ

غرض یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ جہاد کا مقصد صرف اللہ کے کلمے کو بلند کرنا یعنی کفار کے فتنے کا دفع کرنا ہی ہے بلکہ اموال کی خلاصی بھی ایک صحیح غرض ہے اور یہیں سے مال غنیمت کی دوسرے مالوں سے فضیلت دوسری وجہ کے ذریعہ بھی تم نے معلوم کر لی ہوگی - بالجملہ کفارہ کا قبضہ

اہلِ اسلام ہمچو قبضہ جانوراں باشد کہ مانع و مزاحم حدوث ملک اہل اسلام نتواں شد چنانچہ خود خداوند کریم نیز در کلام معجز نظام خود اشارہ باین معنی فرمودہ اند۔ میفرمانید :۔

أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (قرآن)

نظر بریں اگر اہل اسلام بر جان ہائی اوشاں دست یابند ہمچو جانوراں در حیطہ ملک و تصرف اوشاں در آیند۔ ازیں جا دانستہ باشی کہ ملک کفار بمقابلہ ملک اہل اسلام بدرجہ غایت ضعیف است و ہم دریافتہ باشی کہ بزور بازو گرفتن نہ ہر جا ظلم است و نہ ہر جا ثواب۔ اگر اہل اسلام بزور بازو مال از دست کفار ربایند مستوجب ثواب باشند و برعکس آں قضیہ منعکس است و ہم فہمیدہ باشی کہ ملک از طیب و خبیث عام است۔ طیب بودن ہر ملک را ضرور نیست۔

سخن چہارم بطور مقدمہ و تمہید

سخن چہارم آنکہ بعقد ذمہ و عہد و پیمان ما اہل اسلام و قبول جزیہ کہ حکمی است از احکام حاکم اہل اسلام کفار نیز قدری بہرہ مند از برکات اسلام گردند

مسلمانوں کے مقابلے میں جانوروں کے قبضے کی طرح ہوگا کہ مسلمانوں کی ملکیت میں آنے سے مانع اور مزاحم نہیں ہوسکتا چنانچہ خداوند کریم نے اپنے کلام معجز نظام میں اس معنی کی طرف خود اشارہ فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں :۔

وہ کفار چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بھٹکے ہوئے۔[1]

اس نظریے کے پیش نظر اگر مسلمان ان کی جانوں پر قابو پائیں تو جانوروں کی طرح مسلمانوں کے تصرف اور قبضے میں آئیں یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کفار کی ملکیت مسلمانوں کی ملکیت کے مقابلے میں بغایت درجہ کمزور ہے اور یہ بھی تمہیں معلوم ہوگیا ہوگا کہ زور بازو سے کفار کے ہاتھ سے مال چھین لیں ثواب کے حقدار ہونگے اور اس کے برخلاف معاملہ الٹا ہے اور یہ بھی سمجھ لیا ہوگا کہ ملک طیب اور ناپاک دونوں کو عام ہے۔ ہر ملک کا طیب ہونا ضروری نہیں ہے۔

چوتھی بات مقدمے اور تمہید کے طور پر

چوتھی بات یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کے (کفار کیساتھ) عہد و پیماں کی وجہ سے اور کفار کا جزیہ قبول کرنے کی وجہ سے جو کہ مسلمانوں کے حاکم کے احکام میں سے ایک حکم ہے

---

[1] پوری آیت یہ ہے :۔ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

همیں است که جان و مال اوشاں ہمچو جان و مال اہل اسلام مصئون ومحفوظ مانند احدی را از اہل اسلام نرسد که متعرض جان و مال اوشاں شود - ہمچنیں بعقد ذمہ عہد و پیماں با کفار و قبول خراجات اوشاں اہل اسلام برخی آلودہ بنحوست کفر گردند - اگر اموال اوشاں قابل تاراج ہمچو اموال کفار باشد چہ بیجا است - علاوہ بریں ایں تازیانہ شاید محرک و باعث بر ہجرت انداز اوشاں وقطع تعلق محبت از وشاں ہم شود -

کفار بھی اسلام کی برکتوں سے قدرے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے جان و مال مسلمانوں کے جان و مال کی مانند مامون اور محفوظ رہتے ہیں مسلمانوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کفار کے جان و مال کو چھیڑے - اسی طرح کفار کے ساتھ عہد و پیمان کی ذمہ داری کے باعث اور کفار کی طرف سے خراجوں کے قبول کر لینے کے سبب مسلمان کچھ کفر کی نحوست سے ملوث ہوتے ہیں - اگر مسلمانوں کے اموال، کفار کے مالوں کی مانند لوٹ مار کے قابل ہو جائیں تو کیا بعید ہے مزید برآں یہ تازیانہ شاید کفار کے ملک سے، ہجرت کر جانے اور ان سے محبت کا تعلق قطع کرنے کا باعث اور محرک ہو جائے -

بالجملہ اسلام و کفر باعتبار ظہور آثار کلی مشکک است - اولین مراتب کہ مستوجب ظہور آثار درجہ سفلی است ہمیں قبول جزیہ و اقامت در دار الحرب است - آری باصطلاح شرع کفر و اسلام نام ہماں مراتب است کہ منشا اثر نجات آخرة یا ہلاک ابدی آں جہاں باشد -

الغرض اسلام اور کفر (اپنے اپنے) اثرات کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے کلی مشکک ہیں - سب سے پہلا درجہ جو کہ نیچے کے درجے کے آثار کے ظہور کا مستوجب ہے یہی جزیہ کا قبول کرنا اور دار الحرب میں قیام کرنا ہے - ہاں شرع کی اصطلاح کفر و اسلام انہی مرتبوں کا نام ہے جو جو آخرت کی نجات کے اثر کا منشا یا اس آخرت کی ہمیشہ کی ہلاکت ہو -

سخن پنجم بطور تمہید سخن پنجم اینکہ در بارہ مومنات مہاجرات می فرمائید :-

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِیْمَانِهِنَّ

پانچویں بات تمہید کے طور پر پانچویں بات یہ ہے کہ ایمان والی ہجرت کرنیوالی عورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

اے ایمان والو جب تمہارے پاس ایمان والی ہجرت کرنیوالی عورتیں آئیں تو ان کو آزمالو - اللہ زیادہ جانتا

ے سورہ ممتحنہ پارہ ۲۸ رکوع ۲

فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ اِذَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوْا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْئَلُوْا مَا اَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْئَلُوْا مَا اَنْفَقُوْا ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللّٰهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ۔

ہے اِن کے ایمان کو۔ پس اگر تم ان کو مومنات جان لو تو تم انہیں کفار کی طرف مت لوٹاؤ۔ نہ وہ عورتیں کفار کو حلال ہیں اور نہ وہ کفار ان مومنات کے لئے حلال ہیں۔ اور کوئی گناہ تم پر نہیں ہے اگر تم ان سے نکاح کر لو جب تم ان کو ان کے مہر دیدو اور اپنے قبضے میں کافر عورتوں کی عصمتوں کو نہ رکھو اور جو تم نے خرچ کیا مانگ لو اور جو انہوں خرچ کیا ہے وہ مانگ لیں۔ یہ اللہ کا حکم ہے جو تمہیں دیتا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔

واین امتحان بشہادت حدیث بخاری و مسلم کہ در باب الصلح آوردہ اقرار بآں شرائط می نماید کہ ہم در سورۂ ممتحنہ در ذیل آیۃ
یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ یُبَایِعْنَكَ عَلٰۤی اَنْ لَّا یُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَیْئًا وَّلَا یَسْرِقْنَ وَلَا یَزْنِیْنَ الایۃ

اور یہ امتحان بخاری اور مسلم کی حدیث جو کہ باب الصلح میں لائے ہیں کی شہادت کے مطابق ان شرائط کا اقرار ظاہر کرتی ہے کہ سورۂ ممتحنہ میں آیت ذیل میں
اے[1] نبی جبکہ آئیں تیرے پاس ایمان والی عورتیں تجھ سے بیعت کے لئے اِن شرائط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں گی اور چوری نہ کریں گی اور زنا نہ کریں گی۔ الآیۃ۔

بیان فرمودہ اند۔ حدیث مذکور اینست
عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ فِیْ بَیْعَةِ النِّسَاءِ اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ كَانَ یَمْتَحِنُهُنَّ بِهٰذِهِ
الایۃ
یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ

بیان فرمائی ہیں۔ حدیث مذکور یہ ہے:-
عائشہ سے یہ روایت ہے انہوں نے کہا۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کو بیعت کرتے وقت اس آیت کے مطابق ان کو جانچ لیا کرتے تھے (آیت یہ ہے)
اے نبی جب آپکے پاس ایمان والی عورتیں

---

[1] سورۂ ممتحنہ رکوع ۲ پارہ ۲۸ - مترجم

يُبَايِعْنَكَ فمن اقرت بهذا
الشرط منهن قال قد
بايعتك انتهى مقام الحاجة

ودر بعض روایات یاد دارم لفظ فقط اقرت بالمحنة بجائے جزاء من اقرت بهذا الشرط یا بجاء ہر چہ شرط دراں روایت است آمده۔ غرض اینجا فقط بتلفظ کلمۃ الاسلام اکتفا نفر موده اند اقرار ہائے زائد بکار آمد۔ چوں تعلق حقوق کفار بازنان مہاجرات باعث ایں احتیاط وایں چنیں کنج و کاؤ شد تعلق حقوق اہل اسلام اگر زائد ازیں نباشد کم ازیں ہم نباشد۔

علت جور ممنوع در وصیت

اکنوں سخنی دیگر بمیان میگویم

جور در وصیت ممنوع ازاں است کہ حقوق وارثاں باموال او تعلق گرفت۔ حالانکہ بالبداہت ہنوز نہ در ملک اوست۔ وارثان ہنوز ملک نگردیده اند۔ حقوق خداوندی از زکوٰۃ وصدقۃ الفطر وقربانی وحج وغیرہ ہا حقوق مالی بذمہ اوشاں تعلق نگرفتہ تصرفات مالکانہ از بیع وشراء کردن نتوانند۔ ایں تعلق را یکطرف بنہ واستحقاق اہل اسلام در اموال کفار کہ باشارہ

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

موجہ دریافتہ یکطرف بگذار وباز موازنہ کن کہ

بیعت کرنے کیلئے آئیں۔ پس جس عورت نے ان میں سے ان شرطوں کا اقرار کیا تو حضورؐ نے فرمایا میں نے تجھے بیعت کر لیا۔ ضرورت کیمطابق ختم ہوا۔

اور بعض روایات میں مجھے یاد پڑتا ہے کہ بجائے من اقرت بهذا الشرط کی جزا کے اقرت بالمحنة یا جو کچھ شرط اس روایت میں ہے اس کی جگہ آیا ہے۔ غرض یہاں صرف کلمۃ الاسلام کے تلفظ پر ہی اکتفا نہ فرمایا ہے بلکہ زیادہ اقرار بھی درکار ہوئے۔ چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ہجرت کرنے والی عورتوں کے ساتھ اس احتیاط اور چھان کا باعث بنا تو اہل اسلام کے حقوق کا تعلق اگر اس سے زیادہ نہ ہوگا تو اس سے کم بھی نہ ہوگا۔

وصیت میں ممنوع ظلم کی علت

اب درمیان میں، میں ایک اور بات کہتا ہوں۔ وصیت میں ظلم اس سبب سے منع کیا گیا ہے کہ وارثوں کے حقوق کا وصیت کرنے والے کے مال سے تعلق ہو گیا حالانکہ واضح طور پر ابھی حقوق وصیت کرنے والے کی ملک میں ہیں۔ وارث ابھی مالک نہیں ہوئے ہیں خدا کے حقوق یعنی زکوٰۃ۔ صدقۃ الفطر، قربانی اور حج وغیرہ یا مالی حقوق ان کے ذمے متعلق نہیں ہوئے (اور ورثا) مالکانہ تصرفات بیع وشرا نہیں کر سکتے چلئے اس تعلق کو ایک پلڑے میں رکھئے اور مسلمانوں کا استحقاق کفار کے اموال میں جو کہ وَمَا خَلَقْتُ

کدام پلہ گراں است بشہادت آیۃ
لَا تَدْرُوْنَ اَیُّھُمْ اَقْرَبُ لَکُمْ
نَفْعًا

بناء تعلق حقوق ورثہ امید خدمات و منافع است کہ گاہی صورت بندد و گاہی نہ بندد۔ و اگر بندد بدرجہ مساوات اموال متروکہ مورث گاہی رسد گاہی نرسد البتہ امید و مظنہ نفع رسانی ہر دم است و بناء تعلق حقوق اہل اسلام باموال کفار آن است کہ از اصل آں اموال مخلوق بہر اہل اسلام اند نہ کفار۔ چنانکہ خوب دانستہ و چوں ایں تعلق بنسبت آں تعلق قوی است چہ فرق زمین و آسمان است مراعات ایں حقوق نیز بنسبت مراعات حقوق ورثہ کہ از ممانعت جور در وصیت شدہ ہویداست اقوی واشد باشد مگر تعلق حقوق کفار باموال و ازواج اوشاں نہ چنداں است کہ اہل اسلام را وقت نزع بہ اموال خود باشد و ایں ہم وقتیکہ ازواج کفار زدست اوشاں برآمدہ باشند چہ در نزع ہنوز قبض بحال خود ست۔ گو میدانم کہ پس از ساعتی بو می خیزد۔ و باز قابض، اعنی مسلمان وقت نزع از اسلام خود نہ برگردیدہ

الجِنَّ وَ الْاِنْسَ کے اشارہ کیمطابق توجیہ شدہ معلوم ہوتے ہیں انکو دوسری طرف رکھئے اور پھر مقابلہ کیجئے کہ کونسا پلہ بھاری ہے۔ آیت ذیل

تم نہیں جانتے[1] کہ ان میں سے نفع کے اعتبار سے کون زیادہ قریب ہے، کیمطابق ورثہ کے حقوق کے تعلق کی بناپر خدمات اور منافع کی امید ہے کہ کبھی صورت اختیار کرلے اور کبھی نہ کرلے اور اگر اختیار کرے تو مساوات کے درجے میں مورث کے چھوڑے ہوئے اموال کبھی ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے۔ البتہ نفع رسانی کا گمان ہر وقت ہے اور مسلمانوں کے کفار کے مالوں کے ساتھ حقوق کے تعلق کی بنیاد یہ ہے کہ اُس سے وُہ مخلوق کے اموال مسلمانوں کیلئے ہیں نہ کہ کفار کے لئے جیساکہ تم نے خوب جان لیا ہے۔ چونکہ یہ تعلق اس تعلق کی بنسبت قوی ہے کیونکہ ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے ان حقوق کی مراعات بھی ورثہ کے حقوق کی مراعات کی بہ نسبت کہ وصیت میں ظلم کی ممانعت کی وجہ سے اس کی شدت ظاہر ہے زیادہ قوی اور زیادہ سخت ہو گی مگر کفار کے حقوق کا تعلق ان کی اپنی ازواج اور اموال کیساتھ اتنا نہیں ہے جیساکہ مسلمانوں کو مرتے وقت اپنے اموال کا ہوتا ہے اور وہ بھی

[1] پوری آیت یہ ہے۔ اٰبَآؤُکُمْ وَاَبْنَآؤُکُمْ ج لَا تَدْرُوْنَ اَیُّھُمْ اَقْرَبُ لَکُمْ نَفْعًا ط فَرِیْضَۃً مِّنَ اللّٰہِ ط اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلِیْمًا حَکِیْمًا ۔
پارہ ۴ ۔ سورۂ نساء رکوع ۲ مترجم۔

کہ اہلیت ملک واستحقاق اصلی آں از و رفتہ باشد وکافراں باایں ہمہ عجز ودر ماندگی کہ از ارتفاع قبض اوشاں از ازواج ظاہر است ہمانساں برکفر اصرار دارند بدیں سبب زیبا است اگر گفتہ آید کہ کفر اوشاں بنسبت سابق ایندم سخت تر شد واز اہلیت ملک واستحقاق اصلی آں فرسنگہا دور افتادند۔ چوں تعلق حقوق کفار بازواج اوشاں کم ازاں است کہ وقت نزع کسی حق وارثانش تعلق گیرد وتعلق حقوق ورثہ کم از تعلق حقوق اہل اسلام باموال کفار۔ لاجرم مراعاتیکہ دربارہ کفار بوجہ تعلق مذکور واحتیاطی کہ بدیں وجہ کار فرمودہ اند از مراعات دربارہ اسلام بوجہ تعلق معلوم می باید کہ کم باشد واگر کم نباشد زائد ہم نباشد۔

اسوقت جبکہ کافروں کی بیویاں ان کے ہاتھوں سے نکل گئی ہوں۔ کیونکہ نزع کی حالت میں ابھی قبضہ اپنے حال پر ہے۔ گو ہم جانتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے بعد اٹھ جائیگا اور پھر قابض یعنی مسلمان نزع کے وقت اپنے اسلام سے برگشتہ نہیں ہوا کہ اس کا اصلی استحقاق اور ملکیت کی اہلیت اس سے چلی جائے اور کافران تمام مجبوریوں اور درماندگیوں کے باوجود کہ بیویوں سے ان کے قبضے اٹھ جانے سے ظاہر ہے اسی طرح کفر پر اصرار رکھتے ہیں۔ اس سبب سے اگر یہ کہا جائے تو زیبا ہے کہ ان کا کفر پہلے کی نسبت اس وقت زیادہ سخت ہو گیا۔ اور اس کے اصلی استحقاق اور ملک کی اہلیت سے میلوں دور جا پڑے چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ان کی بیویوں کے ساتھ اس سے کم ہے جتنا کہ کسی کی جاں کنی کے وقت اسکے وارثوں کا حق تعلق اختیار کرتا ہے اور ورثہ کے حقوق کا تعلق کفار کے مال کے ساتھ مسلمانوں کے حقوق متعلق ہونے سے کم ہے اس لئے لازمی طور پر جو مراعات کہ کفار کے بارے میں مذکورہ تعلق کی وجہ سے اور جو احتیاط کہ اس وجہ سے عمل میں لائے ہیں اسلام کے بارے میں تعلق معلوم کی بناء پر مراعات[1] سے کم ہونی چاہیئے اور اگر کم نہ ہو تو زائد نہیں ہونی چاہئے۔

مقدمات تمام شد

چوں ایں مقدمات مذکورہ ممہد شدند مے گوئیم کہ:۔

کفار اگر باطاعت اسلام جزیہ بر سر گرفتند قبض جزی اوشاں از قبض کلی کفار بر

مقدمات ختم ہوئے

جب یہ مذکورہ مقدمات تمہید میں پیش ہو چکے تو میں کہتا ہوں کہ:۔

کفار نے اگر اسلام کی اطاعت میں جزیہ کو قبول کر لیا تو انکا جزئی قبضہ کفار کے کلی قبضہ سے

[1] یعنی کفار کی مراعات مسلمانوں کی مراعات سے کم ہونی چاہئیں۔ مترجم

برآمدہ زیر قبض کلی اہل اسلام سر فرود آورد۔
پس ازآنجا کہ ایں قدر انقیاد موجب نجات از
صدمہ دنیوی می تواند باشد برحاکم اسلام کہ
بیک نہج خلیفۃ اللہ فی الارض می باشد چنانچہ آیۃ
اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً
مصحح ایں خیال ست واجب آمد کہ از جان و مال
اوشاں تعرض نکند و نہ کردن دہد۔ چہ موافق انبساط
حکومت و خلافتش انقیاد و بہم رسیدہ می باید کہ تا دست
رس او نجات نیز بہر اوشاں مسلم دارند۔ و میدانی
کہ حکومت ایں جہاں تا ابدان رسائی است و بدیں
سبب قوت تصرف ابدان و اموال اوشاں بہم رسیدہ
تا بقلوب رسائی نیست۔ قلب اگر ہست بدست
مقلب القلوب است و ایں طرف مال را وقایہ
جان قرار دادہ اند۔ چنانچہ مداخلت آں در
عبادت نیز بہمیں واسطہ بود۔ پس اگر مال خود را
وقایہ جان گردانند و امان خواہند بامید آنکہ
شاید بمشاہدہ احوال اہل اسلام و استماع براہین
اوشاں کہ بی قدری انتلاط صورت نہ بندد رغبتی
بجانب اسلام بدل اوشاں در آید۔ مال مناسب
حال اوشاں بذمہ اوشاں بنہند تا قوت غزات
نیز فزاید و اگر باین قدر اطاعت ہم راضی نشوند

نکل کر مسلمانوں کے کلی قبضے میں آگیا پس جہاں
سے کہ اس قدر اطاعت دنیاوی تکلیف سے نجات
کا باعث ہوسکتی ہے۔ حاکم اسلام پر کہ ایک طریقے
پر زمین میں خلیفۃ اللہ ہوتا ہے جیسا کہ آیت
میں[1] زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں
اس خیال کی تصحیح کرنے والا ہے تو (حاکم اسلام پر)
واجب ہوگیا کہ کفار کی جانوں اور مالوں سے چھیڑ
نہ کرے اور خلیفہ مسلمانوں کو چھیڑ چھاڑ کرنے دے۔
کیونکہ اس کی خلافت اور حکومت کی وسعت کے
موافق اطاعت حاصل ہوگئی اس لئے چاہئے کہ
اپنی دسترس[2] تک نجات بھی ان کے لئے مسلم رکھیں
اور آپ کو معلوم ہے کہ اس جہان کی حکومت کو جسموں
تک رسائی ہے اور اس سبب سے ان کے اموال
اور ابدان میں تصرف کی قوت بہم پہنچی ہے اور
دلوں تک رسائی نہیں ہے۔ دل اگر ہیں تو مقلب
القلوب کے ہاتھ میں ہیں اور اس طرف مال کو جان
کی بچاؤ کا سامان قرار دیا ہے۔ چنانچہ مال کا دخل
عبادت[3] میں بھی اسی واسطے سے ہوتا ہے۔ پس
اگر اپنے مال کو جان کا محافظ قرار دیں اور امان
چاہیں تو اس امید میں کہ شاید مسلمانوں کے احوال
مشاہدے سے اور انکے دلائل سننے کے بعد کہ جو

---

[1] سورہ بقرہ پارہ ۱ رکوع ۴ پوری آیت یہ ہے:- وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ۔ مترجم۔

[2] یعنی اپنی حدود مملکت میں۔ مترجم [3] یعنی جان بچیگی تو عبادت کریگا اور جان بچیگی تو اموال کے ذریعے بھی اور یہ اسلام قبول کرکے عبادت کا موقع مل سکے گا۔ مترجم

بلکہ ہمانساں قبض جزئی ادشاں زیر قبض کلی کفار باشد اموال ادشان نہ تنہا حاکم اسلام را بودن حلال است رعایا را نیز اجازت است بطوریکہ توانند بربایند خواہ بزور خواہ بحیلہ۔ ہاں اگر قبض کلی اہل اسلام مزاحم حال رعایا اہل اسلام بودے چنانچہ در تعرض باموال اہل ذمہ می باشد البتہ ممانعت بجا بودی۔ ورنہ خود دانستی کہ جہاد و استخلاص اموال طیبہ از قبض کفار بطور کفایہ بذمہ ہر کس و ناکس از اہل اسلام است مگر تا وقتیکہ زیر قبض کلی اہل اسلام قبض جزئی اہل اسلام نیاید یعنی در دار الحرب بود تا آندم زیر قبض کلی کفار باشد و دانستہ کہ قبض جزئی در حرکت و سکون تابع قبض کلی است ازیں وجہ قبض جزئی اہل اسلام قابلِ اعتبار نبود۔ قابلِ اعتبار ہماں قبض کلی باشد۔

بہت ربط ضبط کے بغیر صورت اختیار نہیں کرسکتا کچھ رغبت اسلام کی طرف اِن کے دل میں پیدا ہوگی اِس وجہ سے اِن کے حال کے مناسب کچھ مال ان کے ذمّہ رکھیں تاکہ غازیوں کی قوت بھی بڑھ جائے اور اگر اتنی اطاعت پر بھی راضی نہ ہوں بلکہ اسی طرح انکا جزئی قبضہ کفار کے مکمل قبضے کے تحت رہے تو اس صُورت میں کفار کے اموال نہ صرف اسلام کے حاکم کو چھین لینے حلال ہیں بلکہ رعایا کو بھی اجازت ہے کہ جس طرح کرسکیں چھین لیں خواہ طاقت سے خواہ تدبیر سے۔ ہاں اگر مسلمانوں کا کلی قبضہ مسلمانوں کی رعایا کے حال کے مزاحم ہوتا جیساکہ ذمیوں کے اموال کے ساتھ چھیڑ چھاڑ میں ہوتا ہے تو البتہ ممانعت بجا ہوتی۔ ورنہ آپ خود جانتے ہیں کہ جہاد اور پاکیزہ مالوں کا کفار کے قبضے سے بطور کفایہ نکال لینا مسلمانوں میں سے ہر کس و ناکس کے ذمے ہے مگر جب تک کہ مسلمانوں کے مکمل قبضے کے ماتحت، مسلمانوں کا جزئی قبضہ نہیں آتا ہے یعنی مسلمان دار الحرب میں ہی رہتا ہے تو اس وقت تک کفار کے کلی قبضے کے نیچے ہی رہے گا اور تمہیں معلوم ہے کہ جزئی قبضہ حرکت و سکون میں قبض کلی کے تابع ہوتا ہے اس وجہ سے مسلمانوں کا جزئی قبضہ قابل اعتبار نہ ہوگا۔ اعتبار کے قابل وہی کلی قبضہ ہوگا۔

غرض تا وقتیکہ در دار الحرب است اندیشۂ استخلاص کفار آں اموال را از اہل اسلام باشد و قبض تام متحقق نشود بلکہ بمنزلہ قبض غاصب بمعرض زوال بود و کان لم یکن شمردہ شود نظر بریں تا دمیکہ از دار الحرب بروں نشود استخلاص متحقق نگردد تا مالکش گویند و قابض و متصرف خوانند

غرض جب تک کہ مسلمان دار الحرب میں ہے کفار کی طرف سے ان اموال کا مسلمانوں سے لینا ممکن ہے اور مکمل قبضہ متحقق نہیں ہوگا۔ بلکہ غصب کر لینے والے کیطرح زوال کی جگہ میں ہوگا اور یہ سمجھا جائیگا کہ گویا تھا ہی نہیں۔ نظر بریں جبتک کہ دار الحرب سے باہر نہیں ہوگا خلاصی متحقق نہ ہو

مگر ہمیں طور مال اہل اسلام کہ از ذمیان کفار باشند نیز بقبض کلی کفار بود و قبض جزئی اہل اسلام بر توہ ہماں قبض باشد نہ بالاستقلال تا مانع تاراج اہل اسلام شمردہ شود۔ چوں ایں قدر مانع دست اندازی غزات نیست چنانچہ دانستی و ایں طرف لحوق عار کہ بوجہ عروض حکم کفار ضروری است محرک و باعث ہجرت و ترک تعلقات آمد از د سرمایہ نجات از صحبت و آثار صحبت آں اشرار امام ابوحنیفہؒ باباحت استخلاص آں نیز فتوی دادند۔ مگر بہر حال احراز کہ حقیقتش ہماں استخلاص از قبض کلی کفار است ضروری است۔

گی تا آنکہ اس کو مالک کہیں اور قابض اور تصرف کرنیوالا کہہ سکیں۔ مگر اسی طرح سے ان مسلمانوں کا مال بھی جو کہ کفار[1] کے ذمی ہیں۔ کفار کے کلی قبضے میں ہوگا اور مسلمانوں کا جزئی قبضہ اسی قبضے کا عکس ہوگا نہ کہ مستقل قبضہ تا آنکہ مسلمانوں کے لوٹنے کیلئے مانع قرار دیا جائے جب اتنا قبضہ غازیوں کی دست اندازی کیلئے مانع نہیں ہے جیسا کہ آپ نے جان لیا اور اس طرف کفار کے حکم کے عارض ہونے کی وجہ سے بے عزتی کا لاحق ہونا جو ضروری ہے جو ہجرت اور ان سے تعلقات کے قطع کر دینے کا باعث اور محرک ہے ان شریر کافروں کی صحبت اور انکی صحبت کے آثار سے امام ابوحنیفہؒ نے اس مال کی خلاصی کے مباح ہونے کا فتوای دیا۔ مگر بہر حال بچاؤ کہ اسکی حقیقت وہی کفار کے مکمل قبضے سے خلاصی ہے ضروری ہے۔

باقیماندہ کلام دریں امر کہ احراز در صورت جہاد و سرقہ و غصب و حیلہ و فریب اگر شرط کنند بظاہر بجا است کہ از آں طرف اندیشۂ استخلاص است مگر در قمار و ربوٰ اگر مالی از اموال کفار بدست افتد ایں شرط کردن بجائے خود نیست۔ ہاں اگر فقط ز یر قبض کلی کفار بودن علت ممانعت بودی ایں شرط بجائے خود بود۔ تحقیق ایں سخن بر سخنی دیگر موقوف است۔ اول آنرا باید شنید۔

باقی رہا کلام اس امر میں کہ جہاد، چوری غصب اور حیلہ و فریب کی صورت میں احراز اگر شرط کریں تو بظاہر درست ہے کہ اس طرف سے استخلاص کا اندیشہ ہے لیکن جوئے اور سود میں اگر کفار کے مالوں میں سے کوئی مال ہاتھ لگ جائے تو یہ شرط کرنا اپنی جگہ ٹھیک نہیں۔ ہاں اگر کفار کے کلی طور پر قبضے [illegible] ہونا [illegible] کی [illegible] تو یہ شرط [illegible] درست تھی۔ اس بات کی تحقیق

[1] یعنی دار الحرب میں مسلمان کفار کے ماتحت ہیں اور ان کو حکومت کفار نے [illegible] کے اموال پر کفار کا کلی قبضہ ہوگا۔ اگرچہ مسلمانوں کا جزئی قبضہ متصور ہوگا۔ مترجم

کفار نزد حنفیہ مخاطب بفروع نیستند۔ مگر
معنیش ایں است کہ در صورت مسلمان گردیدن
اوشاں تدارک و تلافی مافات از دشاں نخواہند
اگر فرض ترک کردند بقضایش تکلیف ندہند و اگر
مرتکب معصیتی از معاصی خداوندی شدند جرمانہ
مقررہ بر سرش نہ نہند یا آنکہ در آخرت بسزای
ایں معاصی و ترک آں فرائض عذاب نفرمایند۔
فقط اگر عذاب کنند بر ترک ایمان عذاب کنند
نہ آنکہ در بارہ صحت و عدم صحت آں باعتبار
تفرع آثار مقصودہ دریں عالم ہیچ کتابی و خطابی
یا نہی و عتابی نیز از آں طرف نرسیدہ۔ اگر ہچو
آیۃ

يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ
وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ
وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ
هُمُ الْخَاسِرُونَ

را بنگرند۔ بیقین دانند کہ ایں نیست و اینہم کلام
دور دراز است۔ میگویم معاملات باہمی کہ مباح
وغیر مباح اند فقط باعتبار مومناں ایں دو قسم نیست
کفار نیز شریک ایں تقسیم اند۔ فرق اگر باشد ہماں

دوسری بات پر موقوف ہے پہلے اسکو سننا چاہیئے۔
کفار حنفیہ کے نزدیک فروع کے مخاطب نہیں
ہیں مگر اس بات کا مطلب یہ ہے کہ کفار کے مسلمان
ہو جانے کی صورت میں مافات کی تلافی اور تدارک
ان سے نہیں طلب کریں گے اگر کفار نے پہلے فرض
ترک کیا تو اس کی قضا کرنے کی تکلیف نہ دینگے اور
اگر وہ خدا کی نافرمانیوں میں سے کسی گناہ کے مرتکب
ہوئے تو مقررہ جرمانہ اس کے سر پر نہ رکھیں گے یا
یہ کہ آخرت میں ان گناہوں کی سزا اور ان فرائض کے
ترک پر عذاب نہ دینگے۔ فقط اگر عذاب دیں گے
تو ایمان کے ترک کرنے پر سزا دینگے نہ یہ کہ اس عالم
میں آثار مقصودہ کے متفرع ہونے کے اعتبار سے
اسکے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی کتاب
اور خطاب یا نہی اور عتاب بھی اس طرف سے نہیں پہنچا
ہے۔ اگر آیت ذیل

وہ[1] اللہ کے عہد کو اس کے کرنے کے بعد توڑتے
ہیں اور جس چیز کے ملانے کا اللہ نے حکم دیا ہے
اس کو کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے
ہیں وہ لوگ خسارہ پانے والے ہیں۔

کو دیکھیں تو یقین سے جان لیں گے کہ یہ بات نہیں
ہے اور یہ بھی دور دراز کا کلام ہے۔ میں کہتا
ہوں کہ باہمی معاملات جو کہ مباح اور غیر مباح
ہیں فقط مومنوں کے اعتبار کے مطابق بھی دو

---

[1] پارہ الم - رکوع ۳ - سورۂ بقرہ - مترجم۔

فرق ثواب وعقاب باشد۔ یا قدر قلیل بوجوہ خاصہ ازیکدیگر متمیز باشند۔

قسم نہیں ہیں کفار بھی اس تقسیم میں شریک ہیں۔ فرق اگر ہوگا وہی ثواب اور عذاب کا فرق ہوگا یا خاص وجوہ کی وجہ سے ایک دوسرے سے تھوڑا ہی فرق رکھتے ہونگے۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال است کہ معاملات منہیہ کہ مفید ملک نبوند بدو قسم است۔

یکی آنکہ وجہ ممانعت در صلب معاملہ بود۔

دوم آنکہ وجہ ممانعت از خصوصیت بائع و مشتری خیزد جائیکہ علت ممانعت اول است آں معاملہ مفید ملک نبود نہ در حق اہل اسلام و نہ در حق کفار و جائیکہ وجہ ممانعت متعلق معاملہ نیست بلکہ تعلق بارباب معاملہ داشتہ باشد آنجا ممکن است کہ یک معاملہ در حق اہل اسلام مفید ملک نباشد و در حق کفار مفید ملک بود۔ مثلاً اگر اشتراء خمر و خنزیر اگر مفید ملک در حق اہل اسلام نیست وجہش ایں نیست کہ ایں معاملہ علی الاطلاق مفید ملک نتواں شد۔ نی۔ وجہش ایں است کہ خمر و خنزیر در حق اہل اسلام مال نیست۔ چہ مال آنست کہ منافع در برداشتہ باشد و ایں جا در حق اہل اسلام احتمال نفع مفقود است۔ چہ معنی تحقق منافع اینست کہ منافع از مضار زیادہ باشند۔ و ہمچنیں معنی تحقق مضار غلبہ مضار است بر منافع۔ چہ در موجودات چیزی نیست کہ بجمیع الوجوہ نافع بود یا بجمیع الوجوہ مضر۔ اگر چیزی در حق کسی نافع است

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ منع کئے گئے معاملات جو ملک کو مفید نہوں دو قسم کے ہیں۔

ایک یہ کہ ممانعت کی وجہ معاملہ کے اندر ہی ہو۔

دوسرے یہ کہ ممانعت کی وجہ بائع اور مشتری کی خصوصیت کیوجہ سے پیدا ہو جس جگہ ممانعت کی علت پہلی ہے تو وہ معاملہ ملکیت کیلئے مفید نہیں ہوتا نہ تو مسلمانوں کے حق میں اور نہ کفار کے حق میں۔ اور جس جگہ ممانعت کی وجہ معاملے سے متعلق نہیں بلکہ معاملہ والوں سے تعلق رکھتی ہو وہاں ممکن ہے کہ ایک معاملہ اہل اسلام کے حق میں ملکیت کیلئے مفید نہو اور کفار کے حق میں ملکیت کو مفید ہو۔ مثلاً اگر شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ملکیت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ معاملہ مطلق طور پر ملکیت میں دیدینے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے کیونکہ مال وہ ہوتا ہے کہ اپنے اندر منافع رکھتا ہو اور یہاں مسلمانوں کے حق میں نفع کا احتمال مفقود ہے۔ کیونکہ منافع کے وجود میں آنے کا مطلب یہ ہے کہ منافع کے نقصانات سے زیادہ ہیں اور اسی طرح نقصانات کے واقع ہونیکا مطلب منافع پر نقصانات

در حق دیگری مضر۔ بلکہ اگر در حق احدی در چیزی منفعتی ودیعت نہادہ اند در حق ہماں حق کس مضرت او نیز بوجہ دیگر در وی باشد۔ نہ می بینی کہ ہوا در حق بنی آدم و حیوانات صحرائی چہ قدر نافع است و در حق جانوران دریائی چہ قدر مضر۔ و آب در حق جانوران دریائی چہ قدر مفید است و در حق جانوران صحرائی چہ قدر مضر و باز در آب و ہوا بوجہ دیگر چہ قدر منافع در حق آں کہ مضر است مشاہدہ میکنیم مدار زندگی جانوران صحرائی بر ہوا است و مدار زندگی جانوران دریائی بر آب۔ مگر باز ہم جانوران صحرائی را آب بہر نوشیدن وغیرہ ضرور است و جانوران دریائی را ہمیں سان ہوا الغرض چند مطلوب۔ چوں معنی نافع و مضر بودن چیزی ایں است کہ منافع او از مضار یا مضار او از منافع زیادہ باشند نہ آنکہ تنہا منافع باشد کہ ایں کار کار وجود مطلق و وجود صرف است و نہ آنکہ تنہا مضار بوند کہ ایں صفت صفت عدم بحت است از ممکن خاص ایں توقع بیجا است کہ اینجا ترکیب از وجود و عدم ہر دو است چنانکہ مرکب بودن ممکنہ خاصہ از دو قضیتین مختلفتین بالایجاب والسلب نیز اشارہ بآں میکند۔ ہر کہ میداند خود میداند و آنکہ نمی داند گو نداند کہ مارا نیز دریں بحث زیادہ کنج وکاؤ مد نظر نیست۔ غرض ما بہر طور حاصل است اگر بعض اشیاء نافع محض یا مضر بحت باشند مارا

کا غلبہ ہوتا ہے۔ کیونکہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے کہ تمام وجوہ سے نفع بخش ہو یا تمام وجوہ سے ضرر رساں۔ اگر ایک چیز کسی کے حق میں نفع بخش ہے تو دوسرے کے حق میں مضر بلکہ اگر کسی کے حق میں کسی چیز میں کوئی نفع ودلیعت رکھا ہے تو اسی شخص کے حق میں اسکی مضرت بھی دوسری وجہ سے ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ ہوا بنی آدم اور صحرائی جانوروں کے لئے کسقدر نفع بخش ہے اور دریائی جانوروں کے لئے کسقدر مضر اور پانی دریائی جانوروں کے لئے کسقدر مفید ہے اور صحرائی جانوروں کے لئے کسقدر مضر۔ اور پھر آب و ہوا میں اس کے لئے کہ مضر ہے کسی دوسری وجہ سے کتنے منافع ہیں جو ہم دیکھتے ہیں۔ صحرائی جانوروں کی زندگی کا دارومدار پانی پر ہے۔ مگر پھر بھی صحرائی جانوروں کے لئے پینے وغیرہ کیلئے پانی ضروری ہے اور دریائی جانوروں کے لئے اسی طرح ہوا چند اغراض کے لئے درکار ہے جب کسی چیز کے نافع اور ضرر رساں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے منافع، نقصانات سے یا اس کے نقصانات، منافع سے زیادہ ہوں نہ یہ کہ صرف منافع ہوں۔ کیونکہ یہ کام صرف خدا تعالیٰ کا ہے کہ اس کی ذات میں منافع ہی ہوتے ہیں اور نہ یہ کہ وہ صرف ضرر رساں ہی ہوں کیونکہ یہ صفت عدم مجرد کی صفت ہے ممکن خاص سے یہ امید غلط ہے کیونکہ یہاں وجود اور عدم دونوں سے ترکیب ہے

کلام ما دراں اشیاء است کہ بجہتی نافع اند واز جہتی مضر مثل خمر و خنزیر۔ چنانچہ در بارہ ترکیب خمر از منفعت و مضرت نص قاطع۔

فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۔

نیز شاہد داریم۔ وہر کہ از منافع و مضار خمر آگاہ شد منافع و مضار خنزیر و ترکیب آں از آں و دخول آں در آں خود پی خواہد برد۔ و در یں چنیں اشیاء مدار نافع و مضر بودن بر ہماں غلبہ خواہد بود و بجا خواہد بود۔ کہ در صورت تعارض بقدر مساوی تساقط لازم است ہر چہ باقی خواہد بود ہماں قدر قابل اعتبار باشد ساقط کان لم یکن است مگر ایں مضر بودن ایں چنیں اشیاء اگرچہ باعتبار ایں عالم نیز باشد مگر چنداں جلی نیست کہ ہر کس و ناکس بہ پندارد۔ آری باعتبار آخرت جلی و بدیہی است۔

جیسا کہ قضیہ ممکنہ[1] خاصہ کا ایجاب اور سلب کے دو مختلف قضیوں سے مرکب ہونا بھی اسکی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے اور جو نہیں جانتا ہے گو نہ جانے کہ ہمیں بھی اس بحث میں زیادہ بال کی کھال نکالنی مدنظر نہیں ہے ہماری غرض ہر طریقے سے حاصل ہے اگر بعض چیزیں محض نفع بخش یا خالص ضرر رساں ہوں تو ہمارا کیا بگڑتا ہے۔

ہمارا کلام ان چیزوں میں ہے جو ایک حیثیت سے نفع بخش اور ایک حیثیت سے نقصان دہ مثلاً شراب اور خنزیر۔ چنانچہ شراب کے نفع اور مضرت سے ترکیب پانے کے متعلق یقینی حکم۔

ان[2] دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کیلئے منافع بھی ہیں اور ان دونوں کا گناہ نفع سے زیادہ بڑا ہے۔

بھی ہمارے پاس گواہ ہے اور جو شخص شراب کے منافع اور نقصانات سے آگاہ ہو گیا تو خنزیر کے نقصانات اور منافع اور دونوں سے مرکب ہونے اور ان کا اس میں داخل ہونا خود جان لیگا اور ان جیسی چیزوں میں نافع اور مضر ہونے کا دارومدار اسی غلبے پر ہوگا اور بجا ہوگا کہ تعارض کی صورت میں قدر مساوی کا ساقط ہونا لازم ہے جو باقی رہے گا اسی قدر قابل اعتبار ہوگا کیونکہ ساقط معدوم کے برابر ہے۔ مگر ان جیسی اشیاء کا یہ مضر ہونا اگرچہ اس دنیا کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے۔ مگر زیادہ نمایاں نہیں ہے کہ ہر کس و ناکس سمجھ لے۔ ہاں آخرت کے اعتبار سے واضح اور ظاہر ہے۔

---

[1] قضیہ ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ کی تعریفیں اور مثالیں پہلے کسی مکتوب میں تحریر کی جا چکی ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ مترجم

[2] پوری آیت یہ ہے يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا پارہ سیقول۔ سورۂ بقرہ رکوع ۲۷۔ مترجم

فسادات خمر وخنزیر

از خمر قوت علمیہ شارب فاسد شود چنانچہ زوال عقل در حالت سکر خُود ایں دعوی است۔ و از خوردن گوشت خنزیر خللی بین در قوت عملیہ رو دہد۔ رغبت نجاست وتجس روحانی افزاید۔ بے غیرتی در اکثرین ایں غذاء خبیث روز بروز فزاید چنانچہ از تجربہ عیاں است۔ وتاثیرات اغذیہ از گرمی و سردی دلیل آں۔ چہ کثرت گوشت جانوری رفتہ رفتہ مزاج بدن را چناں قریب مزاج گوشت آں جانور گرداند کہ استعمال اغذیہ حارہ مثلاً بارد مزاجاں را در زماں دراز حار مزاج گرداند۔ ومیدانی کہ بہر ہر مزاجی اخلاق جداگانہ مناسب باشند وازیں جا است ہر کرا بصورت سگ می بینیم مے دانیم کہ در طبیعتش حملہ بر ہر کس وناکس وعوعو کردن نہادہ اند۔

شراب اور خنزیر کے فسادات

شراب سے پینے والے کی علمی (جاننے کی) قوت خراب ہو جاتی ہے چنانچہ نشے کی حالت میں عقل کا زائل ہو جانا اس دعوے پر خود گواہ ہے۔ اور خنزیر کا گوشت کھانے سے واضح خلل قوت عملیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہری نجاستوں اور اخلاقی ناپاکیوں کی طرح اس سے رغبت بڑھتی ہے اِس خبیث غذا کو بکثرت کھانے والے لوگوں میں بےغیرتی دن بدن بڑھتی ہے جیساکہ تجربے سے ظاہر ہے اور گرم وسرد غذاؤں کی تاثیریں اسکی دلیل ہیں۔ کیونکہ کسی جانور کے گوشت کی کثرت رفتہ رفتہ جسم کے مزاج کو اس جانور کے گوشت کے قریب بنا دیتا ہے جیساکہ مثال کے طور پر گرم غذاؤں کا استعمال ٹھنڈے مزاج کے لوگوں کو عرصۂ دراز میں گرم مزاج بنا دیتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ہر مزاج کے لئے جدا جدا اخلاق مناسب ہوتے ہیں اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ جس کسی کو کتے کی شکل میں دیکھتے ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ اسکی طبیعت میں ہر کس وناکس پر حملہ کرنا اور بھونکنا قدرت نے بنا رکھا ہے۔

غرض باطلاع کیفیت جسم بکیفیت روح پی می بریم۔ پس چہ عجب کہ بکثرت استعمال خنزیر بے حیائی زاید وبے غیرتی فزاید۔ چہ خنزیر از دیگراں وصف ممتاز است۔ ہر خنزیر یکہ خواہد بمادہ دیگری ہر چہ خواہد بکند۔ اما رگ غیرت آں نجوشد۔ آری جانوری را سواء ایں ناپاک نہ بینی کہ بایں قدر بے حیائی امتیازے یافتہ باشد وازیں ہم مے دانی کہ حیا شعبہ عظیمہ از ایمان است کہ از افعال قلوب واعمال دل است۔

غرض جسم کی کیفیت سے باخبر ہونے کے ذریعہ روح کی کیفیت کا پتہ چلا لیتے ہیں۔ پس کیا عجب ہے کہ خنزیر کے بکثرت کھانے سے بےحیائی پیدا ہو اور اور بےغیرتی کی زیادتی ہو۔ کیونکہ خنزیر دوسرے جانوروں سے اس صفت میں جدا ہے جو خنزیر کہ چاہتا ہے دوسرے کی مادین پر سے جو چاہے کرے لیکن اسکی غیرت کی رگ نہیں بھڑکتی۔ ہاں کسی اور جانور کو اس کے ماسوا ناپاک نہ دیکھو گے کہ اس قدر بے حیائی میں ممتاز ہو

اور یہ بھی آپ جانتے ہیں کہ حیاء ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے جو کہ دلوں کے افعال اور قلب کے اعمال میں سے ہے۔

بالجملہ از خمر خللی نمایاں در عقل راہ می یابد و از خنزیر رخنۂ عظیم در قوت عملیہ و ارادہ می افتد و میدانی کہ سامان آخرت ہمیں علم و عمل است و بس۔ ہر کرا علم صحیح و عمل صالح عنایت فرمودہ اند گویا دستاویزی بر دعوی حق خود در نعماء آخرت دادہ اند و ایں چہار گروہ ممدوح خدا انبیاء علیہم السلام و صدیقان کرام و شہداء ذوی الاحترام و صالحان نیک انجام اگر ایں شرف یافتہ اند طفیل ہمیں علم و عمل است۔ انبیاء علیہم السلام و صدیقان اگرچہ در عمل ہم کم نباشند اما گوئی سبقت در علم ربودہ اند و شہداء و صالحان اگرچہ خالے از علم نبوند اما در بارہ اعمال جانبازیہا نمودہ اند۔

الحاصل شراب سے عقل میں نمایاں خلل راہ پاتا ہے اور خنزیر کے کھانے سے قوت عملیہ اور قوت ارادیہ میں بڑا رخنہ پڑتا ہے اور آپ کو پتہ ہے کہ آخرت کا سامان یہی علم و عمل ہی تو ہے جس کسی کو صحیح علم اور صالح عمل اللہ نے عنایت فرمایا ہے۔ گویا اپنے حق کے لئے آخرت کی نعمتوں کی ایک دستاویز دیدی ہے اور یہ چار گروہ جنکی اللہ نے تعریف کی ہے انبیاءٔ علیہم السّلام، صدیقین کرام، شہداء ذوی الاحترام اور صالحین نیک انجام نے اگر یہ فضیلت حاصل کی ہے تو اسی علم و عمل کے طفیل میں پائی ہے۔ انبیاء علیہم السّلام اور صدیقین اگرچہ عمل میں بھی کم نہیں ہوتے لیکن علم میں سب سے آگے ہوتے ہیں اور شہدا اور صالحین اگرچہ علم سے خالی نہیں ہوتے لیکن اعمال کے بارے میں انہوں نے بڑی قربانیاں دی ہوتی ہیں

الغرض مدار کار آخرت بر سوی ایں دو قوت است اگر چیزی مفید مزاج ایں دو قوت است آنرا در بارۂ آخرت مضر باید فہمید پس اہل اسلام کہ مطمح نظر اوشاں آخرت بود نہ دنیا ایں دو چیز اعنی خمر و خنزیر اگر منتفع شوند چہ منتفع شوند کہ غرض اصلی از دست میرود بناءً علیہ اگر گویند کہ خمر و خنزیر در حق اہل اسلام مال نیست و در حق کفار مال است چناں باشد کہ گویند کہ فلاں دوا در حق آں کس مفید است و در حق ایں کس مضر۔

الغرض آخرت کے کام کا دارو مدار ان دو علمی اور عملی قوتوں پر ہے۔ اگر کوئی چیز ان دو قوتوں کے مزاج کو بگاڑتی ہے تو اس کو آخرت کے بارے میں مضر سمجھنا چاہیئے۔ پس مسلمان جنکا نقطۂ نظر آخرت ہوتی ہے نہ کہ دنیا ان دو چیزوں یعنی شراب اور خنزیر سے نفع اٹھائیں گے جبکہ اصلی غرض ہی ہاتھ سے نکل جاتی ہے اس بنا پر اگر شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے اور کفار کے حق میں مال ہے تو ایسا ہی ہوگا کہ کہیں کہ فلاں دوا اس شخص کے حق میں مفید اور اسکے حق میں مضر ہے۔

بالجملہ ایں امتناع اشتراء خمر وخنزیر درحق
اہل اسلام واباحت آں درحق کفار کہ از بعض احکام
ہویدا است مبنی برایں است کہ عرض کردہ شد مگر
جملہ معاملات را بریں اشیاء قیاس نباید فرمود کہ
دربعض معاملات بناء ممانعت بر قبح ذاتی معاملہ
است آنجا خصوصیت ارباب معاملہ نیست مثل ربٰو
وقمار وغصب وسرقہ کہ درحق اہل اسلام وہم
کفار یکساں در افادہ آثار ایں عالم برابراند۔

الحاصل اس شراب اور خنزیر کی خریداری
مسلمانوں کے حق میں ناجائز اور کفار کیلئے مباح ہے
جیسا کہ بعض احکام سے واضح ہے اسی اصول پر
مبنی ہے جو عرض کئے گئے لیکن تمام معاملات کو انہی
اشیاء پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ بعض معاملات
میں ممانعت کی وجہ معاملے کی ذاتی برائی کیوجہ سے
ہے۔ وہاں معاملہ کرنے والوں کی خصوصیت نہیں
ہے جیسے سُود اور جُوا، غصب اور چوری کہ مسلمانوں
اور کفار دونوں کے لئے اس دنیا کے آثار کے نتیجے میں برابر ہے۔

اثر بیع صحیح وبیع غیر صحیح

اثر اول اینکہ بیع صحیح چناں کہ درحق
جملہ بنی آدم مفید ملک است ربٰو وقمار وغصب و
سرقہ درحق کسی مفید ملک نیست اگر ہست بوجہ ظلم
است کہ باختلاط آں ملک مستفاد چناں منجملہ ظلم
وجود گردد کہ آب طاہر باختلاط نجس متنجس مے
گردد وبہر حال مفید ملک باشد یا نباشد بوجہ آنکہ
ایں اسباب از اقسام ظلم گردیدہ اند رد مال مستفاد
واجب است وازیں جا دانستہ باشی وقتیکہ ملک
مختلط بالظلم را ہمچو آبیکہ باختلاط نجس اورا نجس
گویند ظلم گفتیم۔ ملکیکہ نہ ایں چنیں باشد ملک
انصاف باشد۔

صحیح بیع اور غیر صحیح بیع کا اثر

پہلا اثر یہ ہے کہ صحیح جیسا
کہ تمام بنی آدم کے حق میں ملکیت کی صلاحیت رکھتی
ہے سود، جوا، غصب اور چوری بھی کسی کے حق میں
ملکیت کی صلاحیت نہیں رکھتے اگر ہے تو ظلم کیوجہ سے
ہے کہ اس کے مل جانے سے فائدہ حاصل کیگئی ملکیت
ظلم وجور کیوجہ سے ایسی خراب ہوجاتی ہے جیسا کہ
پاک پانی ناپاک پانی کے ملنے سے ناپاک پانی ہو
جاتا ہے اور بہر حال مفید ملک ہو یا نہو مگر اس وجہ
سے کہ یہ اسباب ظلم کی قسموں میں سے ہوگئے ہیں
مال مستفاد کا رد کردینا واجب ہے اور یہیں سے
آپ نے جان لیا ہوگا جبکہ ہم نے ظلم کے ساتھ ملی
ہوئی ملکیت کو اس پانی کی طرح جس میں نجس پانی مل گیا ہو ناپاک کہتے ہیں ہم نے ظلم کیا
ہے تو جو ملک اس طرح کی نہو انصاف کی ملک ہوگی۔

اکنوں مے گویم کہ مال مستفاد اگر بہمہ
وجوہ غیر مملوک باشد آنرا ظلم خالص باید پنداشت

اب میں کہتا ہوں کہ مال مستفاد اگر تمام وجوہ
سے مملوک نہو اس کو خالص ظلم خیال کرنا چاہئے

واگر مختلط است ظلم مخلوط کہ بعد تحلیل چناں کہ از آب مذکور نجاست خالص جدا شود ایں جا ظلم خالص برآید۔ غرض انجام ظلم خالص و ظلم مخلوط واحد است استحقاق ملک مظلوم ساقط نمی شود۔ چوں کلام ما در قمار و ربوٰا است فقط ازیں دو بحث باید کرد۔

اور اگر ملی جلی ہے تو ظلم بھی ملا جُلا ہوگا کہ تحلیل کرنے کے بعد جیسا کہ مذکورہ پانی سے خالص نجاست جدا ہو جاتی ہے تو اس جگہ بھی خالص ظلم نکل جائے گا۔ غرضیکہ خالص ظلم اور مخلوط ظلم دونوں کا انجام ایک ہے مظلوم کی ملکیت کا حق ساقط نہیں ہوتا ہے۔ چونکہ ہمارا کلام جوئے اور سود کے متعلق ہے اس لئے صرف انہی دو سے بحث کرنی چاہئے۔

کلام در قمار و ربوٰا

چنانکہ آب را بہر سیرابی و آتش را بہر سوختن آفریدہ اند بہر تبدل ملک نیز از مالکی بمالکی بعض معاملات را تجویز فرمودہ اند بناء آں ہمہ بر آں است کہ عدل و اتفاق ملحوظ ماند چوں در قمار و ربوٰ کامیابی سود خواراں و قمار بازاں بی عوض باشد لاجرم مال دیگراں بے وجہ ظلماً خوردہ باشند و میدانی کہ قبح ظلم و نزاع بدیہی است۔

جوئے اور سود میں گفتگو

جیسا کہ پانی کو سیراب کرنے کیلئے اور آگ کو جلانے کیلئے پیدا کیا ہے ایسے ہی ملک کی تبدیلی کے لئے بھی ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف بعض معاملات کو جائز قرار دیا ہے اِن سب تبدیلیوں کی بنیاد اس پر ہے کہ انصاف اور اتفاق ملحوظ رہے چونکہ جوئے اور سود میں سود خواروں اور جواریوں کی کامیابی عوض کے بغیر ہوتی ہے اس لئے یقیناً وہ لوگ دوسروں کا مال بلا وجہ ظلماً کھاتے ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ ظلم اور جھگڑے کی برائی بلا دلیل واضح ہے۔

وجہ قبح ظلم و نزاع

و وجہش ہمیں است کہ ظلم در قبح خود محتاج واسطہ دیگر نیست۔ از دیگر مضامین کسب قبح نکردہ تا خفائی در و باشد و ہمیں است قبح ذاتی نظر بریں عقد ربا و قمار و در ربا و حاصل قمار با ہر کہ باشد و از ہر کہ باشد مفید ملک نبود۔

ظلم اور نزاع کی برائی کی وجہ

اور اسکی وجہ یہی ہے کہ ظلم اپنی برائی میں دوسرے واسطے کا محتاج نہیں ہے۔ ظلم نے دوسرے مضامین (امور) سے برائی حاصل نہیں کی ہے کہ اس میں کوئی ڈھکی چھپی بات ہو اور یہی ذاتی برائی کا مطلب ہے (کہ اسکے اندر خود برائی ہو) اس اصل کے مطابق سود اور جوئے کا معاملہ سود میں اور قمار کی آمدنی میں جس شخص کے ساتھ ہو اور جس شخص سے ہو ملک کے لئے مفید نہیں۔

دو خلجان باعث تردد

این جا سدہ عجبی

تردد کے باعث دو خلجان

اس مقام پر پہنچ

نیست کہ دو غلجان باعث تردد در تسلیم این قول شوند۔

اوّل اینکہ دعوی بی دلیل مسموع نتوان شد۔ خوبی عدل و انصاف بدیہی است۔ اما این از کجا ضروری التسلیم شد کہ بناء معاملات بر عدل و اتفاق باشد۔ اگر گویند عدل و اتفاق بجای خود ضروری است اما ہمچو صوم و صلوٰۃ بناء معاملات نیز بران نیست۔ جوابش چیست۔

دوم این کہ فقیہان پیشین عقد ربا را ہمچو عقود فاسدہ بعد قبض مفید ملک پنداشتہ اند۔ اگرچہ آن ملک خبیث داشتہ باشند۔ اندرین صورت معنی کہ عقد ربا و قمار مفید نیست و آنہم چنان عام کہ نہ تخصیص مومن است نہ تخصیص کافر۔ چگونہ بدل نشیند۔ لہٰذا ضرور افتاد کہ درین بارہ نیز قلم سودہ شود۔

مقدمات چند در باب کہ عقد ربوٰ و قمار مفید ملک نیست	اول بطور تمہید مقدمہ چند گذارش

مے کنم بغور باید شنید۔

۱۔ مرکب را از اجزاء خود ناگزیر است و

کر تعجب نہیں ہے کہ وہ غلجان اس قول کے تسلیم کرنے میں تردد کا باعث ہو جائیں۔

اوّل یہ کہ کوئی دعوی دلیل کے بغیر نہیں سُنا جا سکتا اور یہ کہ عدل و انصاف کی اچھائی واضح ہے لیکن یہ کہاں سے تسلیم کرنا ضروری ہو گیا کہ معاملات کی بنیاد عدل اور اتفاق پر ہوتی ہے۔ اگر لوگ کہیں کہ عدل و اتفاق اپنی جگہ ضروری ہے لیکن روزہ اور نماز کیطرح معاملات کی بنیاد بھی ان پر نہیں ہے اسکا کیا جواب ہے۔

دوسرے یہ کہ پہلے فقہائے ربا کے معاملے کو معاملات کی طرح قبضے کے بعد ملکیّت کے لیے مفید خیال کیا ہے اگرچہ اس ملکیّت کو ناپاک ملکیت قرار دیا ہو اس صورت میں اس معنی کی وضاحت کہ ربا اور جوئے کا عقد ملکیت کے لئے مفید نہیں ہے اور وہ بھی ایسا عام کہ نہ اس میں مومن کی تخصیص ہے نہ کافر کی کیسطرح دل میں بیٹھ جائے۔ لہٰذا ضروری ہُوا کہ اس بارے میں بھی قلم فرسائی کیجائے۔

چند مقدمات کہ ربا اور جوئے کا معاملہ ملکیت کیلئے مفید نہیں	اول تمہید کے طور پر چند مقدمات گذارش کرتا

ہوں بغور سنیئے۔

۱۔ مرکب[1] کے لئے اپنے اجزاء کا ہونا ضروری

[1] علم نحو میں مرکب دو لفظوں یا زیادہ کا مجموعہ ہوتا ہے۔ مثلاً مرکب توصیفی، موصوف اور صفت سے مل کر بنتا ہے جیسے زن خوبرو یا مرکب اضافی مضاف اور مضاف الیہ کا مجموعہ ہوتا ہے جیسے تاج شاہ۔ لہٰذا مرکب کیلئے اجزاء کا ہونا لازمی ہے۔ اجزاء کے بغیر مرکب کہلانا ناممکن ہے۔ مترجم

اضافت را از اطراف خود و عرض را از موصوف بالذات و موصوف بالعرض علاوہ بریں گاہی عروض را بضرورت ایصال وصف از موصوف بالذات تا موصوف بالعرض ضرورت محرکات و آلات می افتد و ہمچنیں گاہی بغرض قبول اثر ضرورت رفع موانع از وصول اثر و قبول آں مے افتد۔ جملہ توقفات ازیں اقسام انشاء اللہ خارج نخواہند بود۔ و آنکہ علت غائی را خارج ازیں دانستہ باشی از مغلطہ نظر باشد ورنہ اگر بغور بینی علت غائی اگر علت است باعتبار وجود ذہنی است نہ باعتبار وجود خارجی کہ آں خود موقوف بر وجود معلول معدوم است نہ برعکس تا معنی علیت متحقق شود و خود مے دانی کہ علم از اقسام محرکات است نہ غیر نظر بریں اعتراف بایں امر ضروری است کہ عقد را ضرورت عاقدین است و انعقاد را ضرورت متعقدین

ہے۔ اور اضافت[1] کے لئے اپنے اطراف یعنی مضاف اور مضاف الیہ کا ہونا اور عرض[2] کے لئے موصوف بالذات[3] اور موصوف بالعرض کا ہونا ضروری ہے مزید برآں کبھی عروض کو موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک وصف کے پہنچانے کی ضرورت کی وجہ سے محرکات اور آلات کی ضرورت پڑتی ہے اور اسی طرح کبھی اثر کے قبول کرنے کیلئے اثر کے وصول اور اس کے قبول کرنے سے موانع کو ہٹانے کی ضرورت ہوتی ہے تو اس قسم کے تمام توقفات[4] (ضروریات) انشاء اللہ اس مقدمے سے باہر نہیں جائینگے اور یہ بات کہ علت[5] غائی کو اس سے خارج آپ نے سمجھ لیا ہوگا تو یہ نظر کا مغالطہ ہے ورنہ اگر غور سے دیکھو گے تو علت غائی وجود ذہنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ وجود خارجی کے اعتبار سے کہ وہ خود مذکورہ معلول کے وجود پر موقوف ہے نہ برعکس

---

[1] اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ کا لازم ہونا ضروری ہے کیونکہ اضافت تو مضاف الیہ کے ساتھ تعلق کی نشانی ہے۔ مترجم

[2] جو چیز اپنے وجود میں کسی چیز کی محتاج ہو وہ عرضی کہلاتی ہے جیسے دیوار پر سفیدی عرضی ہے جو موصوف بالذات یعنی دیوار پر عارض ہوئی ہے۔ اگر دیوار جو اپنی ذات سے قائم ہے جس کو موصوف بالذات کہنا چاہئے نہ ہو تو سفیدی کا وجود نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا سفیدی کا دیوار پر ظہور عرض ہے۔ مترجم۔

[3] موصوف بالذات جو ذاتی طور پر وصف رکھتا ہو اور اپنے وصف میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسے سورج کا نور ذاتی ہے کسی اور سے حاصل نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن چاند کا نور عرضی ہے جو سورج سے لیا گیا ہے لہٰذا سورج موصوف بالذات اور چاند موصوف بالعرض ہیں۔ مترجم۔

[4] توقفات جس کا ترجمہ ہم نے ضروریات کیا ہے ان امور کو کہتے ہیں جن کا اپنا ایک دوسرے پر موقوف ہو۔ مترجم۔

[5] کسی چیز کی علت غائی وہ ہوتی ہے جس کے لئے وہ چیز بنائی جاتی ہے۔ مثلاً کرسی کی علت غائی اس پر بیٹھنا ہے جس کے لئے وہ بنائی گئی ہے۔ بڑھئی علت فاعلی اور لکڑی علت مادی اور کرسی کی شکل کو علت صوری کہا جاتا ہے۔ مترجم

چه ایں ہر دو مضمون اضافی اند و آں دو اطراف آنہا پس اگر یکے ہم ازیں اطراف مفقود شود عقد و انعقاد متحقق نگردد۔ مگر مفقود بودن اطراف گاہی در معرض تسلیم نباشد کہ نظر غلط کار گاہی بغلط افگند و معدوم موجود بنماید۔

تاکہ علیت کے معنی متحقق ہو جائیں اور تمہیں خود معلوم ہے کہ علم محرکات کی اقسام میں سے ہے نہ غیر کی اس بناپر اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کسی معاملے کے عقد کیلئے عاقدین (دو معاملہ کرنے والوں) کی ضرورت ہے اور کسی معاملے کے انعقاد کے لئے منعقدین (دو منعقد ہونے والے معاملوں) کی۔ کیونکہ یہ دونوں باتیں مضمون (عقد اور انعقاد) اور اِن کی دونوں طرفیں یعنی عاقدین اور مُنعقِدَین اضافی مضمون ہیں۔ اگر اِن دونوں اطراف میں سے ایک بھی پائی جائے گی تو عقد اور انعقاد بھی وجود میں نہیں آئے گا۔ لیکن اطراف کا مفقود ہونا کبھی قابلِ تسلیم نہیں ہوتا کہ غلط کام کرنے والی نظر کبھی غلط چیز پر پڑ جاتی ہے اور معدوم کو موجود دکھاتی ہے۔

مثال نظر غلط کار کہ معدوم را موجود می نماید

در بیوع باطلہ ہمیں می باشد مثلاً بیع میتہ و دم را بیع باطل گویند و بظاہر مبیع و ثمن ہر دو موجود۔ مگر چوں نظر را تیز کنیم حق از باطل و موجود از معدوم نمایاں شود۔ اینجا میتہ و دم را یکی از منعقدین می بینیم۔ مگر نہ ایں چنیں است چہ بیع عقد مطلق نیست عقد شرعی است کہ مخصوص باموال باشد و ازیں جا است کہ بتعریفش

مبادلة المال بالمال گفتہ اند

و مے دانی کہ میتہ و دم مال نیست۔ مال آں است کہ منفعتی در بر داشتہ باشد و ایں جا خود ہویدا است کہ مضر تہا بروئے کار است نہ منفعتہا۔

غلط کار نظر کی مثال جو معدوم کو موجود دکھائے

باطل بیوع میں یہی ہوتا ہے۔ مثلاً مردہ جانور اور خون کی بیع کو باطل بیع کہتے ہیں حالانکہ بظاہر بیچی گئی چیز اور قیمت (دونوں اطراف) موجود ہیں لیکن اگر ہم نظر کو تیز کریں تو حق باطل سے اور موجود معدوم سے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہاں ہم مردہ اور خون کو منعقدین میں سے ایک دیکھتے مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ بیع مطلق عقد نہیں ہے شرعی عقد ہے کہ اموال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہیں سے یہ بات نکلی کہ بیع کی تعریف مال کا مال کے ساتھ تبادلہ فقہا نے کی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ مردہ اور خون مال نہیں ہیں۔ مال تو وہ ہے جس کے اندر کوئی نفع موجود ہو اور مردہ اور خون کی بیع میں خود ظاہر ہے کہ مضرتیں ہی مضرتیں سامنے ہیں منافع نام کو بھی نہیں۔

چوں ازیں تحقیق کہ نافع کیست ومضر چیست فارغ شدہ ایم رو ازیں سو گردانیدہ می گویم کہ چوں دریں اضافت خصوصیت مال ملحوظ باشد ومیتہ ودم مثلاً از اقسام اموال نہ برآمد اگر گویم کہ مال نیست وایں گفتن ہماں است کہ طرف نسبت واضافت اعنی مبیع نیست چہ بے جا است ہمچنیں در مبیعات معدومہ ومجہولہ خیال باید فرمود۔

جب اس تحقیق سے کہ نافع کون ہے اور مضر کیا ہے ہم فارغ ہو گئے ہیں تو اس طرف سے بے فکر ہو کر میں کہتا ہوں کہ چونکہ اس اضافت میں مال کی خصوصیت ملحوظ ہوتی ہے۔ در مردار اور خون مثلاً اموال کی قسم میں سے نہ نکلے۔ اگر ہم کہیں کہ مال نہیں ہے اور یہ کہنا اسی طرح ہے کہ نسبت اور اضافت کی ایک سائڈ یعنی مبیع نہیں ہے تو کیا بے جا ہے۔ اسیطرح وہ بیع کی گئی چیزیں جنکا وجود ہی نہیں یا مجہول ہیں ان کو خیال کرنا چاہیئے۔

چیزیکہ بدست خود نباشد بیع آں ممنوع است

بناء منع بیع

بو ہمیں است وبیع حبل الحبلہ باینمعنی کہ در بیع حبل الحبلہ بیع بود اگر ممنوع است ہم ازیں است وہمی از بیع ثمار قبل برآمدن نیز اگر باطل است بہمیں وجہ باطل است۔

وہ چیز جو اپنے قبضہ میں نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے

جو چیز تمہارے پاس نہیں اس کی بیع منع ہے کی بنیاد بھی اسی پر ہے اور حاملہ جانور کے حمل کی بیع اسی معنی ہیں کہ حاملہ کے حمل کی بیع میں وہ حمل مبیع ہوتا ہے اگر ممنوع ہے تو اسی وجہ سے ہے اور درختوں پر پھلوں کے آنے سے پہلے ان کا بیچنا بھی اگر باطل ہے تو اسی وجہ سے باطل ہے کہ یہ سب چیزیں مجہول ہیں۔

بیع مجہولات

چوں ایں امثلہ بیع معدومات را روشن کردند از حال مجہولات نیز چیزی باید گفت۔ اگر بیع حیوان مجہول مثلاً کنند ہر چند حیوانات کثیرہ بعالم باشند مگر ایں ہماں وجود است کہ در حبل الحبلہ وبیع ما لیس عندک بلکہ نوع ثمار ہم اکثر در عالم موجود باشند۔ مگر چوں در معرض تعلق ایں اضافت نیست در حق اضافت معدوم است یعنی از آنجا کہ انعقاد

نامعلوم چیزوں کی بیع

جب ان جیسی معدوم چیزوں کی بیع کو مثالوں نے واضح کر دیا تو نامعلوم چیزوں کے حال کے متعلق بھی کہنا چاہیئے اگر مجہول حیوان کی بیع مثلاً کریں تو اگرچہ بہت سے حیوانات عالم میں ہیں مگر یہ وہی وجود ہے جو حاملہ کے حمل اور جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے اسکی بیع میں بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ حبل الحبلہ اور ما لیس عندک کی نوع بلکہ

راضرورت عقد است که از آثار اوست وعقد را
ضرورت علم که از محرکات اوست بی تعیین علمی که وقت
حصول صورت معلوم ضروری است تعلق این اضافت
مقصود نیست۔

دوم آنکہ تسعیر کار خدا تعالیٰ است نہ غیر
در حدیث شریف است۔

إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ

چنانچہ حدیث مذکور در اوراق آئندہ می آید
وجہ اگر پرسی این است که۔

وجہ گرانی که از جانب خدا است که مسعر ہماں است نہ غیر	ظلم وانصاف در معاملات باشد اگر حق

بحق مقابل شد بحکم آنکہ

اذا تعارضا تساقطا

حقوق باہمی ساقط شدند و مصداق عدل وانصاف
بہم رسید باعتبار تساوی یکی بدیگری وحق بحقی عدل است
که عدل تسویہ است ومعادل مساوات و باعتبار آنکہ
مجموعہ حقوق طرفین بوجہ مساوات منقسم بتساویین شد
انصاف است که تنصیف حقوق کردہ اند مگر این تساوی
و تناصف را وحدة پیمانہ ومیزان ضرور است کہ ہر
جا پیمانہ دیگر است ومیزانی دگر جنس ونوع ہر
پیمانہ ایست کہ باتحاد آں تساوی نوعیت ضروری

پھلوں کی نوع بھی اکثر دنیا میں موجود ہیں مگر چونکہ اس
اضاف کے تعلق کی جگہ میں نہیں ہیں تو اضافت کے
حق میں معدوم ہیں یعنی چونکہ انعقاد کو عقد کی ضرورت
ہے کہ اس کے آثار میں سے ہے اور عقد کو علم کی
ضرورت ہے جو کہ اسکے محرکات میں سے ہے علمی تعیین
کے بغیر کہ صورت معلوم کے حصول کیوقت ضروری ہے
اس اضافت کا تعلق منصور نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ بھاؤ مقرر کرنا خدا تعالیٰ کا کام ہے
نہ اور کسی کا حدیث شریف میں ہے۔

بیشک اللہ تعالیٰ ہی وہ بھاؤ مقرر کرنیوالا ہے
چنانچہ مذکورہ حدیث آئندہ اوراق میں آتی ہے اگر وجہ
ہو تو یہ ہے کہ

گرانی کی وجہ جو کہ خدا کی جانب سے ہے کہ بھاؤ مقرر کرنیوالا وہی ہے	ظلم اور انصاف معاملات میں ہوا کرتا ہے

اگر کوئی حق کسی دوسرے حق کے مقابل ہو گیا تو اس حکم کیمطابق
جبکہ دو چیزیں متعارض ہو گئیں تو دونوں ساقط ہو جائینگی۔
باہمی حقوق ساقط ہو گئے اور عدل وانصاف کا مصداق
بہم پہنچ گیا۔ مساوات کے اعتبار سے ایک دوسرے
کیساتھ اور حق دوسرے حق کیساتھ عدل ہے کیونکہ
عدل برابری کا نام ہے اور معادلہ مساوات کا نام
ہے اور اس اعتبار سے کہ طرفین کے حقوق کا مجموعہ
مساوات کی وجہ سے دو برابر حصوں میں تقسیم ہو گیا تو
اس کا نام انصاف ہے کہ حقوق کو نصف نصف کر دیا
ہے مگر اس مساوات اور نصفا نصفی کو ترازو اور

است۔ مگر چوں متحد الانواع را پیمانہ دگر بکار است تا تساوی و عدم تساوی مرتبۂ تشخص ہم متحقق شود لہٰذا در گندم و جو وغیرہ کیلیات و فضہ و ذہب وغیرہ وزنیات ضرورت ایں پیمانہا و ایں میزانہا افتاد تا از بالا گرفتہ تا زیر مساوات متحقق شود و معنی عدل و انصاف نمایاں گردد۔ مگر قطع نزاع باینچنیں پیمانہا جائے است کہ عوضین متحد الانواع باشند۔ اما در مختلف الانواع از اتحاد پیمانہا و میزانہا کہ بغرض دریافتن مرتبۂ مساوات مطلوب باشند قطع نزاع و عدل و دفع ظلم متصور نیست چہ تساوی نوعی منوعی از ایں پیمانہا معلوم نشود۔ آں پیمانہ و میزان کہ بہر تسویہ ایں چنیں اشیاء بکار است رغبت است کہ تقوم اشیاء ہم مبنی بر آں است۔ مگر از آنجا کہ نسبت یک چیز تفاوت رغبات متصور ست در بیع و شراء اول اعتبار رغبت عاقدین باید فرمود۔ اگر کسی یک من گندم بیک روپیہ گیرد و زیادہ از اں ندہد و دیگر یک من گندم بیک روپیہ دہد و کم از اں نہ دہد بایں تراضی متحقق شود کہ پیمانہ رغبت ایں بہ پیمانہ رغبت آں برابر است۔

وازیں جا دانستہ باشی کہ اموال مختلف الانواع باعتبار مالیت و رغبت ہمہ یکنوع اند چہ ضرورت وحدت پیمانہ در بارہ دریافتن تساوی و عدم تساوی یا وحدت میزان بہر ایں غرض پس از اتحاد بالائی باشد۔ مگر چوں مالیت ہر نوع باعتبار نفعی جدا است یا گوئیم باعتبار رغبتی جدا است و ایں را ضرور است کہ ہر جا مابہ النفع جدا باشد اگر گوئیم کہ مقصود بالبیع

پیمانے کا ایک ہونا ضروری ہے۔ ہاں جہاں کہیں پیمانہ دُوسرا ہے اور میزان بھی دوسری تو جنس اور نوع بھی ایسا پیمانہ ہیں کہ ان کے اتحاد سے نوعیّت کی برابری ضروری ہے۔ مگر چونکہ ایک ہی جیسی قسم کی چیز دلینے کے لئے دوسرا پیمانہ درکار ہے تاکہ مرتبۂ تشخص کی تساوی اور عدم تساوی بھی متحقق ہو لہٰذا گیہوں اور جو وغیرہ پیمانے کی چیزیں اور چاندی اور سونا وغیرہ وزنی چیزوں کیلئے ان پیمانوں اور ان ترازوؤں کی ضرورت پڑی تاکہ اوپر سے لیکر نیچے تک برابری پائی جائے اور عدلُ انصاف کی حقیقت ظاہر ہو مگر ان جیسے پیمانوں سے جھگڑے کا خاتمہ وہاں ہوتا ہے کہ جس میں عوضین ایک ہی قسم کی چیزیں ہوں لیکن مختلف اقسام میں پیمانوں اور ترازوؤں کے اتحاد سے جو برابری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لئے مطلوب ہوتا ہے۔ نزاع کا دور کرنا اور عدل قائم کرنا اور ظلم کو ہٹا دینا خیال میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ ایک قسم کی چیز کی دوسری قسم کے ساتھ برابری ان پیمانوں سے معلوم نہیں ہوتی ہے۔ وہ پیمانہ اور ترازو کہ ان جیسی چیزوں کے برابر کرنے کے لئے درکار ہیں وہ خواہش ہے کہ چیزوں کا قیمت دار ہونا اسی پہ مبنی ہے مگر چونکہ ایک چیز کی بنسبت خواہشات میں فرق ہو سکتا ہے اس لئے خرید و فروخت میں سب سے پہلے بائع اور مشتری کی رغبت کا اعتبار کرنا چاہیئے۔ اگر کوئی ایک من گندم ایک روپیہ میں لے اور اس سے زیادہ نہ دے اور دوسرا شخص ایک من گیہوں ایک روپیہ میں دے اور اس

آں مرتبہ است کہ منشا نفع ومحل رغبت می بود بجا باشد۔ لیکن بعد مشاہدہ اصناف اموال ، ما اموال را باعتبار منافع بدو قسم یافتیم۔

سے کم ہی نہ دے اس رضامندی سے یہ حقیقت کھلتی ہے کہ اس کی رغبت کا پیمانہ اس شخص کی رغبت کے پیمانے کے برابر ہے۔

اور یہیں سے جان لیا ہوگا کہ مختلف قسم کے مال مالیت اور رغبت کے اعتبار سے تمام ایک نوع کے ہیں کیونکہ برابری اور نابرابری کے معلوم کرنے کیلئے ایک ہی ترازو کی یا ایک ہی پیمانے کی ضرورت اس مقصد کے لئے اتحاد بالائی کے بعد ضروری ہے۔ مگر چونکہ ہر نوع کی مالیت نفع کے اعتبار سے جدا ہے یا یوں کہوں کہ رغبت کے اعتبار سے جدا ہے اور اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر جگہ مابہ النفع جدا ہو۔ اگر میں کہوں کہ بیع سے مقصود وہ مرتبہ ہے جو کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل ہو تو بجا ہے۔ لیکن اموال کی قسموں کے مشاہدے کے بعد ہم نے اموال کو منافع کے اعتبار سے دو قسم کا پایا۔

اموال باعتبار منافع بدو قسم است

یکی آنکہ منشا نفع و محل رغبت در آں مرتبہ نوع بود نہ تشخص چنانکہ کیلیات و وزنیات ہمہ ازیں قبیل اند۔ چہ گندم و جو وغیرہ اگر نافع اند و مرغوب باعتبار غذائیت مثلاً نافع و مرغوب اند و مے دانی کہ از اختلاف تشخص دریں قدر اختلافی پدید نیاید۔

منافع کے اعتبار سے اموال کی دو قسمیں

ایک تو یہ کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل اس مرتبے میں نوع ہو نہ کہ تشخص۔ جیسا کہ ناپ کی چیزیں اور وزن کی چیزیں تمام اسی قبیل سے ہیں۔ کیونکہ گیہوں اور جو وغیرہ اگر نافع اور مرغوب ہیں تو غذا ہونے کی حیثیت سے نافع اور مرغوب ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ تشخص کے اختلاف کی وجہ سے اتنی سی بات میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔

واز ہمیں جا است کہ اثمان در معاملات متعین نشوند۔ دوم آنکہ منشا نفع و محل رغبت ہم مرتبہ نوع باشد و ہم مرتبہ تشخص۔ و ایں جائی است کہ اشخاص مختلفہ باعتبار منافع و رغبات مختلف باشند مثل اسپ و گاؤ و دیگر حیوانات۔ چہ ہر اسپی را رفتاری جدا است مثلاً و ہر گاوی را شیر مختلف در یکی رغبت زیادہ است و در یکی کم۔ و باز آں شیر در گاوی زیادہ

اور یہیں سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ معاملات میں قیمتیں متعین نہیں ہوتی ہیں دوسرے یہ کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل بھی نوع کے ہم مرتبہ ہو اور تشخص کے ہم مرتبہ ۔ اور یہ اس جگہ ہے کہ مختلف اشخاص منافع اور رغبات کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ مثلاً گھوڑا اور گائے اور دوسرے حیوانات۔ کیونکہ ہر گھوڑے کی رفتار جدا ہوتی ہے اور ہر گائے کا دودھ مختلف ہوتا ہے ایک

ودرگاوی کم. نظر بریں اگر گوئیم کہ جائے مرتبہ نوع مبیع ومقصود بالذات باشد وجائے مرتبہ تخص بیجا نبود۔

دودھ میں گھی زیادہ نکلتا ہے اور ایک میں کم۔ اور پھر وہ دودھ ایک گائے میں زیادہ اور دوسری میں کم ہوتا ہے۔ اس کے پیش نظر اگر ہم یہ کہیں کہ کسی جگہ نوع کا مرتبہ مبیع اور مقصود بالذات ہوتا ہے اور کسی جگہ تخص کا مرتبہ تو بے جا نہیں ہوگا۔

نرخ نام ہمیں تساوی است

اکنوں بشنو کہ نرخ نام ہمیں تساوے است کہ در بیع ملحوظ ومقصود باشد۔ مگر بناء تساوی یا بر اتحاد نوع است ووحدت پیمانہ چنانکہ در کیلیات ووزنیات می بینی یا بر تساوی رغبت است چناں کہ در غیر آنہا مشاہدہ مے کنی لیکن در حقیقت بناء کار بر تساوی رغبت است۔ در مختلف الانواع حال ظاہر است۔

اما در عوضین متحد النوع اگرچہ بظاہر خفا است لیکن چوں بنگرند کہ در صورت اتحاد کیلی ووزنی تساوی رغبت ضروری است چہ منشاء رغبت ومحل اکنوں مساوی شد ومبیع بودنش مبنی بر آن است اینجا نیز واضح مے شود کہ نظر بر تساوی رغبت است۔ بہر حال رغبت باشد یا نوعیت تساوی ایں باشد یا تساوی آں ہمہ بدست او تعالیٰ است بدست ما نیست کہ یکی را برابر دیگر گردانیم۔ اندریں صورت در معاملہ کہ مساوات میسر نیاید بلکہ بیکطرف زیادتی ویکطرف نقصان باشد بقدر زیادتی خالی از عوض باشد واز بیع بیکطرف چہ بیع را دانستی کہ محتاج منعقدین است۔ انعقاد بیکطرف متحقق نشود۔ انعقاد بیع نسبتی است کہ ہر دو طرف بہر تحقق ضروری است واز ہیں جہت اعتراف بآنکہ

نرخ اسی تساوی کا نام ہے

اب سنئے کہ نرخ اسی برابری کا نام ہے جو کہ بیع میں ملحوظ اور مقصود ہوتی ہے۔ مگر تساوی کی بنیاد یا تو اتحاد نوع اور وحدت پیمانہ پر ہے جیسا کہ ناپ اور وزن کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں یا رغبت کی تساوی پر ہے جیسا کہ ان کے علاوہ میں آپ دیکھتے ہیں لیکن حقیقت میں کام کی بنیاد رغبت کی تساوی پر ہے مختلف انواع میں حال ظاہر ہے۔

لیکن متحد النوع عوضین میں اگرچہ بظاہر خفا ہے لیکن اگر غور سے دیکھیں کہ کیل اور وزن کے اتحاد کی صورت میں تساوی رغبت ضروری ہے کیونکہ رغبت کا منشا اور محل اب برابر ہو گیا۔ اور اس کا مبیع ہونا اس بات پر مبنی ہے۔ یہاں بھی واضح ہوتا ہے کہ نظر رغبت تساوی پر ہے۔ بہر حال رغبت ہو یا اس تساوی کی نوعیت ہو یا اس کی تساوی ہو یا سب اللہ تعالیٰ کے قبضے میں ہے ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ ہم ایک کو دوسرے کے برابر کردیں۔ اس صورت میں اس معاملے میں جس میں کہ مساوات میسر نہ ہو بلکہ ایک طرف سے کمی ہو تو زیادتی کے بقدر عوض سے خالی نہ ہوگا اور نہ بیع سے ایکطرف ہوگا کیونکہ بیع کے متعلق آپ نے جان لیا ہے کہ وہ ثمن اور مبیع کی محتاج

عقد ربا مفید ملک نیست و قدر ربا ہنوز بملک دہندہ آں است بملک گیرندہ نیامدہ واجب و لازم۔ لیکن از آنجا کہ ربا وقت کمی و بیشی کیل و وزن در کیلیات و وزنیات متحد النوع متحقق شود و دریں صورت چنانکہ قدر زائد موجود است ہمچناں قدر مساوی انعقاد صورت بستہ چہ سامان آں موجود۔ و مے دانی کہ معلول از لوازم علت تامہ باشد۔ پس چوں عاقدین و عقد و منعقدین موجود اند انعقاد نیز متحقق شدنی است۔ باقی ماند مجہولیت یک طرف انعقاد اعنی اینکہ قدر مساوی از قدر زائد معلوم نیست۔ اگر قادح است در تسلیم آں قادح است نہ در انعقاد۔ چہ بعلم مقدار یک طرف مقدار طرف ثانی نیز معلوم شد و بہر انعقاد و ایں جا ہمیں قدر ضرور است۔ چہ مقصود بالبیع مرتبہ نوعیت است بشرطیکہ مقدر بکیل معلوم یا وزن معلوم باشد۔ ایں تشخص یا آں تشخص را دریں بارہ مداخلت نیست۔ و ہر چہ مقصود بالبیع باشد وجود خارجی و وجود ذہنی آں ضرور است نہ غیر آں۔ پس اگر تشخص معین کہ ایں جا کلی را ازآں ناگزیر است موجود نباشد چہ حرج۔ آری وقت تسلیم ضرورت آں می افتد تا غیر مبیع با مبیع مخلوط شدہ تردد و معنی ظلم متحقق نشود۔ و معادلہ کہ بناء معاملہ براں بود بصورت ظلم و پیرایہ جور ظہور نہ فرماید۔ ازیں جہت قبل تسلیم ایں چنیں معاملہا واجب الفسخ باشند تا بگنجائش مطالبہ چہ رسد و بعد تسلیم بر قدر مساوی ملک عارض شود۔ و زائد ازآں عاری و خالی از ملک ماند لیکن ازاں

ہے۔ صرف ایک طرف انعقاد متحقق نہ ہوگا۔ بیع کا منعقد ہونا ایک نسبت ہے کہ اس کے وجود کیلئے ثمن اور مبیع کا ہونا ضروری ہے اور اسی وجہ سے اس بات کا اعتراف کہ سود کا منعقد ہونا ملک کیلئے مفید نہیں ہے اور سود کی مقدار ابھی اسکے دینے والے کی ملک میں ہے اور لینے والے کی ملکیت میں نہیں آئی واجب اور لازم ہے۔ لیکن چونکہ ایک ہی قسم کی تولی جاتے والی اور ناپ کی چیزوں میں وزن اور ناپ کی کمی اور زیادتی کیوقت سود کا ہونا پایا جاتا ہے اور اس صورت میں جیسا کہ زائد مقدار موجود ہے اسی طرح برابری کی مقدار بھی موجود ہے اتنی بات کا اقرار ضروری ہے کہ مساوی مقدار میں انعقاد کی صورت ہو گئی ہے کہ اس کا سامان موجود ہے اور آپکو معلوم ہے کہ معلول علت تامہ کے لوازم میں سے ہوتا ہے پس جب بائع اور مشتری اور عقد اور منعقدین موجود ہیں تو انعقاد بھی متحقق ہونے کے قابل ہے۔ باقی رہی بیع کے منعقد ہونے میں بائع یا مشتری میں کسی ایک طرف کا معلوم نہ ہونا یعنی یہ کہ مساوی مقدار زائد مقدار سے معلوم نہیں ہے تو یہ اگر قادح ہے تو اس کے تسلیم میں قادح ہے نہ کہ منعقد ہونے میں۔ کیونکہ ایک طرف کی مقدار کے علم کیساتھ دوسری طرف کی مقدار بھی معلوم ہو گئی اور یہاں پر منعقد ہونے کے لئے اتنی ہی مقدار ضروری ہے۔ کیونکہ بیع سے مقصود مرتبہ نوعیت ہے بشرطیکہ معلوم شدہ پیمانے یا معلوم وزن کیساتھ ناپا یا وزن کیا گیا ہو۔ اس تشخص یا اس تشخص کو اس بارے

جا کہ شرکت مشاع است چنانکہ ہمہ اجزاء معروض ملک اند ہم خالی از ملک باشند۔ یا گوییم ہمہ اجزاء مملوک بائع و مشتری باشند بالجملہ ملک است اما مخلوط بملک غیر۔ و ایں نیز از اقسام ملک خبیث است بلکہ اخث اقسام آں۔ وجہش ہماں ظلم است قبحش بدیہی است۔ چہ قبح او مکتسب از مضمونے دیگر نیست اگر واسطہ بمیان بودی مضائقہ نبود۔ و مے دانی کہ وصف ذاتی ہماں است کہ بے واسطہ باشد۔

ہیں کوئی مداخلت نہیں ہے اور بیع سے جو مقصد ہوتا ہے اس کا خارجی وجود اور ذہنی وجود ضروری ہے نہ اس کے سوا۔ پس اگر معین تشخص کہ جہاں پر کل کیلئے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے موجود نہ ہو تو کیا حرج ہے یہاں تسلیم کے وقت اس بات کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ بیچی ہوئی چیز نہ بیچی ہوئی کے ساتھ نہ مل جائے اور ظلم کے معنی متحقق نہ ہوں اور یہ ایسی چیز ہے جس پر معاملے کی بنیاد ہوتی ہے ظلم کی صورت اور ستم کے لیا یس اب ظاہر نہ ہو۔ اس سبب سے سپردگی سے پہلے ان جیسے معاملے فسخ کر دینے واجب ہیں کیا یہ کم مطالبے کی گنجائش ہو اور سپردگی کے بعد مساوی مقدار پر ملک عارض ہو جائے اور مقدار مساوی سے زیادہ پر ملک سے خالی اور عاری رہے لیکن چونکہ شرکت عام ہے جیسا کہ تمام اجزاء کیلئے ملک میں ہونا ثابت ہوتا ہے تو دوسری طرف ملک سے خالی بھی ہونگے یا مجھے کہنا چاہیئے کہ تمام اجزاء بائع اور مشتری دونوں کی مملوک ہیں۔ الحاصل ایک ملک ہے جو غیر کی ملکیت کے ساتھ مخلوط ہے اور یہ بھی خبیث ملکیت کی اقسام میں سے ہے بلکہ اس کی زیادہ سخت اقسام میں سے ہے اور اس کی وجہ وہی ظلم ہے جس کی برائی صاف ہے کیونکہ اس کا قبح کسی اور مضمون سے پیدا نہیں ہوا ہے اگر درمیان میں واسطہ ہوتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا اور آپ کو معلوم ہے کہ ذاتی وصف وہی ہوتا ہے جو بلا واسطہ ہو۔

صحت قول قاسمی کہ مشیر باجتہاد است

ازیں تقریر چنانکہ بصحت اقوال پیشینیان پی بردہ باشی بصحت قول احقر نیز معترف گشتہ باشی و دانستہ باشی کہ در عقود فاسدہ کہ بعد تسلیم ملک خبیث بدست می افتد ہمیں است کہ بعد تعیین منعقدین نفعی زائد بیک طرف مے ماند۔

صحت قول قاسمی جو کہ ان کے اجتہاد کیطرف مشیر ہے

اس تقریر سے جیسا کہ اگلے علما کے اقوال کی صحت کے متعلق آپکو پتہ چل گیا ہوگا تو احقر کے قول کی صحت کے بھی آپ معترف ہوئے ہونگے اور آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ فاسد معاملات ہیں کہ ناپاک ملک کے تسلیم کرنے کے بعد قبضے میں آتی ہے یہی وجہ ہے کہ منعقدین کے تعیین کے بعد زیادہ نفع یک طرف رہ جاتا ہے۔

بالجملہ در اصل عقد ربا در حق قدر مساوی عقد فاسد است۔ و در حق قدر زائد بیع باطل۔ و آنکہ گفتہ ام کہ عقد ربا مفید ملک نیست مراد من از آں در قدر ربا است۔ چہ اصل کلام در ہماں است۔ و ہم ازیں قصہ دریافتہ باشی کہ ایں عدم انعقاد مخصوص مسلماناں نیست۔ ایں نقصان مبنی بر وجہی است کہ عام است۔ نظر بریں ربٰو و قمار باہر کہ باشد و از ہر کہ باشد در ربا و حاصل قمار ملک نبود۔ پس اگر مسلمی بوجہ استیمان بدار الحرب رسید یا بعقد ذمہ بدار الحرب قرار گرفت و با کافری یا مسلمے از مسلماناں دار الحرب معاملہ ربٰو و قمار بمیان آورد آں معاملہ مثل بیع و شراء از اوشاں مفید ملک انصاف نبود۔ بدیں سبب بالضرور در ملک کفار باشد کہ وائے دار اوشاں است و قبض کلی قبض کلی اوشاں۔ تا وقتیکہ مسلم مذکور بدار الحرب است موافق قواعد حنفیہ نیز مالک آں مال نشود کہ بذریعہ ربٰو یا قمار بدست آوردہ۔ آرے وقتیکہ از دار الحرب بیروں آورد و بدار الاسلام آمد بوجہ استیلاء و قبضۂ جدید مالک آں مال گردید۔ و آں قول کہ

لَا رِبٰو بَیْنَ الْمُسْلِمِ وَالْحَرْبِی

موجب شد۔ بلکہ آنکہ گفتہ اند کہ مسلم مستامن را از مسلم مقیم

الحاصل اصل عقد ربا میں قدر مساوی کے حق میں عقد فاسد ہے اور قدر زائد کے حق میں بیع باطل ہے۔ اور وہ بات جو میں نے کہی ہے کہ عقد ربا مفید ملک نہیں ہے تو میرا مطلب اِس سے سود کی مقدار کے بارے میں ہے کیونکہ اصل کلام اِسی میں ہے اور اِس قصے سے آپ نے معلوم کر لیا ہوگا کہ یہ انعقاد کا نہ ہونا مسلمانوں کیساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ یہ نقصان اس وجہ پر مبنی ہے جو کہ عام ہے اِس کے پیش نظر سود اور جوا جس کیساتھ بھی اور جس کی طرف سے بھی ہو، سود میں اور جوئے کی آمدنی میں ملکیت نہیں ہوتی۔ پس اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دار الحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دار الحرب کی ذمہ داری پر دار الحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کافر یا دار الحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو اِن سے بیع و شرا کی مانند ملک انصاف کیلئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک میں رہیگا کیونکہ یہ ملک اِن کا ملک ہے اور قبض کلی ان کا قبض کلی ہے تو جب تک کہ مذکورہ مسلمان دار الحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کیمطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا۔ ہاں جب دار الحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دار الاسلام میں آ گیا تو غلبہ اقتدار اور نئے قبضے کیوجہ سے اِس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ :۔

مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے

مدلل ہو گیا۔ بلکہ وہ جو کہا ہے کہ مستامن مسلمان کو دار الحرب

دار الحرب گرفتن ربا حلال است یا دو مسلمان مقیم دار الحرب را باہم از یک دیگر گرفتن ربا حلال است نیز بدین آمدہ باشد چہ قبض مسلم مقیم دار حرب زیر ہماں قبض کلی کفار است کہ حرمتی ندارد۔ مگر تا دمیکہ در دار حرب است معنی ربو متحقق است چہ تسلیط کفار او را بر مال خود در ہمچو معاملات بوجہ آں معاملہا است نہ بوجہ ہبہ یا دیگر وجہ مشروع کہ ایں وجوہ در دار الاسلام نیز موجب حدوث ملک است تخصیص ملک کفار چیست و تسلیط بدیں طور ہرگز موجب تملیک ملک انصاف نتواں شد اگرچہ کفار باہم داد و ستد کنند چنانچہ دانستہ تا معاملہ مسلم با کفار چہ رسد۔

کے مقیم مسلمان سے سود لینا حلال ہے یا دو دار الحرب کے رہنے والے مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینا حلال ہے تو یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کیونکہ دار الحرب کے مقیم مسلمان کا قبضہ کفار کے کلی قبضے کے ماتحت ہے کہ اس کی کوئی حرمت نہیں ہے۔ مگر جبتک کہ دار الحرب میں ہے سود کے معنی متحقق ہیں۔ کیونکہ کفار کا ان جیسے معاملات میں اپنے مال پر اس کو مسلط کر دینا ان معاملات کی وجہ سے ہے نہ کہ ہبہ یا کسی اور جائز وجہ سے کیونکہ یہ وجوہ دار الاسلام میں بھی ملکیت پیدا کرنیکا موجب ہیں۔ لہٰذا کفار کی ملک کی خصوصیت ہے اور اس طرح مسلط ہو جانا ہرگز عادلانہ ملک کی تملیک کا موجب نہیں ہو سکتا' اگرچہ کفار آپس میں لین دین کریں جیسا کہ آپ نے جان لیا ہے تا آنکہ مسلمان کی کفار کے ساتھ معاملے میں کیا تملیک ہو سکتی ہے۔

حوالہ خزانۃ الروایات درین مسئلہ

در خزانۃ الروایات است فی حاشیۃ السراجیہ فی کتاب البیوع من البزدوی۔

وَلَا يَلْزَمُ اسْتِحْلَالُهُمُ الرِّبٰو لِاَنَّ ذٰلِكَ لَيْسَ بِدِيَانَةٍ بَلْ هُوَ فِسْقٌ فِي دِيَانَتِهِمْ لِاَنَّ مِنْ اَصْلِ دِيَانَتِهِمْ تَحْرِيْمُ الرِّبٰو حَتّٰى اَنَّ الَّذِي اِذَا بَاعَ دِرْهَمًا بِدِرْهَمَيْنِ مِنْ ذِمِّيٍّ اٰخَرَ ثُمَّ تَرَافَعَا اِلَى الْقَاضِي اَوْ اَسْلَمَا اَوْ اَسْلَمَ اَحَدُهُمَا يَجِبُ نَقْضُهُ كَمَا لَوْ بَاشَرَهُ

اس مسئلے میں خزانۃ الروایات کا حوالہ

خزانۃ الروایات میں ہے کہ بزدوی کی کتاب البیوع کے حاشیۂ سراجی میں یہ ہے۔

اور ان کا سود کو حلال سمجھ لینا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ دیانت سے نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو ان کی دیانت میں فسق ہے کیونکہ ان کی اصل دیانت سود کا حرام سمجھنا ہے تا آں کہ جس شخص نے جب ایک درہم دو درہم کے عوض میں کسی دوسرے ذمی کو فروخت کیا پھر وہ دونوں معاملے کو قاضی کی طرف لے گئے یا دونوں مسلمان ہو گئے یا ان دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا تو اس بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ ایسے ہی جیسا کہ

مُسلِمُ انتهیٰ۔

وازیں جا است آنکہ در بخاری یا مشکوٰۃ دیدہ باشی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ در بارہ مجوس حکم بتفریق محارم فرمودند۔ در مشکوٰۃ شریف بر روایت از بجالہ آوردہ

قال کنت کاتبا لجزر بن معاویۃ عم الاحنف فاتانا کتاب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قبل موتہ بسنۃ ان فرقوا بین کل ذی محرم من المجوس انتہی

مقامۃ الحاجۃ و وجہ ممانعت ایں است کہ اصل نکاح موضوع است برائے ملک بضعہ و ٹ دانی کہ محارم قابل ایں ملک و اہل ایں منفعت نیند۔ نظر بریں ایں عقد در حق کفار نیز مفید ملک نباشد۔ آری اگر محل قابل است کافراں کہ اہل ملک اند و اہلیت آں دارند اگر تراضی نکاح کنند منعقد شود و ہمیں است کہ اگر بتوفیق لم یزل ہر دو معاً اسلام آرند حاجت تجدید نکاح نیفتند مگر چوں محل قابل نباشد چنانچہ ہر دو مرد باشند یا ہر دو عورت یا باہم محرم یکدیگر باشند یا معاملہ بتراضی نبود در جملہ صور نکاح منعقد نشود و حاکم اسلام را لازم باشد کہ حکم بتفریق فرماید۔ چہ قبض کفار اہل ذمہ قبض جزئی است کہ بر بر ش قبض کلی حاکم اسلام ست ہر چہ علانیہ کنند و باطلاع او باشد بسوئے او منسوب باشد زیرا کہ قبض جزئی بر توہ قبض کلی بود و قبح در اصل معاملہ رو دادہ دے دانی کہ در معاملات تخصیص اہل اسلام بدار دیگر ایں قسم ناشائستگی

مسلمان نے بیع کی ہو۔" ختم ہوا۔

اور یہیں سے یہ بات نکلی ہے جو کہ بخاری اور مشکوٰۃ میں آپ نے دیکھی ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آتش پرستوں کے بارے میں محارم کی تفریق کے بارے میں حکم دیا۔ مشکوٰۃ شریف میں بروایت بخاری بجالہ سے بیان کیا۔

انہوں نے کہا کہ جزر بن معاویہ احنف کے چچا کا منشی تھا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا خط ان کی وفات سے ایک سال پہلے آیا کہ مجوسی کے ہر ذی محرم کو جدا کر دو انتہی۔

مقام حاجت اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اصل نکاح ملک بضعہ کے لئے قائم کیا گیا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ محارم اس ملک کے قابل اور اس منفعت کے اہل نہیں ہیں۔ نظر بریں یہ عقد کفار کے حق میں بھی ملک کیلئے مفید نہیں ہوگا۔ ہاں اگر محل قابل ہے تو کافر جو کہ ملکیت کے اہل ہیں اور اسکی اہلیت رکھتے ہیں اگر نکاح پر رضامند ہو جائیں تو منعقد ہو جائیگا اور یہی وجہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی توفیق سے دونوں ایک ساتھ اسلام لائیں تو نکاح کو نئے سر سے پڑھانے کی ضرورت نہیں۔ مگر جب محل ہی قابل نہ ہو باایں طور کہ دونوں مرد ہوں یا دونوں عورتیں یا آپس میں ایک دوسرے کے محرم ہوں یا معاملہ رضامندی سے نہ ہو تو تمام صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوگا اور حاکم اسلام کو لازم ہوگا کہ مرد اور عورت دونوں کو جدائی کا حکم دے۔ کیونکہ ذمی کفار کا قبضہ جزئی قبضہ ہے کہ اس پر مسلمان حاکم کا قبض کلی ہے جو کچھ ذمی علانیہ کریں اور

بانیست - چہ افادہ ملک وغیرہ کہ مقصود از معاملات است مخصوص بمسلماناں نداشتہ اند جملہ بنی آدم را عام است اگر آں قسم خصوصیات کہ در بارہ خمر و خنزیر شنیدہ ٔ ممیز یکدیگر بودی از اصل معاملہ ممانعت نمی فرمودند - آری اظہار و اعلان آں بطوری کہ بر ہمہ آشکارا باشد فقط بغرض صیانت شوکت اسلام و نگاہداشت ضعفاء مسلمین کہ بی مراعات حاکم از خبائث و فواحش اجتناب ندانند منع مے فرمودند چنانچہ از اعلان ضرب مزامیر و طبول و بیع خمر و خنزیر وغیرہ امور مخالفہ شعار اسلام منع مے فرمایند مگر از عموم ممانعت یکی را بر دیگری قیاس نکنند ورنہ لازم آید کہ ہر چہ مامور بہ باشد بیک مرتبہ باشد و آنچہ منہی عنہ باشد ہمہ بیک مرتبہ و ایں فرق فرضیت و وجوب و سنیۃ و استحباب و باز تفاوت ایں مراتب باعتبار شدہ وضعف از میان برخیزد - پس چناں کہ بوجہ وحدۃ آمر اعنی او تعالیٰ شانہ و وحدت مامور اعنی ذوات مخاطبین و وحدت خطاب اعنی صیغہاء امر و نہی ایں فرق را حوالہ بحقائق مامور بہ کردہ شد کہ آنہا باہم متفاوت المراتب اند و ایں تفاوت مراتب مامور بہ تفاوت مراتب امر را معیار تواں شد - آری بنام و نسبت آمر و مامور و صیغہ ٔ امر نتواں گفت کہ از واحد متعدد نتواں خاست ہمچنیں از عموم ممانعت اعلان بیع خمر و خنزیر و ضرب معازف و طبل و نکاح محارم و معاملہ اتحاد مرتبہ فہمیدن کار ظاہر پرستان است نہ شیوہ حقیقت شناساں -

اور حاکم اسلام ہی اطلاع کیساتھ ہو تو وہ کام حاکم کی طرف منسوب ہوگا - کیونکہ جزئی قبضہ کلی قبضے کا پرتو ہوتا ہے اور قبح اصل معاملے میں نمودار ہوا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ معاملات میں اس قسم کی ناشائستگیوں پر پکڑ دھکڑ کی مسلمانوں ہی کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ملک وغیرہ کا افادہ جو کہ معاملات کا مقصد ہے مسلمانوں کے ہی ساتھ مخصوص نہیں رکھا ہے بلکہ تمام بنی آدم کے لئے عام ہے اگر اس قسم کی خصوصیات جو کہ خنزیر اور شراب کے بارے میں آپ نے سنی ہیں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتیں تو اصل معاملے کی ممانعت نہ فرماتے - ہاں اس کا اعلان اور اظہار اس طرح ہو کہ تمام پر آشکارا ہو صرف شوکت اسلام کی حفاظت اور ضعیف مسلمانوں کی نگاہداشت کے لئے ہے کہ حاکم کی مراعات کے بغیر ناپاک کاموں اور گناہوں سے بچنا نہیں جانتے ہیں منع فرماتے تھے چنانچہ باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور شراب اور خنزیر وغیرہ شعائر اسلام کے مخالف امور کے اعلان سے منع فرماتے ہیں - مگر ممانعت کے عام ہونے سے ایک کو دوسرے پر قیاس نہ کریں ورنہ لازم آتا ہے کہ جو چیز مامور بہ ہو گی ایک ہی مرتبہ میں ہو گی اور جو چیز کہ اس سے منع کیا گیا ہو تمام ایک ہی مرتبے میں ہوں گے اور یہ فرضیت اور وجوب اور سنیت اور استحباب کا فرق اور پھر ان مراتب کی شدت وضعف کے اعتبار سے ان مرتبوں کا فرق سب ختم ہو جائیگا - پس جیسا کہ اس حاکم یعنی اللہ تعالیٰ کی یکتائی کی وجہ سے اور مامور یعنی جنکو خطاب کیا گیا ہے انکی وحدت اور وحدت خطاب یعنی امر و نہی کے صیغوں کیوجہ سے اس فرق کو مامور بہ کے حقائق کے حوالے

کیا گیا کہ وہ آپس میں مرتبوں کے اعتبار سے متفاوت ہیں اور یہ مامور بہ کے مرتبوں کا فرق امر کے مراتب کے فرق کیلئے معیار ہوسکتا ہے۔ ہاں آمر اور مامور اور امر کے صیغے کی نسبت اور نام کیساتھ اسے وابستہ نہیں کرسکتے کیونکہ ایک ایک ہے اس سے متعدد پیدا نہیں ہوتے۔ اسی طرح خمر اور خنزیر کی بیع اور باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور محارم کے نکاح اور اتحاد مرتبہ کے اعلان کی عام ممانعت کو سمجھنا ظاہر پرستوں کا کام ہے نہ کہ حقیقت شناسوں کا شیوہ ہے۔

مگر از تقریرات گذشتہ دانستہ کہ منع از اعلان ربوٰ نہ تنہا بغرض محافظت شوکت اسلامی است۔ نی ء بلکہ وجہ اعظم بہر منع اعلان آں ہماں قبح ذاتی است کہ اثر شس در مومن و کافر یکساں برابر است کہ اثر نکاح با محارم۔ اکنوں جواب اشتباہی دگر دادنی است (و) آں ایں است کہ

تعلق حقوق اسلام باموال کفار خود از تقریر محرر اوراق واضح شد۔ اندریں صورت اگر مسلمی از کافری قدری مال بہ بہانہ ربوٰا در گرفت آنچناں باشد کہ کسی حق خود را از منکر حق خود بہ بہانہ گرفتہ باشد و نتواں گفت کہ او را قبل آنچناں قبض کہ زوالش باعتبار عادت دشوار باشد استعمال آں چیز حرام و ممنوع بود ہمچنیں در مال ربوٰ نیز احراز افزودن بے معنی است۔

مگر گذشتہ تقریروں سے آپ کو معلوم ہوگیا ہوگا کہ سود کے اعلان کی ممانعت نہ صرف اسلامی شان و شوکت کی حفاظت کی غرض سے ہے نہیں بلکہ اس کے اعلان کی ممانعت کی سب سے بڑی وجہ وہی ذاتی قبح ہے اسکا اثر مومن اور کافر دونوں میں اسی طرح برابر ہے جیسا کہ محارم کیساتھ نکاح کا اثر۔ اب دوسرے شبہ کا جواب اس قابل ہے کہ دیا جائے اور وہ یہ ہے کہ :۔

کفار کے اموال کیساتھ اسلام کے حقوق کا تعلق خود ان اوراق کے لکھنے والے (حضرت مولانا محمد قاسم صاحب) کی تقریر سے واضح ہوگیا۔ اس صورت میں اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے کچھ مال سود کے بہانے سے لے لیا تو وہ ایسا ہے کہ جیسے کسی نے اپنے حق کو اپنے حق کے منکر سے بہانے سے لے لیا ہو اور نہیں کہہ سکتے کہ اسکو اس طرح کے قبضے سے پہلے کہ اسکا زوال عادت کے اعتبار سے دشوار ہو اس چیز کا استعمال حرام اور ممنوع ہو۔ اسی طرح سود کے مال میں بھی احراز[1] کی قید بڑھانا بے معنی ہے۔

جواب اوّل

جواب ایں اشتباہ اول ایں است کہ اگر ہمیں است در غصب و سرقہ

پہلا جواب

اس شبہ کا جواب اول تو یہ ہے کہ اگر یہی بات ہے تو غصب اور سرقے

[1] دار الکفر سے مال کو دار الاسلام میں لے آنا احراز کہلاتا ہے۔ مترجم

نیز ہمیں حکم باشد حالانکہ ہمہ ایں قید را افزودہ اند واگر ایں اعتراض نہ تنہا بر من است بلکہ ہمہ را فرو گرفتہ اند۔ جوابش دیگر است۔

میں بھی یہی حکم ہوگا۔ حالاں کہ سب نے یہ قید بڑھائی ہے اور اگر یہ اعتراض نہ صرف مجھ پر ہے بلکہ اس اعتراض میں سب کو جکڑ لیا ہے تو اس کا جواب دوسرا ہے۔

جواب دیگر

قابلیت ملک چیز دیگر است و فاعلیت وفعلیت آں چیز دیگر۔ از تحقق قابلیت فاعلیت وفعلیت آں لازم نیاید۔ آئینہ قابل النور است مگر بمجرد تحقق ایں قابلیت آفتاب را ضرور نیست کہ برسر فاعلیت آید وفعلیت رو نماید۔

دوسرا جواب

قابلیت ملک دوسری چیز ہے اور اسکی فاعلیت اور فعلیت دوسری چیز ہے۔ قابلیت کے تحقق سے اسکی فاعلیت اور فعلیت لازم نہیں آتی ہے۔ آئینہ نور کو قابل ہے مگر صرف اس قابلیت کے تحقق سے آفتاب کیلئے ضروری نہیں ہے کہ برسر فاعلیت آئے اور فعلیت نمودار ہو۔

اموال کفار مباح الاصل اند

چوں ایں بشنیدی، بشنو کہ اموال کفار مباح الاصل اند، معنیش ہماں است کہ اموال اوشاں ہمچو وحوش وطیور وجانوران صحرائی و نباتات خود روئیدہ قابل ملک اہل اسلام اند۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ در حیوانات وغیرہ از پیشتر ملکی دیگر عارض نگردہ محل خالی بدست می آید و اموال کفار مشغول بملک کفار اند۔ اگرچہ در ازالہ ملک اوشاں گناہی وقبحی نباشد۔ چناں کہ بہر نشاندن درخت بار آور برداشتن درخت بی ثمر موجب گناہ وفعل قبیح نبود۔

اموال کفار اصل میں مباح ہیں

جب آپ نے یہ سن لیا تو سنئے کہ کفار کے مال اصل میں مباح ہیں اور اس کے معنی وہی ہیں کہ انکے اموال وحشی جانوروں اور پرندوں اور صحرائی جانوروں اور اپنے آپ اُگنے والی نباتات مسلمانوں کیطرح مسلمانوں کی ملک کے قابل ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف اسی قدر ہے کہ حیوانات وغیرہ میں پہلے سے کوئی اور ملکیت عارض نہیں ہے اور خالی محل حاصل ہوتا ہے اور کفار کے اموال کفار کی ملکیت میں مشغول ہیں۔ اگرچہ ان کی ملک کے زائل کرتے ہیں کوئی گناہ اور قبح نہیں جیسا کہ پھلدار درخت لگانے کیلئے بے پھل کے درخت کو اکھاڑ دینا گناہ کا موجب اور قبیح فعل نہیں ہے۔

الغرض استحقاق اہل اسلام بایں معنی است کہ مخلوق بہر اوشاں اند نہ آنکہ مملوک اوشاں۔ مگر میدانی کہ ازالہ ملک اوشاں تا وقتیکہ بدار الحرب است غیر ممکن چہ

الغرض مسلمانوں کا استحقاق اسی معنی میں ہے کہ مخلوق ان کے لئے ہے نہ یہ کہ مسلمانوں کی مملوک ہیں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ ان کی ملک کا ازالہ جب تک کہ دار الحرب

قبض کلی کفار ہنوز برسر کار است ۔ نظر بریں قبض مسلم بر مال ربوٰ بوجہ عقد باشد نہ بوجہ اباحت ۔ بلکہ اگر او شاں را متحقق شود کہ استحلال ربوٰ در دار الحرب نزد اہل اسلام مبنی بر استحلال عقد نیست بلکہ مبنی بر اباحت مال کفار است ۔ چنانچہ فقیہاں تصریح فرمودہ اند

لِاَنَّ مَالَہٗ ثَمَّۃَ مُبَاحٌ

درصورتیکہ دہندہ ربوٰ از دست او بزور بردہ باشد باز ندہانند واگر بوجہ مصلحت ملکی باز دہانند آں دہانیدن باز بوجہ ربوٰ باشد نہ بوجہ تعلق حقوق اہل اسلام باموال او شاں ۔ اندریں صورت ہرگز نتواں گفت کہ قبل احراز بدار الاسلام تصرفات مالکاں دراں ۔ روا باشد و استعمال آں و بدل آں و انتفاع آنہا از خوردن ونوشیدن و پوشیدن و دادن وستدن بی شائبہ ظلم حلال وطیب باشد بلکہ مثل آنکس کہ حق خود از منکر حق خود بہ بہانہ گرفتہ باشد تا قبض تام باستعمال خود نمی آید ۔ ایں جا نیز انتظار قبض تام باید فرمود و مے دانی کہ قبض تام اہل اسلام ہماں است کہ قبض جزئی او شاں ہم زیر حمایہ قبض کلی او شاں باشد ۔ بالجملہ سرقہ وغصب و قمار و ربوٰ و اقتراض ہمہ اسباب و وسائط تحصیل مال اند ۔ مقصود بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال ہر چیز دراں اغراض است کہ بہر آں ساختہ شدہ ۔ نظر بریں ایں اسباب را اسباب ملک باید دانست چہ بدول ایں قسم امور آوردن تا بدار الاسلام ممکن نیست اکنوں کہ بدار الاسلام آورد بقبض خود درآورد

ہے نا ممکن ہے کیونکہ کفار کا قبض کلی ابھی موجود ہے ۔ اسکے پیش نظر سود کے مال پر مسلمان کا قبضہ عقد کیوجہ سے ہے نہ کہ مباح ہونے کی وجہ سے ۔ بلکہ اگر انکو تحقق ہو جائے کہ سود کا حلال ہونا دار الحرب میں مسلمانوں کے نزدیک عقد کے حلال ہونے پر نہیں ہے بلکہ کفار کے مال کے مباح ہونے پر مبنی ہے چنانچہ فقہا نے تصریح فرمادی ہے ۔

کیونکہ اس کا مال وہاں (دار الحرب میں) مباح ہے

اس صورت میں کہ سود کا دینے والا اس کے ہاتھ سے طاقت سے لے گیا ہو واپس نہ دلائیں گے اور اگر ملکی مصلحت کیوجہ سے واپس دلا دیں تو وہ دلا دینا پھر سود کیوجہ سے ہوگا نہ کہ ان کے اموال پر مسلمانوں کے حقوق کے تعلق کی وجہ سے ۔ اس صورت میں ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ دار الاسلام میں احراز سے پہلے مالکوں کے تصرفات اس میں روا ہونگے اور اس کا استعمال اور اسکے بدلے کے استعمال اور انکے کھاتے پیتے پہننے اور دیتے لینے کے طور پر نفع اٹھانا بغیر کسی ظلم کے شائبے کے حلال اور پاکیزہ ہوگا ۔ بلکہ اس شخص کی طرح کہ جس نے اپنا حق منکر حق سے کسی بہانے سے لے لیا ہو ، مکمل قبضے تک اپنے استعمال میں نہیں لاتا ہے تو یہاں بھی مکمل قبضے کا انتظار کرنا چاہئے اور آپ کو معلوم ہے کہ مسلمانوں کا مکمل قبضہ وہی ہے کہ ان کا جزئی قبضہ ان کے کلی قبضے کے زیر حمایت ہو ۔ بالجملہ چوری اور غصب اور جوا اور سود اور قرض لینا تمام کے تمام مال حاصل کرنے کے اسباب اور ذرائع ہیں ۔ مقصود بالذات نہیں ہیں مقصود بالذات ان اغراض میں ہر چیز کا استعمال

و این را خود مے دانی کہ موجب ملک است و استعمال مال مملوک خود در اغراض خود و انتفاع بآن تابع ملک است۔ قبل ملک تصرف باختیار خود جائز نیست و بعد ملک جواز باندازہ اوصاف ملک باشد۔ اگر طیب است حلال طیب بود ورنہ مکروہ و حرام۔ اندریں صورت طرق کشیدن اموال از دار الحرب بدار الاسلام ہمچو بیع و شراء وہبہ وغیرہ اسباب تحصیل قبض خواہد بود و احراز بدار الاسلام ہمچو قبض مطلوب از بیع وہبہ موجب ملک باشد نظر بریں فرق در حلت ربودن و انتفاع لازم آمد۔ از حلت ربودن انتفاع لازم نخواہد آمد۔ و این فرق از آن قبیل باشد کہ فقہاء در اخذ مال و اباحت فرج فرق کردہ اند۔ صاحب متن درمختار مے فرماید:۔

دخل مسلم دار الحرب بامان حرم تعرضه لشیء منهم فلو اخرج شیئا ملکه حراما فیتصدق به بخلاف

ہے کہ ان اغراض کے لئے وہ چیزیں بنائی گئی ہیں۔ اسکے پیش نظر ان اسباب کو ملک کے اسباب جاننا چاہئے۔ کیونکہ اس قسم کے امور کے بغیر ان اموال کا دار الاسلام میں لانا ممکن نہیں ہے۔ اب جبکہ دار الاسلام میں لے آیا تو گویا اپنے قبضے میں لے آیا۔ اور اس بات کو آپ خود جانتے ہیں کہ قبضہ ملکیت کا موجب ہے اور اپنے مملوک مال کا اپنے اغراض میں استعمال اور اس سے فائدہ حاصل کرنا ملک کے تابع ہے ملک سے پہلے اپنے اختیار سے تصرف جائز نہیں ہے اور ملک کے بعد ملک کے اوصاف کے اندازے کے مطابق جواز ہوگا۔ اگر مال طیب ہے تو حلال اور طیب ہوگا ورنہ (بصورت عدم طیب) مکروہ اور حرام ہوگا۔ اس صورت میں دار الحرب سے دار الاسلام کیطرف اموال کھینچ لانے کے طریقے بھی ہوں وہ خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کی صورت میں قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہونگے اور دار الاسلام میں اس مال کا لے آنا بیع وہبہ کے مطلوب قبضے کی مانند ملکیت کا موجب ہوگا اسکے پیش نظر مال کو دار الاسلام میں لے جانے کی حلت اور نفع حاصل کرنیکا فرق لازم آگیا۔ یعنی لے جانے کے حلال ہو جانے سے بالفعل نفع اٹھانے کی حلت لازم نہیں آئیگی اور یہ فرق اسی طرح کا ہوگا کہ فقہا نے مال کے لینے اور فرج کی اباحت میں فرق کیا ہے۔ درمختار کے صاحب متن فرماتے ہیں:۔

ایک مسلمان دار الحرب میں پناہ لیکر داخل ہوا تو کفار کی کسی چیز کو لینا حرام ہے پس اگر کسی چیز کو وہاں سے نکال لیا کہ وہ اسکا حرام طور پر مالک ہو

الاسیر وان اطلقوہ طوعا فانہ یجوز لہ اخذ المال وقتل النفس دون استباحۃ الفرج انتہی۔

وشارح بر قول دون استباحۃ می نویسد

لانہ لا یباح الا بالملک

وعلامہ طحطاوی بریں قول تحریرے فرماید

ولا ملک قبل الاحراز بدارنا

القصہ از جواز اخذ ربوا از حربی باستعمال آں پی بردن ہمچناں است کہ از جواز اخذ مال موافق ارشاد ماتن رحمۃ اللہ باستباحت فرج پی بردن بلکہ می باید کہ قول لا ملک قبل الاحراز را در ربوا وغیر آں عام دارند وایں عموم ظاہر کہ از وقوع نکرہ بسیاق نفی بہم رسیدہ باحتمال تخصیص بقصہ اسیر مبدل بہ خصوص نپندارند کہ دلائل مذکورہ موید عموم الفاظ است نہ خصوص محتمل۔ باقی ذکر نکردن قید احراز در مسئلہ ربوا نہ از بہر آں است کہ اینجا حاجت احراز بدار الاسلام نیست۔ بلکہ موضوع مسئلہ مسلمی است کہ بدار الحرب برائے چندے باستیمان رفتہ باشد نہ مقیم آنجا۔ بدیں سبب ایں جا احراز متیقن الوقوع است امید قوی است کہ عنقریب بدار الاسلام می برد۔ معاملہ بتراضی افتادہ نہ مانعی است نہ مزاحمی۔ آری در غصب وسرقہ وحیلہ وغیرہ صد گونہ اندیشہا است۔ ہر دم خیال تعاقب جگر سوز است لہذا آنجا ذکر کردند اینجا ذکر نکردند۔

تو وہ اسکو صدقہ کر دے بخلاف قیدی کے اور اگر انہوں نے اسکو خوشی سے آزاد کر دیا تو اس کیلئے مال کا لینا اور قتل نفس جائز ہے نہ کہ فرج کی اباحت۔ انتہی۔

اور شارح دون استباحۃ الفرج کے قول پر لکھتا ہے:

کیونکہ وہ ملک کے بغیر مباح نہیں ہوتی

اور علامہ طحطاوی اس قول پر تحریر فرماتے ہیں۔

اور دار الاسلام میں محفوظ کرنے سے پہلے ملک نہیں ہے

الغرض حربی سے سود لینے کے جواز اسکے استعمال کے پیچھے لگنا ایسا ہی ہے جیسا کہ صاحب متن در مختار کے ارشاد موافق، مال کے لینے کے جواز سے فرج کے مباح ہونے کے پیچھے لگنا بلکہ مناسب یہ ہے کہ قول لا ملک قبل الاحراز کو ربوا اور غیر ربا میں عام رکھیں اور اس ظاہری عموم کو کہ نکرہ کے سیاق نفی میں واقع ہونے سے حاصل ہوا ہے اسیر کے قصے کی تخصیص کے احتمال پر خصوص کیساتھ مبدل خیال نہ کریں کیونکہ مذکورہ دلائل الفاظ کے عموم کی تائید کرتے ہیں نہ احتمال کئے گئے خصوص کی۔ باقی سود کے مسئلے میں احراز کی قید کا ذکر نہ کرنا اس لئے نہیں ہے کہ یہاں دار الاسلام میں احراز کی حاجت نہیں ہے۔ بلکہ مسئلے کا موضوع وہ مسلم ہے کہ جو دار الحرب میں چند دن کیلئے امن کے حصول کی صورت میں گیا ہو نہ وہ مراد ہے جو وہاں کا باشندہ ہو۔ اِس سبب سے یہاں احراز کا واقع ہونا یقینی ہے بلکہ قوی امید ہے کہ عنقریب دار الاسلام میں لیجائے گا

معاملہ باہمی رضامندی کا ہوگیا اب نہ کوئی مانع ہے اور نہ کوئی مزاحم۔ ہاں غصب اور چوری اور حیلے وغیرہ میں سینکڑوں قسم کے اندیشے ہیں۔ ہر وقت تعاقب کا خیال جگر سوز ہے۔ لہذا انفقہا نے وہاں ذکر کیا اور یہاں ذکر نہیں کیا۔

ہندوستان بعہد سلطنت برطانیہ نزد حضرت قاسم العلوم

چوں ایں قدر دانستی میگویم کہ اگر کسی را ہوس سود خوارے باشد و ہندوستان را دار الحرب قرار دادہ بروایت امام ابوحنیفہ دست زند می باید کہ رخت خود ازیں دار بردارد و بمکہ معظمہ رفتہ ہرچہ بربوٰ از ہنود و نصارےٰ و اہل اسلام اینجا بہم آوردہ باشد نوش جاں فرماید کہ ایں دم حسب ارشاد امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ بی عذر مالک آں گردید و خبثی در ملک او راہ نیافتہ۔ اما کسیکہ دل بآب و ہوا ایں دیار بستہ و پاء ہمت بر ہوا و متاع ایں نواح و ساکنانش شکستہ ہندوستاں در نظرش اگر دار الحرب ہم باشد علت ایں قسم متاع او را خیال خام است۔ طرفہ تماشا است کہ بروایت اباحت و جواز چناں مست مے گردند تو گوئی صداء غناء از مطرب خوش الحان شنیدہ اند اما بمغز سخن پی نبردہ اند و مثل شنوندگاں جاہل کہ از معانی الفاظ غناء بے خبر باشند نافہمیدہ دست و پا مے زنند۔ نمیدانند کہ مطلب ازیں اباحت ظاہری منع و ممانعت است نہ اباحت بنی اسرائیل از آیۃ

مولانا محمد قاسم صاحب کے نزدیک سلطنت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کی پوزیشن

جب اتنا آپکو معلوم ہوگیا تو میں کہتا ہوں کہ اگر کسی کو سود خواری کی ہوس ہو اور ہندوستان کو دار الحرب قرار دیکر امام ابوحنیفہؒ کی روایت کیمطابق سود لینے کیلئے ہاتھ مارے تو چاہئے کہ اپنا سامان ہندوستان سے اٹھائے اور مکہ معظمہ جاکر جو کچھ اِس نے ہندؤں عیسائیوں اور مسلمانوں سے سود لیا ہے شوق سے کھائے کیونکہ اسوقت امام ہمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کیمطابق وہ شخص کسی کے عُذر کے بغیر اس کا مالک ہوگیا اور کوئی ناپاکی اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی۔ لیکن جو شخص کہ اس دیار کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے اور ہمت کا پاؤں اِن اطراف اور اِن کے رہنے والوں کے سامان کی خواہش پر توڑے ہوئے ہے اس کی نظر میں اگر (ہندوستان) دار الحرب بھی ہو پھر بھی اِس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اِسکی خام خیالی ہے۔ عجب تماشہ ہے کہ اباحت اور جواز کی روایت پر یہ لوگ اَیسے مست ہو جاتے ہیں گویا کہ انہوں نے کسی اچھی آواز والے گویّے کے گانے کی آواز سُن لی ہے لیکن بات کے مغز تک نہیں پہنچے ہیں اور جاہل سُننے والوں کی طرح گانے کے الفاظ کے معنوں سے بے

اِهْبِطُوْا مِصْرًا فَاِنَّ لَكُمْ مَّا سَاَلْتُمْ

اباحت بقل وقوم وعدس وبصل فہمیدہ باشند مگر آنانکہ
فہم خداداد دارند ماقبل اعنی

اَتَسْتَبْدِلُوْنَ الَّذِیْ هُوَ اَدْنٰی بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ

ومابعد اعنی وَضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَآءُوْ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ را
چوں می بینند این اباحت را بدتر از حرمت می
پندارد۔ ہمچنیں اگر بالفرض انتفاع از مال سود
در ہند ہم جائز باشد این جواز بدتر از عدم جواز او
باشد۔ چہ امام ہمام مسلماناں این دیار را دریں بارہ
بزمرہ کفار شمردہ اند چنانکہ گرفتن سود از کفار دار الحرب
روا داشتہ اند ہمچناں از مسلماناں دار الحرب نیز سود
گرفتن جائز پنداشتہ اند و بر ہمیں بناء متاخراں
فتویٰ جواز اخذ ربا از یک دیگر مسلماناں را کہ بدار الحرب
مقیم باشند دادہ اند۔ اندریں صورت اگر کسی ہجرة
نکند اما بمکہ رفتہ مال ربا خوردہ باز آید آنچناں
باشد کہ یکی از اشراف با بدمعاشاں رابطۂ محبت
پیدا کند بادشاہ یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنانیدن
آں رابطہ باو فرماید کہ ما ہر کرا با بدمعاشاں رابطہ
محبت دارد از زمرہ ایشاں می پنداریم۔ آں ابلہ

خبر ہیں اور بچے بغیر ہاتھ پاؤں مارتے لگتے ہیں وہ نہیں
جانتے کہ اس ظاہری اباحت کا مقصد منع کرنا اور ممانعت
ہے نہ کہ مباح ہونا۔ بنی اسرائیل نے اس آیت

تم شہر میں داخل ہو جاؤ تم جو مانگتے ہو تمہیں
مل جائے گا۔

سے سبزی، لہسن، مسور، پیاز کی اباحت سمجھے ہونگے لیکن
جو لوگ خداداد سمجھ رکھتے ہیں تو وہ پہلے کی آیت یعنی

کیا تم اچھی چیز کے بدلے میں اس سے
ادنیٰ چیز چاہتے ہو

اور بعد کی آیت یعنی اِن پر ذلت اور مسکنت مار دی
گئی اور وہ اللہ کا غضب لیکر واپس ہوئے"، کو جب
دیکھتے ہیں تو اس اباحت کو حرام سے زیادہ برا خیال
کرتے ہیں۔ اسی طرح بالفرض اگر ہندوستان میں سود
کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز
اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔ کیونکہ امام ہمام
ابوحنیفہؒ نے اس دیار ہندوستان کے مسلمانوں کو اس
بارے میں کفار کے زمرے میں شمار کیا ہے جیسا کہ دار
الحرب کے کفار سے سود لینا جائز گمان کیا ہے اور
اسی بناء بعد کے فقہاء نے دار الحرب میں مقیم مسلمانوں
کو ایکدوسرے سے سود لینے کے جواز پر فتویٰ دیا ہے
اس صورت میں اگر کوئی ہجرت تو نہ کرے لیکن مکہ
میں جاکر سود کا مال کھا کر واپس آجائے تو ایسا ہو گا
کہ شریفوں میں سے کوئی بدمعاشوں کیساتھ محبت کا
رابطہ پیدا کرے اور بادشاہ یا اور کوئی بزرگ اس
تعلق کو چھڑوانے کے لئے اس سے کہے کہ ہم ہر اس

باستماع این سخن از کردہ خود باز نیاید، اما بظاہر کلام
بادشاہ یا آں بزرگ فریفتہ بدل خود گوید کہ اکنوں رشتہ
و قرابت و پیوند نیز بادشاں باشد کرد و ہیچ اندیشہ نباید
کرد کہ بادشاہ یا آں بزرگ خود ما را ازیں زمرہ شمردہ۔

شخص کو جو بدمعاشوں سے محبت کا تعلق رکھتا ہے ان
کے گروہ میں سے خیال کرتے ہیں تو وہ بیوقوف یہ بات
سُن کر اپنے کرتوت سے باز نہ آئے اور بادشاہ یا اس
بزرگ کے ظاہری کلام سے دھوکا کھا کر اپنے دل میں
کہنے لگے کہ اب ان بدمعاشوں سے تعلق رشتہ داری اور دوستی کرنی چاہئے اور کوئی اندیشہ نہ کرنا
چاہئے کیونکہ بادشاہ یا اس بزرگ نے خود ہمیں اس گروہ میں شمار کیا ہے۔

الغرض، غرض امام ازیں کلام آں بود کہ لحوق
عار باعث ترک آں دار خواہد بود، ایں جا برعکس آں
رو نمود۔ ہمیں اباحت سرمایہ اقامت ہند گردید
استغفر اللہ۔

الغرض اس کلام سے امام کی غرض یہ تھی کہ اس
دارالحرب کے چھوڑ دینے کے باعث بدنامی ہوگی لیکن یہاں
تو معاملہ ہی برعکس ہو گیا یہی اباحت ہندوستان میں قیام
کا باعث بن گئی۔ استغفر اللہ۔

اکنوں می باید کہ سخنی دیگر قابل شنیدن بسر
ایم۔ عزیز من اباحت چیزی مستلزم رفع معصیت نباشد
معصیت را از لوازم خاصہ حرمت نباید پنداشت
چوں مقصود شارع اجتناب از معصیت و اقبال
بر طاعت است زغیر آں در احتراز معاصی و تعمیل
طاعات باید کوشید۔ و اباحت و غیر اباحت را
نباید دید۔ اباحتی کہ بوجہ اصرار دوں ہمتی مردم باشد
چناں کہ در اباحت ثوم و عدس و بصل شنیدی آنرا
در حق دوں ہمتاں مبنی بر غضب و نافرمانی باید فہمید۔
و از احتراز از آں باید کوشید۔ اگر بالفرض انتفاع
بمال ربو در دار الحرب حلال ہم باشد آنرا عین معصیت
باید پنداشت۔ غرض ازیں اباحت ہماں ہجرت است۔

اب سننے کے قابل دوسری بات مجھے کہنی چاہئے۔
میرے عزیز کسی چیز کی اباحت، معصیت کے اٹھ جانے کو
لازم نہیں ہوتی۔ معصیت کو حرمت کے خاص لوازم میں سے
خیال نہ کرنا چاہئے چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ
سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ
نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی
تعمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت
کو نہیں دیکھنا چاہئے۔ جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم
ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں
آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں
خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس
سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اگر فرض کر لو دارالحرب
میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے۔ اس
اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔

ازیں جا حال ایں حیلہ ہم دریافتہ باشی کہ مال

یہاں سے اس حیلے کا حال بھی آپ نے معلوم

دار الحرب بربوٰ گرفتہ از دار الحرب بی ہجرۃ بیروں رفتہ
بخواند و آیند بالجملہ سخن تحقیق ایں است کہ ملک قبل الاحراز
صورت نہ بندد و مسلمانان دار الحرب را قبل ہجرۃ فقط
بوجہ آمد و رفت دار الاسلام اعنی مکہ معظمہ و مدینہ منورہ
از معصیتی کہ بوجہ اکل ربوٰ متصور است۔ بقول امام ہمام
رستگاری نیست و اگر بقول امام ابو یوسف بنگری اوشاں
وہم ائمۂ ثلثہ روندگان دار الاسلام را نیز اجازت نمید ہند
و براہ انصاف قول اوشاں اقرب الی القبول است۔
چہ امام ابو حنیفہؒ و امام محمد نیز حلت مال ربوٰ در صورت
مرقومہ مبنی بر اباحت اصلیہ داشتہ اند۔ چنانچہ در درمختار
است

لِاَنَّ مَالَهٗ ثَمَّهٗ مُبَاحٌ

ایں نمودہ اند

اندریں صورت در صورت اخذ ربوٰ تعرض
بمال اوشاں لازم خواہد آمد۔ آری اگر ایں بودی کہ ربوٰ
اینجا مفید ملک نبود یا بود مگر مفید ملک انصاف نبود و
آنجا رفتہ افادہ ملک انصاف بہم رسید۔ تعرض باموال
کفار لازم نمی آمد۔ مگر چوں بناء علت بر اباحت اصلیہ
افتاد حاصل ایں اباحت آں شد کہ مستامن دار الحرب
اعنی مسلمی را کہ بدار الحرب بامان و استیمان رفتہ باشد
تعرض باموال کفار رواست چہ اموال اوشاں مباح
الاصل اند۔ و خود دانی کہ ایں فتوی مستلزم غدر

کر لیا ہو گا کہ دار الحرب کا مال سود کے ذریعہ لیکر دار الحرب
سے ہجرت کئے بغیر باہر جاکر کھائیں اور واپس آجائیں
الحاصل تحقیق کی بات یہ ہے کہ احراز سے پہلے ملک صورت
اختیار نہیں کرتی اور ہجرت سے پہلے دار الحرب کے مسلمانوں
کو صرف دار الاسلام یعنی مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں آمد و
رفت کیوجہ سے اِس گناہ کی وجہ سے جو سود کھانے کی
وجہ سے متصور ہے، امام ہمام (ابو حنیفہؒ) کے قول کیمطابق
بھی خلاصی نہیں ہے اور اگر امام ابو یوسف کے قول کے
مطابق غور کرو تو وہ اور تینوں امام دار الاسلام کو جانے
والے کو بھی اجازت نہیں دیتے ہیں اور انصاف تو یہ
ہے کہ ان کا قول قابل قبول ہونے کے زیادہ قریب ہے
کیونکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے بھی سود کے مال کی حلت
کو لکھی گئی صورت میں اصلی اباحت پر مبنی رکھا ہے چنانچہ
درمختار میں ہے

اِس لئے کہ اسکا مال وہاں مباح ہے

صاحب درمختار نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اس لئے کہ سود
کا عقد وہاں جائز یا غیر ممنوع ہے اس طرح سود کے
لینے کی صورت میں اِن کے مال کیساتھ تعرض لازم آئے
گا۔ ہاں اگر یہ ہوتا کہ سود یہاں دار الحرب میں ملک کیلئے
مفید نہیں تھا یا تھا مگر ملک انصاف کیلئے مفید نہ تھا
اور وہاں جاکر ملک انصاف کا افادہ حاصل ہو گیا، کفار
کے اموال کیساتھ تعرض لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ علت
کی بنیاد اباحت اصلیہ پر رکھی گئی اس لئے اس اباحت
کا حاصل یہ ہوا کہ دار الحرب کا پناہ یافتہ یعنی اُس مسلمان
کو جو کہ دار الحرب میں امان اور پناہ حاصل کرکے وہاں

است گرچه بظاہر غدر نباشد مگر آنکه گویند که غدر ونقض
عہد کفار اگر ممنوع است نه بذات خود ممنوع است ورنه
قتل واخذ مال کفار عنوة که اشد ازیں است چرا روا
بووے۔ بلکه بپاداش ایں غدر اندیشه غدر ازاں طرف
است وباایں ہمه مستلزم تنفیر کفار از اسلام واہل اسلام
که بمشاہده ایں خصال دل عام وخاص از اسلام واہل
اسلام برگردد وبالفرض اگر بمشاہده آثار حقانیت و
حقیت حکام اسلام قدرے از حب اسلام بدل ریخته
باشد مبدل بعداوت ونفرت گردد و درصورت اخذ
ربوا بتراضی ایں اندیشه بمیان نیست لیکن قطع نظر ازاں
که ایں قسم مداہنة مخالف آں احتیاطات است که در
حقوق الناس بکار آمده حتی که غیبت ذمی را حرام داشتند
ایں دلیل ایں وقت در جواز اخذ ربوا از ذمیاں دار
الاسلام نیز بکار خواہد آمد۔ امان ہر دو جا مشترک و عہد
ہر دو جا موجود۔ اگر گرفتن مال کفار بوجه اباحت اصلیه
وارتفاع غدر جائز است از ذمیان دار الاسلام نیز
جائز باشد۔ اوشاں اگر قبض جزئی خود زیر قبض کل
اہل اسلام دارند وبایں وجه مال اوشاں معصوم و
محرم التعرض گردیده۔ مگر حاصل ایں ہمه حرمت غدر
است۔ یعنی معصومیت اموال اوشاں مبنی بر حرمت
غدر است۔ اگر بوجه غدر ایں جا گرفتن مال اوشاں
بہمانه سود حرام است ایں جا نیز ہمیں علت موجود
است۔

گیا ہو کفار کے اموال کے ساتھ تعرض جائز ہے کیونکہ
کفار کے اموال اصل میں مباح ہیں اور آپ خود جانتے
ہیں کہ یہ فتویٰ نقض عہد کو لازم کرتا ہے اگرچہ بظاہر
غداری نہیں ہے مگر یہ جو کہتے ہیں کہ کفار کے عہد کو توڑ
دینا اور اس سے غدر کرنا اگر ناجائز ہے تو بذات خود
ناجائز نہیں ہے۔ ورنہ جبراً کفار کا مال لے لینا اور اس
کو قتل کرنا جو کہ نقض عہد سے زیادہ سخت ہے کس طرح درست
ہوتا بلکہ اس نقض عہد کے بدلے میں اس طرف سے بھی
نقض عہد کا اندیشہ ہے اور باایں ہمہ کفار کو اسلام اور
مسلمانوں سے نفرت دلانے کو مستلزم ہے کیونکہ ایسے اخلاق
کو دیکھ کر ہر عام وخاص کا دل اسلام اور مسلمانوں سے
پھر جائیگا اور بالفرض اگر اسلام کے حاکموں کے حق ہونے
اور انکی حقانیت کے آثار کو دیکھ کر قدرے اسلام کی
محبت اگر دل میں ہو بھی تو عداوت اور نفرت سے
بدل جائیگی اور رضامندی سے سود لینے کی صورت
میں یہ اندیشہ درمیان میں نہیں ہے لیکن اس سے قطع
نظر کہ اس قسم کی ڈھیل ان احتیاطوں کے مخالف ہے
جو لوگوں کے حقوق میں برتی جاتی ہیں یہانتک کہ ذمی
کی غیبت کو بھی حرام قرار دیا ہے یہ دلیل اسوقت دار
الاسلام کے ذمیوں سے سود لینے کے جواز میں بھی کام
آئیگی کیونکہ امان دونوں جگہ مشترک اور عہد دونوں جگہ
موجود ہے۔ اگر کفار کے مال کا اباحت اصلیہ کیوجہ سے
لینا اور نقض عہد کا اٹھ جانا جائز ہے تو دار الاسلام
کے ذمیوں سے بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ ذمی لوگ مسلمانوں کے پورے قبضے کے نیچے اپنا جزئی قبضہ
رکھتے ہیں اور اس وجہ سے انکا مال محفوظ اور اس سے تعرض حرام ہو گیا۔ مگر اس سب حرمت

کا نتیجہ نقض عہد ہے یعنی ان کے اموال کی معصومیت نقض عہد کی حرمت پر مبنی ہے اگر نقض عہد کی وجہ سے یہاں ان کے مال کا سود کے بہانے سے لینا حرام ہے تو یہاں بھی یہی علت موجود ہے۔

باقی ماند اینکہ در دارالحرب مال کفار مباح است چنانچہ فرمودہ اند۔

لِاَنَّ الْمَالَ ثَمَّۃَ مُبَاحٌ

اگر مراد ازیں سخن ایں است کہ بعد عہد و پیمان و امان و استیمان نیز مباح است تعرض باموال اوشاں چرا حرام است و اگر غرض است کہ قبل عہد و پیمان و امان و استیمان مباح بود اینجا نیز قبل عقد ذمہ مباح بود۔ آخر ہمیں است کہ جزیہ می ستانند۔ ورنہ رشتہ و قرابت بمیان نیست۔ تا گویند کہ با اہل اسلام صلہ رحمی مے کنند حقوق خداوندی را نمی شناسند تا گویند کہ زکوٰۃ ادا مے کنند ورنہ باز معنی کفر چیست۔ غرض بطوریکہ گیرند ہیچ فرق بمیان نیست و ایں فرق کہ ایں جا قبض کلی اسلام است و آنجا قبض کلی کفار دریں بارہ فرقی پیدا نمی کنند و ازیں جا دانستہ باشی کہ در دارالحرب بالفرض اگر روا است گرفتن سود بطوریکہ گفتہ شد روا است۔ اگرچہ حقیقت الامر را دانستی مگر دادن سود نزد کسے روا نباشد۔ مگر آنکہ گویند کہ ہر کہ بدارالحرب رفت اگرچہ بامان رفتہ باشد یا بعہد و پیمان در آنجا نشستہ بایں وجہ کہ قبض جزئیش زیر قبض کلی دارالحرب در آمد دریں بارہ ملحق بکفار شد۔ نعوذ باللہ۔ لیکن حال ایں کساں را شنیدی کہ ہجرۃ از وشاں و خروج از دارالحرب مطلوب است نہ آنکہ بجلت ربوا انعام کردہ اند یا بدادن ربوٰ رخصتہ دادہ اند۔ و ہم ازیں جا دانستہ باشی کہ نفع رہن

باقی رہی یہ بات کہ دارالحرب میں کفار کا مال مباح ہے چنانچہ فرمایا ہے۔

اِس لئے کہ اسکا مال وہاں مباح ہے

اگر اس بات کا یہ مطلب ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ کے بعد بھی مباح ہے تو پھر ان کے اموال سے تعرض کیوں حرام ہے اور اگر غرض یہ ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ سے پہلے مباح تھا تو یہاں بھی عقد ذمہ سے پہلے مباح تھا۔ آخر یہی ہے کہ جزیہ لیتے ہیں ورنہ درمیان میں کوئی رشتہ داری اور قرابت داری نہیں ہے کہ کہہ سکیں کہ مسلمانوں کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہیں۔ حقوق خداوندی کو نہیں پہچانتے ہیں تاکہ کہیں کہ زکوٰۃ ادا کرتے ہیں ورنہ پھر کفر کے کیا معنی ہیں غرض جس طرح سے بھی لیں کوئی فرق درمیان میں نہیں ہے اور رہا یہ فرق کہ یہاں پر اسلام کا قبضہ کلی ہے اور وہاں کفار کا قبض کلی اس بارے میں کوئی فرق نہیں نکالتے ہیں اور یہیں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دارالحرب میں فرض کر لو کہ روا ہے تو اس طور سے جو بیان کیا گیا سود لینا روا ہے اگر معاملے کی حقیقت کو آپنے جان لیا ہے۔ مگر سود کا دینا کسی کے نزدیک بھی روا نہیں ہے مگر یہ کہیں کہ جو شخص دارالحرب میں چلا گیا اگرچہ امان لیکر گیا ہو یا عہد و پیمان کیساتھ وہاں رہ پڑا اس وجہ سے کہ اس کا قبض جزئی دارالحرب کے قبض کلی کے نیچے آگیا اور اس بارے میں کفار کیساتھ ملحق

در دارالحرب حلال پنداشتن مبنی بر حلت ربوٰ است۔ چہ ہر قرضیکہ مستلزم نفع باشد آنرا در حکم عقد ربوٰ باید داشت بالجملہ تعریف ربا برآں صادق است۔ چنانچہ ظاہر است ونیز آئندہ انشاءاللہ خواہی دانست وازین جاست آنکہ

ہوگیا۔ نعوذ باللہ۔ لیکن ان لوگوں کا حال آپ نے سن لیا کہ ان کی طرف سے ہجرت اور دارالحرب سے نکل جانا مطلوب ہے نہ یہ کہ سود کے حلال ہونے کا انعام دیا ہے یا سود کے دینے کی اجازت دیدی ہے اور

یہیں سے آپکو معلوم ہوگیا ہوگا کہ دارالحرب میں رہن کے نفع کو حلال سمجھنا سود کے حلال ہونے پر مبنی ہے۔ کیونکہ جو قرض نفع کو مستلزم ہو اس کو عقد ربا کے حکم میں رکھنا چاہئے۔ الغرض سود کی تعریف اس پر صادق ہے چنانچہ ظاہر ہے اور آئندہ بھی انشاءاللہ آپکو معلوم ہوجائیگا۔

وازیں جاست آنکہ گویند باقی تراضی وعفو دین را مخصوص بریں داشتن چہ معنی دارد وعفو وتراضی در سود بین نیز کار خود مے کند۔ پس اگر ہمیں تراضی است کہ مے گویند کہ من بحل کردم وراضی گردیدم ایں امر در ربأ بین ومعروف نیز متصور بلکہ موجود است۔ آں کدام کس است کہ بر عطاء سود گوید کہ بجبر میدہم وہرگز دلم نمی خواہد۔ واگر از احوال دل پرسند تراضی وعفو یکہ در رہن نامہ ہا باشد حقیقتہ آں نیز ہمہ را معلوم است وہر کہ از کلام اللہ ہمچو آیات

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ کہتے ہیں "ہر قرض جو نفع حاصل کرے وہ سود ہے"۔ باقی رضامندی اور قرض کی معافی کو اس پر مخصوص رکھنا کیا معنی رکھتا ہے۔ سود بین تراضی اور عفو کو دیکھئے کہ وہ بھی اپنا کام کرتے ہیں۔ پس اگر یہی رضامندی ہے کہ کہتے ہیں کہ میں نے بحل (حلال) کردیا اور میں راضی ہوگیا تو یہ معاملہ سود بین واضح اور معروف نیز متصور بلکہ موجود ہے وہ کون آدمی ہے کہ سود دینے پر کہتا ہے کہ میں مجبوراً دیتا ہوں اور میرا دل ہرگز نہیں چاہتا ہے۔ اور دل کے احوال پوچھتے ہیں تو رضامندی اور عفو جو کہ رہن ناموں میں ہوتی ہے حقیقت میں وہ بھی سب کو معلوم ہے اور جس شخص نے کلام اللہ کی ان جیسی آیات

وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ۔

اور جب تم نے اسکو سنا تو مومنین اور مومنات نے اپنے دلوں میں خیر کا گمان کیوں نہیں کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔

وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَانَكَ هَٰذَا

اور جب تم نے بہتان عائشہؓ کے متعلق سنا تو کیوں نہیں کہا ہمیں یہ لائق نہیں ہے کہ ہم ایسی بات

بُہْتَانٌ عَظِیْمٌ ۔
وسوای ایں آیات رابدیدۂ تدبر دیدہ بایقیں دانستہ باشد کہ شہادۃ حالی از شہادۃ قالی در صورت تعارض دربارۂ حقوق اوشاں مقدم است ۔ اگر ہنوز نفہمیدہ باشی مفصل بشنو کہ

منافقاں چوں آغاز تہمت بر جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہ نہادند مومناں سادہ لوح از وشاں گرفتہ گفتگو ہا کردند، خداوند کریم شہادۃ حالی حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا را مکذب ایں دعوای منافقاں آوردہ فرمود وَلَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْہُ الخ پس اگر ایں شہادۃ معتبر نہ بود ایں عتاب چہ معنی داشتی وبہتان عظیم وافک مبین نفرمودندے ۔ پس چناں کہ اینجا بشہادۃ حال دار وگیر در حق العباد کردہ اند ہمیں ساں توقع دار وگیر در حق راہناں از مرتہناں باید داشت وچنانکہ آنجا شہادۃ قالی منافقاں در جواب ایں شہادۃ کارے نکرد ایں جا نیز شہادۃ راہناں منافق پیشہ دربارہ عفو ورضا نباید شنید ۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

ایں بحث بر تقدیر اینکہ ہندوستان دار الحرب است

اکنوں می باید شنید کہ ایں ہمہ کہ گفتہ شد در صورتے است کہ دار الحرب بودن ہندوستان مسلم دارند و اگر خود در دار الحرب بودن ہندوستان کلام باشد باز بایں تطویل حاجت نباشد ۔ پس اگر آں روایات را مفتی وقت مسجل بمہر خود گرداند کہ

کریں ۔ پاک ہے تو اے اللہ یہ تو بڑا بہتان ہے ۔
اور ان آیات کے علاوہ کو غور کی نگاہ سے دیکھ کر یقیناً جان لیا ہوگا کہ حالت کی شہادت قولی شہادت سے ان کے حقوق کے بارے میں تعارض کی صورت میں مقدم ہے ۔ اگر اب بھی نہ سمجھے ہو تو مفصل سنئے کہ

منافقین نے جب جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہ رضہ پر تہمت لگائی تو سادہ لوح مومنین نے منافقین سے سنکر آپس میں باتیں کیں خداوند کریم نے حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا کی شہادت کو منافقین کے اس دعوے کی تکذیب کرنیوالی صورت پیش کر کے فرمایا ولولا اذ سمعتموہ الخ پس اگر یہ شہادت معتبر نہ تھی تو یہ عتاب کیا معنی رکھتا اور بہتان عظیم اور افک مبین نہ فرماتے ۔ پس جیسا کہ یہاں حالی شہادۃ کی وجہ سے بندوں کے حق میں پکڑ دھکڑ کی ہے اسی طرح مرتہنوں کی طرف سے راہنوں کے حق میں دار وگیر کی توقع رکھنی چاہئے اور جسطرح کہ وہاں اس شہادت کے جواب میں منافقوں کی قولی شہادت نے کوئی کام نہیں کیا تو یہاں بھی منافق پیشہ راہنوں کی شہادت کو عفو اور رضا کے بارے میں نہیں سننا چاہئے ۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم ۔

یہ سب بحث اس مفروضے پر ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے

اب سننا چاہئے کہ یہ سب کچھ جو کہا گیا اس صورت میں ہے جبکہ ہندوستان کا دار الحرب ہونا مسلم رکھیں اور اگر خود ہندوستان کے دار الحرب ہونے میں کلام ہو تو پھر اس تطویل کی ضرورت نہیں رہتی ۔ پس اگر مفتی

مویدِ دار الاسلام بودن ہندوستان است حرمت سود گرفتن دریں جا بر قول امام ابوحنیفہ نیز اظہر من الشمس باشد۔

وقت ان روایات کو اپنی مُہر سے مستجل کر دے جو روایات کہ ہندوستان کے دار الاسلام ہونیکی تائید کرتی ہیں تو پھر یہاں ہندوستان میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق سود لینے کا حرام ہونا زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

بہر تنبیہ شائقان ربا کہ بہر نوش جاں فرمودنش بہانہ می طلبند از طحطاوی نقل مے کنم۔ در باب المستامن نقل کردہ۔

سود کے شائقین کی تنبیہ کے لئے کہ اسکے کھانے کیلئے بہانہ تلاش کرتے ہیں۔ طحطاوی سے (حسب ذیل عبارت) نقل کرتا ہوں مستامن کے بارے میں انہوں نے نقل کیا ہے۔

ذکر الاشتروشتی فی فصولہ عن ابی الیسر ان دار الاسلام لاتصیر دار الحرب مالم یبطل جمیع ما بہ صارت دار الاسلام ذکرہ فی احکام المرتدین۔

اشتروشتی نے ابوالیسر سے اپنی فصلوں میں ذکر کیا ہے کہ دار الاسلام اسوقت تک دار الحرب نہیں بنتا جب تک وہ تمام صورتیں جن سے دار الاسلام تشکیل پاتا ہے باطل نہ ہو جائیں۔ یہ بات مرتدین کے بارے میں انہوں نے ذکر کی ہے۔

وذکر الاسبیجابی فی مبسوطہ ان دار الاسلام محکوم بکونہا دار الاسلام فیبقی ہذا الحکم ببقاء حکم واحد فیہا ولاتصیر دار الحرب الابعد زوال القرائن ودار الاسلام بزوال بعض القرائن وہو ان تجری فیہا احکام اہل الاسلام۔

اور اسبیجابی نے اپنی مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ دار الاسلام پر دار الاسلام ہونے کا حکم اس وقت تک رہیگا۔ جب تک کہ اس میں ایک حکم بھی دار الاسلام کا باقی رہیگا۔ اور وہ اس وقت تک دار الحرب نہیں ہوگا۔ جب تک کہ دار الاسلام کے سارے قرینے ختم نہیں ہو جاتے اور دار الحرب اس کے بعض قرائن کے ختم ہو جانے سے دار الاسلام بن جاتا ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہوں۔

وذکر اللامشی فی واقعاتہ انہا صارت دار الاسلام بہذہ الاعلام الثلاثۃ فلا تصیر

اور لامشی نے اپنے واقعات میں ذکر کیا ہے ان تینوں نشانیوں کے باعث وہ دار الاسلام ہی بن گیا اور جب تک ایک بھی نشانی باقی ہے وہ دار الحرب

دار حرب مابقی شئی منها۔

وذکر الامام ناصر الدین فی المنشور ان دار الاسلام صادت دار الاسلام باجراء احکام الاسلام فما بقیت علقۃ من علائق الاسلام یترجح جانب الاسلام انتھی۔

پس ہر کرا خوف آخرۃ در گرفتہ می باید کہ اندریں باب حدیث الاثم ما حاک فی صدرک او کما قال۔

ہندوستان دار الاسلام است

را پیش نظر دارد چہ اول باعتبار منقولہ ہندوستان دار الاسلام۔ باز اگر دار الحرب است حسب ارشاد ائمہ ثلاثہ وہم امام ابو یوسفؒ گرفتن ربا در دار الحرب ہم حرام وممنوع۔ واگر بالفرض موافق ارشاد امام ابوحنیفہ حلال ہم باشد آں حلۃ بدتر از حرمت است واگر بالفرض علۃ ہچو دیگر حلتہا است آنہم وقتی است کہ احراز بدار الاسلام کردہ باشد نہ آں کہ در ہندوستان بنشیند وخورد وبرد نماید ونوش جاں فرماید۔ نظر بریں چگونہ در سینہ خلجانی وخراشی پیدا نخواہد شد وچرا مصداق ما حاک فی صدرک او کما قال نخواہد گردید وما علینا الا البلاغ

نہیں بنے گا

اور امام ناصر الدین نے منشور میں ذکر کیا ہے کہ دار الاسلام دار الاسلام رہتا ہے جب تک کہ دار الاسلام کے احکام اس میں جاری ہیں اور جب تک اسلام کے علائق میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے تو دار الاسلام کی جانب راجح ہوگی۔ انتہیٰ۔

پس جس شخص کو آخرت کا خوف ہے اسکو چاہیئے کہ اس بارے میں گناہ کی بات وہ ہے جو تمہارے سینے میں کھٹکے او کما قال

ہندوستان دار الاسلام ہے

کو پیش نظر رکھے کیونکہ مذکورہ بالا منقولہ روایات کے اعتبار سے ہندوستان دار الاسلام ہے۔ پھر بھی اگر دار الحرب ہے تو امام مالکؒ، امام شافعیؒ۔ امام احمد حنبلؒ اور نیز امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سود کا دار الحرب میں بھی لینا حرام اور ممنوع ہے اور اگر بالفرض امام ابوحنیفہؒ کے ارشاد کیمطابق حلال بھی ہو تو وہ حلت حرمت سے بدتر ہے اور اگر بالفرض دوسری حلتوں کی طرح کی حلت ہے تو وہ بھی وقتی ہے جبکہ دار الاسلام میں لاکر سود کے مال کا احراز کیا ہو نہ یہ کہ ہندوستان میں رہے اور کھائے پیئے اور خرچ کرے اس کے پیش نظر سینے میں کوئی خلجان اور خلش پیدا نہو گی اور کیوں نہ ما حاک فی صدرک او کما قال کا مصداق نہوگا اور ہمارے ذمے تو حق بات کا پہنچا دینا ہے۔

از ہندوستان بصورت ہجرت

کار ایمان آں بود کہ در بارۂ ہجرت ہندوستان را دارالحرب قرار مے دادند در بارہ سود گرفتن و ناگرفتن و دادن و نادادن ایں ہا را دارالاسلام می فہمیدند نہ ایں کہ در بارہ ہجرۃ دارالاسلام و وقت سود گرفتن دارالحرب - ایں از ہماں قبیل است کہ خداوند جل مجدہ از حال منافقاں میفرماید -

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ فَاِذَآ اُوْذِيَ فِي اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللّٰهِ وَلَئِنْ جَآءَ هُمْ نَصْرٌ مِّنَ اللّٰهِ لَيَقُوْلُنَّ اِنَّا مَعَكُمْ اَوَلَيْسَ اللّٰهُ بِاَعْلَمَ بِمَا فِيْ صُدُوْرِ الْعٰلَمِيْنَ -

ہندوستان سے ہجرت کی صورت میں

ایمان کی بات تو یہ تھی کہ ہجرت کے بارے میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دینے اور سود لینے اور نہ لینے اور دینے اور نہ دینے کے بارے میں ہندوستان کو دارالاسلام سمجھتے نہ یہ کہ ہجرت کے بارے میں تو دارالاسلام اور سود لینے کیوقت اسکو دارالحرب سمجھیں - یہ تو ایسی ہی بات ہے کہ خداوند جل مجدہ منافقوں کی حالت کے متعلق فرماتے ہیں -

اور بعض لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں ہم اللہ پر ایمان لائے پس جب اللہ کی راہ میں ایذا دی گئی تو لوگوں کے فتنے کو اللہ کے عذاب کی مانند بنا دیا - اور اگر ان کو اللہ کی مدد پہنچ جاتی تو وہ کہتے کہ ہم تو تمہارے ساتھ ہیں - کیا اللہ دنیا والوں کے دلوں کی باتیں نہیں جانتا -

اجتہاد قاسم العلوم در باب سود

بگمان احقر ایں گنہگاری، کسانیکہ باحتمال دارالحرب بودن ہند خود را بوجہ اقامت ایں دار بزہ کارے دانند و بہ احتمال دارالاسلام بودن ہند وقتیکہ نان سود از خانہ ایں و آں خوردہ شود خود را گناہگار می پندارند از اں سود حلال و اقامۃ مباح کہ بدو احتمال متضاد وابستہ اند بہزاراں مرتبہ بہتر باشد - شعر

ترسم کہ صرفہ نبرد روز باز خواست
نان حلال شیخ ز آب حرام ما

مولانا محمد قاسم صاحب کا سود کے بارے میں اجتہاد

اس احقر گناہگار کے گمان میں جو لوگ ہندوستان کے دارالحرب ہونے کے شک کے باعث اپنے آپکو یہاں کے قیام کے باعث گنہگار خیال کرتے ہیں اور دارالاسلام ہونے کے شبہ میں جبکہ اس کے گھر اور اسکے گھر سے سود کی روٹی کھائی ہو، اپنے آپکو گنہگار خیال کرتے ہیں تو اس حلال سود اور مباح اقامت کیوجہ سے جو دو متضاد احتمال میں پھنسے ہوئے ہیں ہزاروں مرتبہ بہتر ہے کہ ؎

مجھے ڈر ہے کہ قیامت کے دن شیخ کی حلال
روٹی ہمارے حرام پانی کیساتھ نہ چلے گی -

کاش ایں سود خواران ومقیمان ہند خود را از خطا کاراں می پنداشتند کہ یکی امید انابۃ، دوم در ملامت خویش احتمال تخفیف قیامت می بود۔

کاش یہ سود خوار لوگ اور ہندوستان میں مقیم ہوتے ہوئے اپنے آپکو خطا کاروں میں سے سمجھتے۔ کہ ایک تو اللہ کی طرف رجوع کی امید ہوتی اور دوسرے اپنی ملامت میں قیامت میں ملامت کی تخفیف کا احتمال رہتا۔

اکنوں چہ عجب کہ جام نوشان رحیق ایمان درمستی خود دست ازیں سود صریح ومنفعت رہن افشانند ورنہ ازیں ہم چہ کم کہ خود را خطا وار پندارند۔

اب کیا تعجب ہے کہ ایمان کی شراب کے جام لنڈھانے والے اپنی مستی میں اس صاف سود اور رہن کے منافع سے ہاتھ جھٹکیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اپنے آپکو خطاوار خیال کریں۔

منفعت گرفتن از شئ مرہونہ

بزعم ایں ہیچمدان در سود صریح ومنفعت رہن ایں دیار ہیچ فرقی نیست۔ حال عفو و رضاء ظاہر خود معلوم شد۔ باقی ماند حدیثی کہ مرفوعاً از ابی ہریرہ در بخاری مشکوۃ آمدہ

رہن رکھی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا

اس ناچیز کے خیال میں، اس ملک ہند میں رہن کے نفع اور صریح سود لینے کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اپنی ظاہری رضا اور عفو کا حال تو معلوم ہو گیا۔ باقی رہی وہ حدیث جو کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مشکوۃ میں آئی ہے

قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر یرکب بنفقتہ اذا کان مرہونا ولبن الدر یشرب بنفقتہ اذا کان مرہونا وعلی الذی یرکب ویشرب النفقۃ۔

ابو ہریرہ رض نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سواری کی پیٹھ پر خرچ کے عوض سواری کی جائیگی جبکہ وہ رہن رکھی گئی ہو اور دودھ والے جانور کا دودھ اسکے خرچ کے بدلے پیا جائیگا جبکہ وہ رہن رکھا گیا ہو۔ اور جو سواری کرتا ہے اور دودھ پیتا ہے اس پر جانور کا خرچ ہے۔

اگرچہ در نظر ظاہر پرستاں سند حلۃ منافع رہن است مگر آنانکہ فہم خداداد دارند بہ اشارات دیگر وہدایات دیگر از قرآن وحدیث بمعانی مقصودہ ومنشاء ایں ارشاد پی بردہ۔ دریں حدیث وآں احادیث کہ بظاہر معارض ایں حدیث افتادہ اند توافق می یابند۔ اول احادیث حرمۃ ربا بتمامہا معارض ایں حدیث اند۔ چہ منافع

اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظر میں رہن کے منافع کی حلت کی سند ہے مگر جو لوگ خداداد فہم رکھتے ہیں وہ قرآن اور حدیث کے دوسرے اشاروں اور ہدایتوں سے اس ارشاد کے منشا اور مقصود ومعانی کا سراغ لگا کر اس حدیث اور ان احادیث میں جو کہ بظاہر اس حدیث کے خلاف واقع ہوئی ہیں موافقت پاتے ہیں۔ اول

رہن بالضرور و بالبداہتہ در تعریف و حدِ ربا داخل اند۔ اگر ہنوز باور نداری بشنو در مشکوٰۃ از انس رضی اللہ عنہ است۔

قال اذا اقرض احدکم قرضا فاھدی الیہ او حملہ علی الدابۃ فلا یرکبہ ولا یقبلھا الا ان یکون جری بینہ وبینہ قبل ذٰلک رواہ ابن ماجہ والبیہقی فی شعب الایمان۔

وعنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا اقرض الرجل فلا یاخذ ھدیۃ۔

رواہ البخاری فی تاریخہ ھکذا فی المنتقی۔

وعن ابی بردۃ ابن ابی موسیٰ قال قدمت المدینۃ فلقیت عبداللہ بن سلام فقال انک بارض فیھا الربوٰ فاش فاذا کان لک علی رجل حق فاھدی الیک حمل تبن او حمل شعیر او حبل قت فلا تاخذہ فانہ ربوٰ رواہ البخاری۔

ایں حدیث ثلٰثہ کہ متصل یک دیگر در مشکوٰۃ در باب الربوٰ مذکور اند دلیل قاطع اند بر ایں کہ آمدنی و منفعت رہن ایں دیار بالضرور از اقسام رباست۔ پس اگر بظاہر

تو سود کے حرام ہونے کی حدیثیں تمام کی تمام اس حدیث کے مخالف ہیں کیونکہ رہن کے منافع ضروری طور پر اور واضح طور پر سود کی حد اور تعریف میں داخل ہیں۔ اگر اب بھی یقین نہ ہو تو سنئے مشکوٰۃ میں انس رضی عنہ سے روایت ہے۔

فرمایا جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے۔ پھر قرض لینے والا اس کے پاس ہدیہ بھیجے یا جانور کی سواری کرائے تو وہ اس پر سوار نہ ہو اور نہ ہدیہ قبول کرے مگر یہ کہ یہ سلسلہ قرض سے پہلے ہی تعلق رہا ہو اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا۔

اور انہی انس رضی سے روایت ہے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ حضورؐ نے فرمایا جب کوئی شخص کسی کو قرض دے تو اس سے کوئی ہدیہ نہ لے اس کو بخاری نے اپنی تاریخ میں روایت کیا۔ اسی طرح منتقی میں ہے۔

اور ابی بردہ رض بن ابی موسیٰ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں مدینے آیا تو میں عبداللہ بن سلام سے ملا تو انہوں نے فرمایا تم ایسی جگہ ہو کہ جہاں سود کھلم کھلا ہے پس جب کہ تمہارا کسی شخص پر حق ہو اور وہ تمہیں توڑی یا جو گھاس کا گٹھا بھیجے تو تم اس کا یہ ہدیہ قبول مت کرو کیونکہ وہ سود ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا۔

یہ تینوں حدیثیں جو ایک دوسرے کے متصل ہیں مشکوٰۃ میں باب الربوٰ میں مذکور ہیں، قطعی دلیل ہیں اس بات پر کہ اس ملک کے رہن کی آمدنی اور منافع یقیناً سود کی

الفاظ رہن نامہانظر است کہ می نویسند بخشیدم و بحل کردم - این جا نیز لفظ اہدی است کہ بہ ہدیہ بودن منفعۃ دلالت دارد نہ بر سود بودن آں و اگر اعتبار معنی است پس چناں کہ صور ماخوذہ احادیث را از اقسام ربا شمردہ اند این جا نیز منفعۃ رہن را از اقسام ربا باید شمرد و مے دانی کہ در صورت دخول منفعت رہن در حد ربا لغۃ وغیرہ وعید ہا مثل آنکہ در مشکوۃ بروایت ابن ماجہ و احمد و ابی ہریرہ آوردہ -

قسم سے ہیں - پس اگر رہن ناموں کے ظاہری الفاظ پر نظر ہے کہ لکھتے ہیں میں نے وہ منافع بخش دیئے اور حلال کر دیئے" یہاں پر بھی اہدی کا لفظ ہے جو کہ منفعت کے ہدیہ ہونے پر دلالت کرتا ہے نہ اسکے سود ہونے پر - اور اگر معنی کا اعتبار ہے پس جیسا کہ احادیث سے اخذ کیگئی صورتوں کو علما نے سود کی قسم سے شمار کیا ہے یہاں پر بھی رہن کے نفع کو سود کی قسموں میں سے شمار کرنا چاہیئے اور تمہیں معلوم ہے کہ رہن کے نفع کے سود کی تعریف میں باعتبار لغت وغیرہ داخل ہونیکی صورت میں کتنی ایک عذاب کی دھمکیاں جیسا کہ مشکوٰۃ میں ابن ماجہ اور احمد اور ابوہریرہ کی روایت ہیں بیان کی ہیں -

قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الربوا سبعون جزءا ایسرھا ان ینکح الرجل امہ -

انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - سود کے ستر جز ہیں ان میں سے سب سے زیادہ آسان یہ ہے کہ آدمی اپنی ماں سے نکاح کرے -

ہمہ ہر خورندگاں وگیرندگاں منافع رہن خواہد بود - دوم حدیثی دیگر در مشکوۃ است -

تمام رہن کے منافع کو کھانے والوں اور لینے والوں کیلئے ہونگی - دوسری ایک اور حدیث مشکوٰۃ شریف میں ہے -

عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یغلق الرھن الرھن من صاحبہ الذی رھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہٗ رواہ الشافعی مرسلا وروی مثلہ او مثل معناہ لا یخالفہ عنہ ابی ھریرۃ متصلا -

سعید بن مسیبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرہونہ رہن کو راہن سے (اگر وہ چھڑائے) روکا نہ جائے جس نے اسکو رہن رکھا اس کیلئے رہن کے منافع ہیں اور اسی کے ذمے اسکے اخراجات ہیں - اسکو امام شافعیؒ نے مرسلاً روایت کیا ہے اور اسی کی مانند روایت کیا ہے یا اسی معنی کی مانند کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی - یہ حدیث ابوہریرہؓ سے متصل ہے -

این حدیث صریح معارض آں حدیث است که ظاہر ش سود خواران سود رہن نوش جاں میفرمایند- چہ جملہ

لا یغلق الرھن الرھن

بمعنی لا یمتنع الرھن الرھن است-

مے دانی کہ این نہی تصریح است بانکہ مفاد شئی مرہون را براہن باید داد- و نزد خود ذخیرہ نباید نہاد و دست بہ تناولش نباید کشاد- چناں چہ جملہ آخیرہ کہ بمنزلہ تفسیر جملہ اول است این مضمون را آشکارا کردہ-

یہ صریح حدیث اس حدیث کے متضاد ہے کہ اسکے ظاہر کو دیکھکر سود کھانیوالے رہن کا سود نوش جاں کرتے ہیں کیونکہ جملہ

لا یغلق الرھن الرھن

بمعنی لا یمتنع الرھن الرھن ہے اور

آپکو معلوم ہے کہ یہ صاف مخالفت ہے اس بات سے کہ رہن رکھی گئی چیز کا نفع راہن کو دینا چاہئے اور مرتہن کو اپنے پاس جمع نہ رکھنا چاہئے اور اسکے استعمال کیلئے ہاتھ نہ بڑھانا چاہئے- چنانچہ آخری جملہ نے جو پہلے جملے کی تفسیر کی جگہ ہے اس مضمون کو آشکارا کر دیا ہے-

احوط اینست کہ سود گرفتن سند است در حرام

اکنوں مے گویم کہ تا مقدور کلام خداوندے باہم یکدیگر وہم در کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم توافق باید جست نہ تعارض- و اگر بہ تدبیرے تعارض مرتفع نشود آندم اگر از تقدم و تاخر تاریخ یک کلام از دیگر اطلاع یابیم فبہا مقدم را منسوخ و متاخر را ناسخ پنداریم ورنہ باحوط عمل کنیم و در پی ہوا و ہوس نرویم لیکن مے دانی کہ این جا حال تاریخ معلوم نیست و احوط ہمیں است کہ حرام پنداریم کہ در بارہ حرمۃ ربا در کلام اللہ بچہ شد و مد و بکدام وعید احکام ہا فرستادہ اند- جائے مے فرمانید:-

زیادہ محتاط یہ ہے کہ ہندوستان میں سود لینا حرام ہے

اب میں کہتا ہوں کہ تا مقدور خدا کے کلام میں آپس میں اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں موافقت تلاش کرنی چاہئے نہ کہ تعارض- اور اگر کسی صورت سے تعارض نہ اٹھ سکے تو پھر ایک کلام کی دوسرے سے تاریخ کے آگے اور پیچھے ہونے کی اگر ہمیں اطلاع ہو جائے تو فبہا اس صورت میں پہلے کلام کو منسوخ اور بعد کے کلام کو ہم ناسخ سمجھیں ورنہ احوط پر عمل کریں اور خواہش نفسانی کے پیچھے نہ چلیں لیکن آپکو معلوم ہے کہ یہاں تاریخ کا حال معلوم نہیں ہے اسلئے یہی زیادہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہم ہندوستان میں سود کو حرام سمجھیں کیونکہ سود کے حرام ہونے کے بارے میں کلام اللہ میں کس قدر تاکید اور کتنی عذاب کی دھمکیوں کیساتھ احکام بھیجے ہیں- ایک جگہ فرماتے ہیں:-

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً وَّاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ-

اے ایمان والو تم دو چند سہ چند سود مت کھاؤ اور اللہ سے ڈرو تاکہ تم فلاح

وجائی ارشاد است

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ۔

وجائی مے فرمایند:۔

اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُہُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ الخ

علی ہذا القیاس احادیث کثیرہ در مذمت باو زجر و توبیخ از خوردن آں وارد شدند۔ کتابی از حدیث نباشد کہ بکثرۃ ایں قسم احادیث درو نباشد۔ بوجہ کثرۃ و شہرۃ آں قلم را از تحریراں باز داشتہ مے گویم کہ منفعۃ رہن بشہادۃ احادیث ثلثہ سابقہ داخل رباست و باز احادیث بی شمار و آیات کثیرہ بہر زجر و توبیخ از خوردن و گرفتن آں وارد شدند۔ با ایں ہمہ حدیثی خاص در بارۂ نگرفتن منفعۃ رہن بشنیدی و ایں طرف فقط یک حدیث کہ بظاہر ش وہم جواز منفعت رہن ایں دیار است و در حقیقۃ آنہم ازیں قصہ یکسو باز کدام انصاف است کہ آنہمہ را بگذارند و ایں یک حدیث بتقاضاء ہوا و ہوس پیش نظر دارند۔ بجز آنکہ تیرہ دردنی باعث ایں کجروی شدہ باشد دیگر چہ گویم۔ اگر توفیق ترک نبود ازیں خوردن و بہانہ حلہ کردن بہتر آں بود کہ مے خورند و خود را گناہگاری

پاؤ۔

اور ایک جگہ ارشاد ہے

اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور جو بقیہ سود ہے اسے چھوڑ دو اگر تم مومن ہو اگر تم نے ایسا نہ کیا تو اللہ اور رسول کے ساتھ لڑائی کے لیے تیار ہو جاؤ۔

اور ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت کے روز نہیں کھڑے ہو سکیں گے مگر اس طرح جیسا کہ وہ شخص کھڑا ہوتا ہے جس کو شیطان نے چھو کر خبطی بنا دیا ہو۔

علی ہذا القیاس بہت سی حدیثیں سود کی مذمت اور اس کے کھانے سے زجر و توبیخ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں حدیث کی کوئی کتاب نہیں ہے کہ اس میں اس قسم کی حدیثیں بکثرت وارد نہ ہوئی ہوں۔ ان کی کثرت اور شہرت کی وجہ سے انکے لکھنے سے اپنے آپکو روک کر میں کہتا ہوں کہ رہن کا نفع تینوں سابقہ حدیثوں کی روشنی میں سود میں داخل ہے اور پھر بے شمار حدیثیں اور بہت سی آیتیں اسکے لینے اور کھانے سے زجر و توبیخ کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ ان تمام باتوں کے باوجود ایک خاص حدیث رہن کے نفع کے نہ لینے کے بارے میں تم نے سن لی ہے اور اس طرف فقط ایک حدیث جو کہ ظاہر میں اس ملک میں رہن کے نفع کے جواز کے بارے میں وہم پیدا کرتی ہے حالانکہ حقیقت میں وہ حدیث بھی اس قصے سے علیحدہ ہے پھر کونسا انصاف ہے کہ ان سب آیات و احادیث کو چھوڑ دیں اور ہوا و ہوس کے تقاضے

شمرند۔

متاثر ہوکر صرف اس ایک حدیث کو مطمح نظر بنالیں سوائے اسکے کہ دل کی تاریکی اس گمراہی کا باعث ہو اور کیا کہہ سکتا ہوں۔ اگر سود اور منفعت رہن کے چھوڑنے کی توفیق نہ تھی تو سود کھانے اور حلت کا بہانہ تلاش کرنے سے یہ بہتر تھا کہ سود کھاتے اور اپنے آپکو گناہگار سمجھتے۔

ازمن بشنو کہ آں حدیث نیز معنی دگر دارد و منشاء آں ارشاد دگر۔ مگر مقدمۂ عرض کردنی است۔

مجھ سے سنئے کہ وہ حدیث بھی دوسرے معنی رکھتی ہے اور ایسا فرمانے کا منشاء بھی اور ہے۔ مگر اسکے سمجھنے کیلئے ایک مقدمہ عرض کرنے کے قابل ہے۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بردو قسم است

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بردو قسم است۔ یکی احکام حاکمانہ مثل جملہ احکام صوم و صلوٰۃ کہ بناء اطاعت بر امتثال آں است۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں۔ ایک تو حاکمانہ جیسے احکام مثلاً صوم و صلوٰۃ کے تمام احکام کہ انکی اطاعت کی بنیاد انکے بجالانے میں ہے۔

دوم مشورہ دوستانہ و حکم مربیانہ مثل آنکہ در بخاری شریف آمدہ

دوسرے وہ احکام جو دوستانہ مشورے اور مربیوں جیسے حکم کیطرح کے ہیں جیسا کہ بخاری شریف میں آیا ہے۔

عن کعب بن مالك انه تقاضی ابن ابی حدرد دینا کان له علیه فی المسجد فارتفعت اصواتهما حتی سمعها رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو فی بیته فخرج الیهما حتی کشف سجف حجرته فنادی یا کعب قال لبیك یا رسول الله قال من دینك هذا اوما الیه ای الشطر قال لقد فعلت یا رسول الله قال قم فاقضه انتهی۔

کعب بن مالک رض سے ہے کہ انہوں نے ابن ابی حدرد رض سے اپنے قرضے کا جو ان پر تھا مسجد میں تقاضا کیا۔ دونوں کی آوازیں بلند ہوگئیں تا آنکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سنیں در آنحالیکہ آپ اپنے گھر میں تشریف فرما تھے آپ ان دونوں کی طرف نکلے تا آنکہ آپ نے حجرے کا بیچ میں سے چرا ہوا پردہ کھولا اور آپ نے پکارا اے کعب! انہوں نے کہا حاضر ہوں یا رسول اللہ، پوچھا تمہارا کتنا قرضہ ہے اور نصف لینے کا آپ نے اشارہ فرمایا۔ انہوں نے کہا میں نے ایسا ہی کیا یا رسول اللہ۔ فرمایا جاؤ اسکا قرض ادا کرو۔ انتہی

هکذا فی باب کلام الخصوم بعضهم

اسی طرح ہے جھگڑوں کے ابواب میں بعض کے ساتھ بعض

فی بعض من ابواب الخصومات۔

الغرض دو کس مذکور از صحابہ رضی اللہ عنہم یکی کعب ابن مالک دوم ابوحدرد اسلمی بوجہ حقی کہ یکی را بر دیگری بود در مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم رد و کدے کردند۔ چوں در امثال ایں خصومات و اقسام ایں منازعات آواز ہا مرتفع مے شوند حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شنیدہ پردہ از در برداشتہ بحضرت کعب کہ صاحب حق بود اشارہ با براء و اسقاط نصف حق فرمودند آں سعادتمند بمجرد ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سر تسلیم و نیاز خم کرد و اجابت نمود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاہدہ امتثالش بحضرت ابوحدرد اشارہ فرمودند کہ برخیز و ہمیدم ادا کن۔

جھگڑا کرنے والوں کے کلام کے بارے میں۔

الغرض صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے دو ذکر کئے گئے صحابہ جن میں سے ایک کعبؓ بن مالک تھے اور دوسرے ابوحدردؓ اسلمی اس حق کی وجہ سے جو ایک دوسرے پر تھا مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جھگڑ رہے تھے۔ جب ان جیسے جھگڑوں میں اور ان جیسے منازعات میں آوازیں شور کی صورت اختیار کر لیتی ہیں تو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر پردہ دروازے سے اٹھا کر حضرت کعب کیطرف جنہوں نے قرض دیا تھا متوجہ ہو کر نصف قرض معاف کر دینے اور ختم کر دینے کا اشارہ فرمایا۔ ان نیک بخت صحابی نے ارشاد نبوی سنتے ہی تسلیم و نیاز کا سر جھکا اور حضور کے فرمانے کو قبول کر لیا۔ آنحضور صلی اللہ وسلم نے ان کے مان لینے کو دیکھ کر حضرت ابوحدردؓ کو اشارہ فرمایا کہ اٹھو اور ابھی ادا کر دو۔

چوں ایں قصہ را یاد گرفتی تامل کن کہ ایں حکم از چہ قسم است و از چہ دریافتی کہ ایں از فلاں قسم است ہر کرا ادنیٰ مرتبہ از عقل عنایت فرمودہ اند آنہم بیقین خواہد گفت کہ ایں حکم حاکمانہ نیست۔ حاکمان مجازی نیز بہ رہانیدن حقوق العباد می کوشند۔ آں حاکم علی الاطلاق احکم الحاکمین کہ ادنی ادنی حقوق العباد را ہم نمی بخشد و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چگونہ نصف حق مسلمان بیگناہ بدہاند۔ چوں ایں اصل و ایں منشا بدیہی است ہر کس و ناکس ہمی داند کہ ایں مشورہ دوستانہ و ایں حکم مربیانہ و ایں اصلاح مصلحانہ بود نہ جبر حاکمانہ کہ ایں تحکم در حق حاکمان مجازی و آلودگان معاصی ہم عیب است۔ تا بخداوند جل جلالہ و رسول معصوم صلی

جب اس قصے کو تم نے یاد کر لیا تو غور کرو کہ یہ حکم کس قسم میں داخل ہے (آیا دوستانہ مشورہ ہے یا حکم ہے) تم نے کس چیز سے سمجھا کہ یہ فلاں قسم میں سے ہے۔ جسکو اللہ تعالیٰ نے تھوڑی سی بھی عقل دی ہے وہ یقین سے کہیگا کہ یہ حاکمانہ حکم نہیں ہے بلکہ دوستانہ ہے کیونکہ مجازی حاکم بھی حقوق العباد کے دلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ حاکم مطلق (اللہ تعالیٰ) جو سب حاکموں کا حاکم ہے وہ بندوں کے معمولی معمولی حقوق کو بھی نہیں بخشتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بیگناہ مسلمان کا آدھا حق دلوا سکتے ہیں۔ چونکہ اسکا اصل منشا واضح ہے اس لئے ہر کس و ناکس جانتا ہے کہ نصف قرض کی ادائی کا مشورہ دوستانہ اور مربیانہ تھا اور یہ اصلاح

اللہ علیہ وسلم چہ رسد۔

مصلحانہ تھی نہ کہ حاکمانہ بلکہ یہ حکم دینا دنیاوی حاکموں اور گناہوں سے آلودہ لوگوں کے لئے بھی عیب ہے۔ کجا یہ کہ خداوند جل جلالہ اور رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کا حکم دے سکیں۔

چوں ایں دو قسم متحقق شد مے گویم کہ ارشاد

الظهر یرکب بنفقته اذا كان مرهونا

نیز از ہمیں قسم است و طریق دریافتن ایں دقیقہ نیز ہماں است کہ در قصہ اسقاط نصف دین بشناختی۔

جب حکم کی یہ دو قسمیں تحقیق میں آگئیں تو میں کہتا ہوں کہ حضور کا ارشاد سواری کی پیٹھ پر سواری لی جائے اسکے خرچ کے بدلے بھی اسی قسم سے ہے اور اس باریکی کو سمجھنے کیلئے بھی وہی بات ہے جو کہ نصف قرض کو ساقط کر دینے کے قصے میں تم نے پہچان لی ہے۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال ایں است کہ ہم در مشکوٰۃ از ترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ و دارمی بروایت انس رضی اللہ عنہ آمدہ

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے جو کہ مشکوٰۃ میں بھی ترمذی، اور ابو داؤد اور ابن ماجہ اور دارمی سے بروایت انس رضی اللہ عنہ آیا ہے۔

قال غلا السعر على عهد النبی صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله سعر لنا فقال النبی صلى الله عليه وسلم ان الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق وانی لارجوان القى ربی وليس احد منكم يطلبنی بمظلمة بدم ولا مال۔

انہوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں (چیزوں کا) بھاؤ گراں ہو گیا۔ لوگوں نے کہا اے رسول ہمارے لئے نرخ مقرر کر دیجئے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ ہی نرخ مقرر کرنے والا، رزق تنگ اور کشادہ کرنے والا ہے اور میں البتہ امیدوار ہوں کہ میں اپنے رب سے ملوں اس حال میں کہ تم میں سے کسی کا مجھ سے جان اور مال کے حق کا مطالبہ نہ ہو

چوں سعر یعنی نرخ را جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ازاں مقرر نہ فرمودند کہ ایں کار مستلزم مظالم می نماید ... سواری رہن و نوشیدن شیر آن بمقابلہ نفقہ کردہ [illegible] از نوع بگونہ بود کردہ آنچہ گفتہ [illegible] اگر گوئیم ایں جا از

چونکہ سعر یعنی نرخ کو جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وجہ سے مقرر نہیں فرمایا کہ یہ کام لوگوں کے حقوق ضائع کرنے کو مستلزم معلوم ہوتا ہے تو رہن کی سواری کے بارے میں اور اس کے دودھ کے پینے کے بارے نفقہ کے مقابلے میں کہ عزروی طور پر تسعیر کی ایک قسم ہے

تعیین سعر و نرخ نیز چیزے زیادہ ایں طرف رفتہ اند۔ چہ در تعیین نرخ فقط ہمیں قدر باشد کہ بایع و مشتری خواہد خواہند یا نخواہند مقدار معین از مال بقدر معین از زر بگیرند زیادہ کم نکنند۔ و ایں جا مطلق نفقہ را بمقابلہ مطلق سواری و شیر نہادہ اند نہ تعیین مقدار ایں است و نہ تشخیص قدر آں ایں جا اندیشہ مظلمہ زیادہ از آں است کہ در تسعیر و تعیین مقادیر مبیع وثمن باشد۔ مگر چوں تسعیر بایں وجہ ممنوع شد کہ اتلاف حق دیگراں لازم می آید ایں جا نیز ہماں دلیل کہ در قصہ ابراء نصف رانمودہ بود بایں طرف دلالت فرمود کہ ایں کار اگر بطور حکم و جبر امیرانہ باشد خلاف وضع و منصب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم می افتد تا بخداوند احکم الحاکمین عدل و مقسط چہ رسد۔ نظر بریں لازم آمد کہ ایں را نیز از قسم مشورہ دوستانہ و اصلاح مصلحانہ و تحکم مربیانہ شمردہ آید۔ مگر چنانکہ از اشارہ ابراء نصف در قصۂ مذکورہ باقی ماندگان را از ارباب حقوق از آں زمانہ گرفتہ تا ایں زمانہ ابراء نصف حق خود لازم نیاید ہمیں طور از اشارہ الظہر یرکب الخ دیگراں را امتثال ایں امر لازم نیاید بلکہ چناں کہ بمعارضہ اصل بدیہی و منشاء واضح حاکمان دیگر را نمیرسد کہ حکم حاکمانہ بابراء حقوق العباد کنند ایں جا عالمان و حاکمان ایں زمانہ را اجازت نیست کہ بایں قسم احکام تحکم نمایند باقی ماند وجہ ایں مشورہ دادن مے دانم کہ ایں جا قرینۂ مشورہ بیک وجہ از آں ظاہر تر است کہ در قصہ ابراء نصف حق۔ چہ در صورت رہن جانوراں اگر ایں مشورہ ندہند وقتی عظیم راہناں و مرتہناں را برسر آید حساب کاہ و

کسطرح باور کیا جا سکتا ہے کہ آپنے حاکمانہ حکم فرمایا ہے بلکہ اگر ہم غور کریں تو یہاں نرخ کے مقرر کرنے سے بھی کچھ زیادہ ہی اس طرف گئے ہیں کیونکہ نرخ کے مقرر کرنے میں تو اتنا ہی ہوتا ہے کہ بائع اور خریدار چاہیں یا نہ چاہیں مال کی ایک مقررہ مقدار روپیہ کی ایک معین مقدار کے بدلے میں لیتے ہیں۔ زیادہ اور کم نہیں کرتے ہیں اور یہاں پر مطلق نفقے کو مطلق سواری اور دودھ کے مقابلے میں رکھا ہے نہ تو اسکی مقدار ہی کی تعیین ہے اور نہ اسکی مقدار کا تعین۔ اس لئے یہاں اس سے زیادہ ظلم کا اندیشہ ہے جتنا کہ مبیع اور قیمت کی مقداروں کے معین کرنے میں ہوگا۔ لیکن چونکہ نرخ کا مقرر کرنا اسلئے ممنوع ہوا کہ دوسروں کے حق کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو یہاں بھی اسی دلیل نے جس میں نصف قرض کے معاف کر دینے کے قصے میں رہبری کی تھی اس طرف رہنمائی کی کہ یہ کام اگر امیرانہ جبر اور حکم کے طور پر ہو تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت اور آپکی عادت کے خلاف واقع ہوتا ہے۔ کجا انصاف کا حکم کرنے والے حاکموں کے حاکم اور منصف کیلئے ایسا کرنا درست ہو سکے اس کے پیش نظر لازم آیا کہ اسکو بھی دوستانہ مشورے اور مصلحانہ اصلاح اور مشفقانہ حکم میں شمار کیا جائے۔ مگر جیسا کہ نصف قرض کے معاف کرا دینے کے قصے میں اس زمانے سے لیکر اس زمانے تک قرض خواہوں کے حقوق میں سے نصف حق کا باقی لوگوں کیلئے معاف کر دینا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح الظہر یرکب الخ کے اشارے سے دوسروں کو اس حکم کی تعمیل لازم نہیں

وانہ تاکجا کنند وشیر را تاکجا محفوظ دارند واگر نگزارند
حساب قطرہ قطرہ کرا محفوظ ماند وایں طرف بیچارہ
راہن تاکجا کاہ ودانہ بر سر نہادہ گرد خانہ مرتہن گرداں
ماند خصوصاً وقتیکہ در راہن ومرتہن بعد المشرقین
بود۔ باز اگر وام کاہ ودانہ رسانندہ باشد ایں ہم
بعض اوقات موجب حرج عظیم است۔ نظر بریں مربی
ہردو جہاں بر ذمہ فریقین نظر کردہ ایں مشورہ دادہ
باشند وآں سعادت منداں ایں مشورہ را در تہ
دل نہادہ باشند وایں جا در رہن اراضی سوانی
کہ ہیچ دقتی نیست اگر وقت اداء باقی بر سر آید از
محصول زمین می تواں داد وباقی را امانۃ می تواں داشت
یا در زر رہن محسوب مے تواں کرد کہ در زر کثیر و
مقدار کلاں در حساب وکتاب ہیچ دقتی نباشد
معتاد ہمہ ابناء روزگار ہمیں است کہ مقادیر کثیرہ
بی حساب وکتاب نگذارند اما ایں چنیں مقادیر قلیلہ
راکہ در کاہ ودانہ ہر روزہ بصرف آید واز شیر بدست
افتد نگاہداشتن وحساب کردن خلجان عظیم است
باز ایں دردسر ہر روزہ است وآں شتن یکدو
روز ما بین یک دیگر فرق زمین وآسمان است۔

آتی ہے بلکہ جیسا کہ واضح اصل اور صاف منشا کے مقابلے میں
دوسرے حاکموں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حقوق العباد کو معاف
کر دینے کا حاکمانہ حکم کریں تو یہاں بھی اس زمانے کے
علما اور حکام کو بھی اجازت نہیں ہے کہ اس قسم کے احکام
کو لوگوں پر تھوپیں۔ باقی رہی اس مشورے کے دینے کی
وجہ تو میں جانتا ہوں کہ یہاں اس مشورہ کا قرینہ نصف حق
کی معافی کی بنسبت ایک وجہ سے زیادہ ظاہر معلوم ہوتا ہے
کیونکہ جانوروں کے رہن رکھنے کی صورت میں اگر یہ مشورہ نہ
دینگے تو دوسروں کے پاس رہن رکھنے والوں اور اپنے
پاس رہن رکھنے والوں کو ایک بڑی دشواری پیش
آئیگی کہ وہ گھاس اور دانے کا حساب کہاں تک کرینگے
اور دودھ کو کب تک محفوظ رکھیں گے اور اگر نہ رکھیں گے
تو قطرے قطرے کا حساب کس کو یاد رہتا ہے اور اس طرف
راہن بیچارہ کب تک گھاس اور دانہ سر پر رکھ کر مرتہن کے
گھر کا چکر لگاتا رہے گا خاص طور پر اس وقت جبکہ راہن
اور مرتہن میں مشرق ومغرب کا فاصلہ ہو۔ پھر بھی گھاس دانے
کے پیسے وہ پہنچاتا بھی رہے تو یہ بھی بعض اوقات سخت
حرج کا موجب ہے اس دشواری کے پیش نظر دونوں جہاں
کے مربی نے دونوں فریقوں کی ذمہ داری پر نظر ڈالکر یہ
مشورہ دیا ہو اور ان نیک بخت فریقین نے اس مشورے کو اپنے دل کی تہ میں رکھ لیا ہو اور یہاں اراضی
کی رہن کے بارے میں تم جانتے ہو کوئی دقت نہیں ہے اگر باقی کے ادا کرنیکی وقت سر پر آپڑے تو زمین
کی آمدنی میں سے دے سکتے ہیں اور باقی آمدنی کو امانت کے طور پر رکھ سکتے ہیں یا رہن کے قرض میں
منہا کر سکتے ہیں کیونکہ زیادہ رقم اور زیادہ روپیہ کے حساب کتاب میں کوئی دقت نہیں ہوتی تمام زمانے کے
لوگوں کی عادت یہی ہے کہ بڑی بڑی رقموں کو حساب وکتاب کے بغیر نہیں رکھتے لیکن ان چھوٹی چھوٹی
رقموں کو جو ہر روز کے گھاس دانے پر آتی ہے اور دودھ بیچنے میں حاصل ہوتی ہے نگاہ میں رکھنا اور

حساب کرنا بڑی مصیبت ہے۔ پھر یہ تو ہر روز کا درد سر ہے اور وہ ایک دو روز کی پریشانی۔ ان دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔

بالجملہ ہر کرا فہم دادہ اند ایں جا نیز مثل قصہ ابراء حق مشورہ دوستانہ و حکم مربیانہ و مداخلت مصلحانہ می فہمد۔ و مے دانی کہ مصالحۃ و اصلاح بعد تحقق حقوق می باشد نظر بریں لازم آمد کہ ہمچو قصہ ابراء کہ حق ابراء کنندہ متحقق بود ایں جا نیز حق راہن بر مرتہن و حق مرتہن بر راہن ثابت خواہد شد۔ مگر چوں حقوق از طرفین بود از یک طرف قیمت شیر و اجرت سواری و از یک طرف قیمت کاہ و دانہ و مونتہ خدمت و باز چنداں کمی بیشی نبود اگر بود خلجان ہر روزہ و متاع قلیل۔ مربی دو جہاں حضرت سرور دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم قیمت کاہ و دانہ و اجرۃ خدمت بمقابلہ شیر و اجرت سواری نہادہ مشورہ بتراضی فرمودند۔ تا وقتی بمیان نماند و کار ہر کس بسہولۃ گراید۔ ہوس پرستان کہ کاسۂ چشم اوشاں بخراج ہفت اقلیم ہم پر نتواں شد ایں قسم مضامین را بیعما بردہ، نہ ہوس خودمے گردانند و منشا ارشاد و اشارہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم را نافہمیدہ حرام را از رہ حلال مے گیرند اللہ یھدینا و ایاھم واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

الغرض جنکو اللہ تعالیٰ نے سمجھ عطاء فرمائی ہے وہ یہاں بھی ابراء حق کے قصے کیطرح دوستانہ مشورہ، مربیانہ حکم اور مصلحانہ مداخلت سمجھتا ہے اور آپکو معلوم ہی ہے کہ مصلحت اور اصلاح حقوق کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے۔ اسکے پیش نظر ضروری ہوا کہ ابراء کے قصے کیطرح کہ ابراء کنندہ (قرض خواہ) کا حق ثابت تھا تو یہاں بھی راہن کا حق مرتہن پر اور مرتہن کا حق راہن پر ثابت ہوگا۔ مگر چونکہ حقوق طرفین سے تھے تو ایک طرف سے دودھ کی قیمت اور سواری کی اجرت ایکطرف سے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کے معاوضے میں کچھ زیادہ کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اگر کچھ ہے تو روزانہ کی دردسری اور تھوڑی سی پونجی کا معاملہ تھا۔ اسلئے دونوں جہان کے مربی، دونوں جہان کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم نے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کی اجرت کو دودھ اور سواری کے کرائے کے مقابلے میں رکھ کر رضامندی کا مشورہ دیا۔ تاکہ کوئی دقت درمیان میں نہ رہے اور ہر شخص کے کام میں سہولت پیدا ہو۔ لیکن ہوا و ہوس کے بندے کہ انکی آنکھیں ساری دنیا کی آمدنی سے بھی نہیں بھرتیں اس قسم کے مضامین کو اختیار کر کے اپنی ہوس کا ذریعہ بناتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے اور منشا کو نہ سمجھتے ہوئے حرام کو حلال کے مہاڑ لیتے ہیں۔ ان کو اور ہمیں اللہ ہی ہدایت دے اور اللہ جس کو چاہتا ہے۔ سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

خلاصۂ مرام

در عہد برطانیہ ہندوستان نزد قاسم العلوم راجح اینکہ دار الحرب است

خلاصۂ مطلب این است

کہ اولؔ در دار الحرب بودن ہندوستان کلام چنانچہ از مطالعہ روایات منقولہ دریافتہ باشی اگرچہ راجح نزد ہیچمداں ہمیں باشد کہ ہندوستان دار الحرب است۔

دومؔ در جواز اخذ ربا مسلم مستامن را از حربیؔ و مسلم مقیم دار حرب در دار الحرب اختلاف و آنہم چناں کہ تمام امت یک طرف و تنہا امام ابوحنیفہ و امام محمد یکطرف۔ باز امام ابوحنیفہ اگر باخذ ربا از حربی وغیرہ در دار الحرب اجازۃ دادہ اند از یں اجازۃ ایں از کجا لازم آمد کہ گیرندہ ہماں دم مالک آں مال مے گردد بلکہ دلائل فقہیہ و قواعد فقہیہ بہر تملک برضرورت احراز بدار الاسلام چناں شاہد کہ اہل فہم را از تسلیم آں چارہ نیست و ایں طرف مقصود از اباحت اخذ ربا از مسلم دار الحرب ہجرۃ او است از آں جا نوشش جاں فرمودن مال ربا و قمار ایں ہمہ کہ گفتہ شد دریں جا ماندن و مال ربا خوردن کار کسانی است کہ عقل را بالاء طاق نہند و بر حیاء و غیرت پشت پا زنند و چشم بند کردہ حرام و حلال ہرچہ پیش آید ہمچو شیر مادر فرو برند۔ نعوذ باللہ من الزلل والخطل ولنسالہ ان یوفقنا ایانا وجمیع المسلمین ان نجتنب عن

خلاصۂ مضمون

برطانیہ کے زمانے میں ہندوستان مولانا محمد قاسم کے نزدیک ترجیحاً دار الحرب ہے

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے

دار الحرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپکو معلوم ہو گیا اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے۔

دوسرے مسلمان پناہ گزیں کو دار الحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دار الحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت ایکطرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ ایکطرف۔ پھر امام ابوحنیفہؒ نے اگر حربی وغیرہ سے دار الحرب میں سود لینے کی اجازت دی ہے تو اس اجازت سے یہ کہاں لازم آیا کہ سود لینے والا اسی وقت اُس مال کا مالک بن جاتا ہے۔ بلکہ فقہی دلائل اور اسکے قواعد مالک ہونے کیلئے دار الاسلام میں مال لیجا کر احراز کے ضروری ہونے پر ایسے شاہد ہیں کہ اہلِ فہم کو اسکے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے اور اس طرف دار الحرب کے مسلمان سے سود لینے کی اباحت سے مقصد اسکا وہاں سے ہجرت کر جانا ہے نہ کہ سود اور جوئے کا مال شوق سے کھانا ان تمام امور کے باوجود جو بیان کئے گئے ہندوستان میں رہنا اور سود کا مال کھانا ان لوگوں کا کام ہے جو عقل کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور شرم کو بالائے طاق رکھکر اور آنکھیں میچ کر حرام اور حلال جو سامنے آجائے ماں کے

خرق الهوى ونتقى عن اتباع
الشيطان نستسلم لرضاء المولىٰ
فانه نعم المولىٰ ونعم الرب
وآخر دعوانا ان الحمد لله رب
العلمين والصلوة والسلام على
رسوله سيد المرسلين وآله
وصحبه اجمعين ـ

تمت

دودھ کی طرح ہڑپ کر جاتے ہیں۔ہم ایسی لغزش اور غلطی
سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اور اس سے دعا کرتے ہیں
کہ وہ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو توفیق دے کہ خواہش نفس
کے راستوں پر چلنے سے پرہیز کریں اور شیطان کی پیروی
سے اجتناب کریں اور مرضی مولیٰ کے سامنے سر جھکا دیں
کیونکہ وہ کیا ہی اچھا مولیٰ اور کیا ہی اچھا رب ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین۔
والصلوٰۃ والسلام۔

تمت

اس مکتوب کا ترجمہ ۲ صفر ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۲ جنوری
۱۹۶۹ء بروز بدھ ۱۰ بجے مطبع الانوار گلبرگ لاہور میں
شروع کیا گیا اور بفضل خدا آج بتاریخ ۲۲ محرم الحرام
۱۳۸۹ھ مطابق ۱۰ اپریل ۱۹۶۹ء بروز جمعرات چار بجنے
میں پانچ منٹ پر مہبط انوار ۱۲۹۔ڈی لائلپور بالاخانے
کے کمرے میں اس کا ترجمہ بخیر و خوبی انجام کو پہنچا۔اس
مکتوب کا ترجمہ میں نے سب سے آخر میں کیا ہے۔وآخر
دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین۔والصلوٰۃ
والسلام علی رسولہ سید المرسلین
وآلہ واصحابہ اجمعین ۔

محمد انوار الحسن شیرکوٹی۔

خلاصہ مکتوب ہشتم

و

تعارف مُرسِلِ مکتوب

حسب ذیل مکتوب مولانا محمد حسین بٹالوی کا ہے جو اہل حدیث مکتبۂ فکر کے جلیل القدر عالم تھے انہوں نے یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کو تحریر کیا ہے۔ مولانا محمد حسین صاحب مولانا محمد قاسم صاحب (۱۲۴۸ھ تا ۱۲۹۷ھ) کے معاصر تھے اور خاصی شہرت کے مالک تھے۔

مولانا بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے پوری ہندو خاندان سے تعلق رکھتے تھے انکے والد صاحب کا نام رحیم بخش تھا۔ فرقۂ اہلحدیث کی تعلیم کا مرکز ان دنوں دہلی میں تھا اور مولوی نذیر حسین صاحب مشہور عالم جو اہلحدیث مکتبۂ فکر کے جلیل القدر بزرگ تھے دہلی میں اپنے مدرسے میں پڑھاتے تھے، مولوی محمد حسین نے انہی سے تعلیم حاصل کی۔

مولانا محمد حسین صاحب بٹالہ میں حلقہ مسجد کے خطیب بھی تھے اور وہ مسجد انکے دادا یا والد صاحب نے تعمیر کرائی تھی جو پوریاں والہ محلہ میں واقع تھی اور وہاں دروازہ تھا جو پوریاں والا گیٹ کہلاتا تھا۔ مولانا ایک اخبار بھی نکالتے تھے جس کا نام "اشاعۃ السنۃ" تھا۔ ان کے داماد احمد دین صاحب بھی عالم تھے۔

مولانا کے تین لڑکے تھے بڑے لڑکے کا نام عبد السلام تھا جو سیکرٹری ایٹ میں کلرک تھا۔ دوسرے لڑکے کا نام عبد الشکور تھا۔ تیسرے کا نام معلوم نہیں۔ لڑکوں کے علاوہ آپ کی تین لڑکیاں بھی تھیں۔ ایک مولوی احمد دین کو بیاہی تھی جو دیوبندی مکتبۂ فکر کے عالم تھے۔ دوسری لڑکی مولوی عبد الجبار صاحب ساکن چندو منجھ ضلع گورداسپور سے بیاہی تھی اور تیسری لڑکی کا نکاح مولوی عبد الجبار کے بھائی عبد الرحمٰن سے ہوا تھا۔ یہ حالات مجھے علامہ محمد یوسف کلکتوی عالم اہلحدیث سے معلوم ہوئے جو حکیم عبد اللہ صاحب کی لڑکی کی شادی کے موقع پر ۱۸۸۔ اے پیپلز کالونی

لائلپور میں تشریف لائے تھے۔ اور یہ راقم الحروف بھی اس شادی میں شریک تھا۔

مولانا محمد حسین صاحب کی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے ملاقات

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کی مولانا نانوتوی سے ایک ملاقات کا حال حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب نے بیان کیا ہے۔ ایک دفعہ مولانا بٹالوی صاحب مولانا نانوتوی سے ملاقات کے لئے دیوبند آئے، مولانا دیوبند میں اپنے شاگرد شیخ الہند کے مکان پر مقیم تھے مولانا بٹالوی نے کہا کہ میں تنہائی میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ تخلیہ ہوگیا۔ مولانا بٹالوی نے حضرت نانوتوی سے بعض علمی باتوں کے جوابات دریافت کئے۔ جوابات سے وہ بہت متاثر ہوئے اور اپنے خیالات بھی انہوں نے پیش کئے۔ حضرت نانوتوی کے تبحر علمی سے مولانا بٹالوی ورطۂ حیرت میں پڑ گئے اور کہنے لگے :-

"حیرت ہے ایسا شخص بھی مقلد ہے"

مطلب یہ تھا کہ مولانا نانوتوی کا علمی مقام اجتہاد کے درجے پر پہنچا ہوا تھا۔ یہ سنکر مولانا نانوتوی نے فرمایا

"حیرت ہے کہ آپ جیسا شخص بھی غیر مقلد ہے"

خلاصۂ مضمون مکتوب

مولانا محمد حسین صاحب کے مکتوب کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ معجزہ نبوت کے ثبوت کا ایک نشان ہے لیکن ملحدین نے معجزے سے اثبات نبوت کے بارے میں جو شکوک اور شبہات پیش کئے ہیں اس کا کیا جواب ہے۔ مولانا بٹالوی نے ان شبہات کو پیش کیا ہے۔ نیز ملحدین کے جوابات جو امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب النبوت میں دیئے ہیں ان میں سے بعض سے خود مولانا بٹالوی بھی مطمئن نظر نہیں آتے۔ نیز علامہ سعد الدین تفتازانی نے معجزات کے ذریعہ نبوت کی تصدیق پر جو بحث کی ہے اس سے مولانا بٹالوی کو قلبی تسکین حاصل نہیں تاہم ملحدین کے اعتراضات اور ان کے جوابات جو امام رازی نے دیئے ہیں اور علامہ تفتازانی نے جو کچھ کہا ہے ان کی صحت پر مولانا بٹالوی حضرت نانوتوی سے مدلل تصدیق چاہتے ہیں۔ نیز خبر متواتر کے بارے میں بھی دریافت کیا ہے کہ خبر متواتر سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں کیونکہ بعض اہل علم نے خبر متواتر سے یقین کے حصول پر بھی اعتراض کیا ہے۔ چنانچہ آٹھواں مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا انہی دو امور کے بارے میں ہے۔

مکتوب ہشتم

کہ اصل کتاب میں چھٹا مکتوب ہے

خط مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی در استفسار

مولوی محمد حسین بٹالوی کا خط، معجزات اور ثبوت

جواب شبہات ملحدان بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ

نبوت از معجزہ پر ملحدوں کے شبہات کے جواب میں استفسار

و حصول یقین از خبر متواتر

اور خبر متواتر سے یقین کے حصول کے بارے میں

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

محمد حسین عفا اللہ عنہ در خدمت مخطی مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ مے رساند۔

امابعد نامہ سامی رسیدہ باعث بر بیان شبہات کہ امام رازی و علامہ تفتازانی بنقلش پرداختہ،

محمد حسین عفا اللہ عنہ، معظمی مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کی خدمت میں السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ، پہنچاتا ہے۔

سلام کے بعد، نامۂ گرامی، ان شبہات کے بیان کا باعث ہوا جن کے نقل کرنے میں امام رازی[1] اور

---

[1] امام رازی کا نام محمد کنیت عبداللہ یا ابوالفضل اور لقب فخر الدین ہے انکے والد کا نام ضیاء الدین تھا۔ ۲۵ رمضان ۵۴۳ھ ۱۱۴۹ء میں رے میں پیدا ہوئے، رے کی نسبت سے رازی کہلائے۔ ابن الخطیب کے نام سے بھی مشہور ہوئے۔ آپکو تفسیر حدیث، فلسفہ، طب، طبعیات، منطق، ریاضی اور ہیئت میں یدطولیٰ حاصل تھا جب وہ سوار ہوتے تو تین سو شاگرد ساتھ ہوتے۔ امام رازی کی تفسیر مشہور ہے۔ انہوں نے ہندسہ ہیئت اور ریاضی کے علاوہ طب میں بھی کتابیں لکھیں۔ انکی بعض تصانیف یہ ہیں۔ تفسیر کبیر، السر المکتوم، کتاب المباحث الشرقیہ، جوامع العلوم، علائق الانوار، کتاب النبض، الجامع الکبیر، کتاب الزبدہ، ان کا سلسلہ نسب حضرت عمر فاروق سے ملتا ہے۔ سنہ ۶۰۶ھ سنہ ۱۲۱۰ء میں ۶۳ سال کی عمر میں ہرات میں وفات پائی۔ تاریخ الحکماء۔ مترجم۔

جواب شافی نداده اند، گردید۔

پس یکی ازاں ایں ست کہ امام رازی از طرف منکر نبوت و منکر معجزہ گفتہ کہ بعد تسلیم بودن معجزہ خارق عادت و بودن آں بفعل خدا برای تصدیق صاحب آں صدق صاحب آں ازاں ثابت نمی شود۔

حیث قال فی الفصل العاشر من القسم الاول من کتاب النبوات من المطالب العالیۃ

اَلْفَصْلُ الْعَاشِرُ فِی اَنَّ بتقدیرِ اَنْ یَکُوْنَ الْمُعْجِزُ قَائِمًا مَقَامَ مَا اِذَا صَدَّقَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی عَلٰی سَبِیْلِ التَّصْرِیْحِ فَھَلْ یَلْزَمُ مِنْ ھذا کون المدعی صادقاً قال المنکرون دلالۃ المعجزات علی ھذا المعنی غیر واجب ویدل علیہ وجوہ الشبھۃ الاولیٰ ان الدلائل الدالۃ علی صحۃ القول بالجبر دالۃ علی ان فاعل جمیع افعال العباد ھو اللہ تعالیٰ فاذا ثبت ھذا وجب القطع بان خالق کل الاکاذیب وکل الجھالات ھو اللہ تعالیٰ واذا لم یمتنع من اللہ خلق

اور علامہ تفتازانی[1] مشغول ہوئے لیکن انہوں نے جواب شافی نہیں دیا۔

۱۔ ان شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ امام رازیؒ نے نبوت اور معجزے کے انکار کرنیوالے کیطرف سے کہا ہے کہ معجزے کے خارق عادت ہونے اور اسکا صاحب معجزہ کی تصدیق کیلئے فعل خداوندی تسلیم کرنے کے بعد بھی صاحب معجزہ کا صادق ہونا اس بات سے ثابت نہیں ہوتا۔

چنانچہ امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب النبوات قسم اول کی دسویں فصل میں کہا ہے (جو حسب ذیل ہے)

دسویں فصل اس مضمون میں ہے کہ معجزہ اس بات کے مان لینے پر کہ صریح طور پر اللہ تعالیٰ کے نبی کی تصدیق کر دینے کے قائم مقام ہے تو کیا اس سے مدعی نبوت کا صادق ہونا لازم آتا ہے؟ منکرین نے کہا ہے کہ معجزات کا اس معنی (صداقت مدعی نبوت) پر دلالت کرنا غیر ضروری ہے اور اس پر کئی وجوہ دلالت کرتی ہیں پہلا شبہ یہ ہے کہ وہ دلائل جو بندوں کے مجبور ہونے کے قول کی صحت پر دلالت کرتے ہیں وہ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال کا فاعل بھی اللہ تعالیٰ ہے پس جب یہ ثابت ہوگیا تو اس کا یقینی ہونا بھی واجب ہوگیا کہ تمام جہالتوں اور تمام جھوٹ

---

[1] علامہ سعد الدین تفتازانی، شہر تفتازان (خراسان) میں ۷۲۲ھ میں پیدا ہوئے۔ قاضی عضد الدین اور دیگر اکابر سے تحصیل علوم کی۔ نحو، منطق، علم کلام، اصول تفسیر، اور معانی و بیان میں کمال حاصل کیا۔ تفتازانی نے ہر فن میں کتابیں لکھیں جن میں سے شرح توضیح، شرح عقائد نسفی، شرح مقاصد اور تہذیب المنطق والکلام مشہور ہوئیں تیمور لنگ کی مجالس کے صدر الصدور تھے۔ سید شریف جرجانی انکے مشہور معاصرین میں سے تھے۔ (اسلام اور کلام و فلسفہ ص ۲۰۱)

الجهل والضلالة ابتداءً اَنَّاَنَ لاَ يَمْتَنِعُ منه ذكر كلام يوجب وقوع التلبيس والجهل والشبهة فِي قلوب العباد كان اولى لان فعل ما قد يفضى الى الجهل ليس اعظم من فعل الجهل ابتداءً -

الثانية لاشك فى حصول الجهالات فى قلوب العباد ففاعل هذا الجهل اما ان يكون هو الله الى ان برهن على الشق الثانى بوجوه ثم قال فثبت ان خالق كل الجهالات هو الله واذا ثبت هذا فَلِمَ لَا يجوز كون الله فاعلا لما يوهم الجهل اولى -

الثالثة ان انواعًا كثيرة من الجهالات حاصل للعبد فاما ان يقال انها حصلت على وفق ارادة الله او على خلافه فعلى الاول كان الله مريدا للجهل فلا يمتنع منه هذا تصديق الكاذب وعلى الثانِى يلزم كونه ضعيفا وكل من كان كذلك لا يمتنع

باتوں کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے اور جب اللہ تعالیٰ سے جہالت اور گمراہی کا ابتداءً میں پیدا کرنا ممتنع نہیں ہے تو یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس سے ایسے کلام کا بدرجہ اولیٰ ذکر بھی ممتنع نہیں ہے جو دھوکا، جہالت اور بندوں کے دلوں میں شبہ ڈالنے کا موجب ہو۔ کیونکہ ایسا فعل جو جہالت کیطرف انسان کو لے جائے زیادہ بڑا نہیں ہے بہ نسبت ابتدا میں جہل کے فعل سے۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جہالتیں بندوں کے دلوں میں آتی ہیں۔ تو اس جہالت کا فاعل یا تو بندہ ہوگا یا اللہ تعالیٰ ہوگا یہاں تک کہ شق ثانی پر کئی وجوہ سے دلیلیں[1] قائم کی ہیں۔ پھر یہ کہا کہ بس ثابت ہو گیا کہ تمام جہالتوں کا خالق وہ اللہ ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو ان چیزوں کا فاعل ہونا جو جہل پیدا کرتی ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے بدرجہ اولیٰ ممکن ہو گیا۔

تیسرا شبہ یہ ہے کہ جہالت کی بہت سی قسمیں بندے کو حاصل ہیں پس اگر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جہالتیں یا تو اللہ تعالیٰ کے ارادے سے یا خلاف ارادہ سے حاصل ہوتی رہیں تو اول صورت (مشیت الہٰی کی صورت) میں اللہ تعالیٰ جہالت کا ارادہ کرنیوالا بن جاتا ہے تو اس صورت میں جھوٹے کی تصدیق اس اللہ تعالیٰ کیطرف سے ناممکن نہیں رہتی اور دوسری صورت (خلافِ مرضی الہٰی) میں (جہالتوں کے پیدا ہونے سے) اس

[1] یعنی اللہ تعالیٰ کو بندوں کے دلوں میں جہالتوں کو پیدا کرنے والا ثابت کیا ہے۔ مترجم

منه الكذب

الرابعة ان كلام القائل بان تصديق الكاذب محال على الله مبنى على ان الكذب قبيح وهو من الله محال الا انا بينا ان هذه القاعدة مبنية على القول بتحسين العقول وتقبيحه وقد عرفت انه كلام اقناعى ضعيف جداً وكذا المبنى عليه ايضاً انتهى مختصر بتغير يسير۔

پس در جواب ایں شبہات در فصل خامس عشر فرمودہ

والعلم الضرورى حاصل بان الكذب على الله محال لانه صفة نقص و شهادة الفطرة دالة على ان صفة النقص محال على الله فعند هذا يحصل الجزم واليقين بان ظهور المعجز يدل على التصديق انتهى كلامه

قلت لعل لفظ التصديق فى آخر هذه العبارة من سهو الناسخ و الصحيح لفظ الصدق اذا دكلام

اللہ تعالیٰ کا کمزور ہونا لازم آتا ہے اور ہر وہ شخص جو ایسا (کمزور) ہو اس سے جھوٹ کا صادر ہونا ناممکن ہے۔

چوتھا شبہ یہ ہے کہ کسی کہنے والے کا یہ قول کہ جھوٹے کی تصدیق اللہ پر محال ہے یہ قول اس بات پر مبنی ہے کہ کذب بری بات ہے اور وہ اللہ سے محال ہے مگر یہ کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ قاعدہ تحسین قول اور تقبیح قول پر مبنی ہے اور آپ معلوم کر چکے ہیں کہ وہ اقناعی[1] کلام ہے اور سخت ضعیف ہے اور یہی حال اس کا بھی ہوگا جس پر اس بات کی بنیاد رکھی گئی ہے تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ مختصر طور پر ان کی عبارت ختم ہوئی۔

پھر ان شبہات کے جواب میں پندرھویں فصل میں فرمایا:۔

اور اس بات کا بدیہی علم حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ سے جھوٹ کا بولنا محال ہے کیونکہ وہ عیب کی صفت ہے اور سلیم فطرت کی شہادت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نقص والی صفت اللہ کے لئے محال ہے تو اسوقت اس بات کا جزم اور یقین حاصل ہو جائے گا معجزے کا ظاہر ہونا تصدیق پر دلالت کرتا ہے امام رازی کی بات ختم ہوئی۔

میں کہتا ہوں شاید اس عبارت کے آخر میں تصدیق کا لفظ لکھنے والے کی بھول چوک سے لکھا گیا حالانکہ صدق کا لفظ ہونا چاہئے جو صحیح ہے کیونکہ کلام

[1] ... ثابت نہ ہو محض عقل نقل کے طور پر پیش کی گئی ہو ایسی دلیل کو اقناعی کہتے ہیں۔ مترجم

فيه لا في التصديق فانه مسلم هذا الشق ۔

وعلامہ تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد در جواب ایں اعتراض چنیں فرمودہ ۔

و ابطال ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاى غرض فرض وان جاز عقلا بناءً على شمول قدرة الله تعالىٰ فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال القاضي ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنا من قال باستحالته عقلاً كالشيخ لافضائه الى التعجيز عن افاضة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلولها بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقاً وكاذبا وهو محال۔ والماتريدية لايجابه التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة

تو صدق کے بارے میں ہے نہ کہ تسلی کے بارے میں، کیونکہ وہ تو اس شق کی بنا پر مسلم ہے۔

اور علامہ تفتازانی نے اپنی مصنفہ کتاب "شرح مقاصد" کے "مقصد سادس" میں اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے۔

اور چوتھی بات یہ ہے کہ جھوٹے نبی کے ہاتھ پر معجزے کا ظاہر ہونا کس غرض سے فرض کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عام ہونے کی وجہ سے اگرچہ عقلاً درست ہے لیکن عادت کے طور پر (جھوٹے کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور) ممتنع ہے اور قطعی طور پر اس کی نفی معلوم ہے جیسا کہ وہ تمام عادت والی چیزوں کا حکم ہے اور یہ (وہی بات ہے جیسی کہ قاضی نے کہی ہے کہ) معجزہ کے ظہور کا صدق کے ساتھ اتصال عادتوں کے طور پر صادر ہونے والے امور میں سے ہے۔ پس جب ہم نے عادیات کا اپنے مقامات سے ہٹ جانا جائز قرار دیا ہے تو معجزے کا صدق سے خالی کرنا بھی جائز ہے اور اس وقت اس معجزے کا کاذب کے ہاتھ پر ظاہر کرنا بھی جائز ہے مگر اس کے بغیر جائز نہیں کیونکہ کاذب کی صداقت کا علم محال ہے اور ہم میں ہی سے وہ ہیں جنہوں نے عقلی طور پر اس کے محال ہونے کو کہا ہے۔ پس شیخ نے اس وجہ سے کہ کاذب کے صادق ہونے کا علم رسالت کے دعوے کی صداقت پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہونے کا موجب ہے اور امام اور دوسرے متکلمین نے اس وجہ سے کہ معجزہ صدق پر دلالت کرتا ہے وہ فعل کی پختگی کی وجہ سے بمنزلہ علم ہے۔ اس لئے اگر معجزہ کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صادق اور کاذب ہونا ظاہر ہوا تو اس کا

بين النبي وهو سفه لا يليق بالحكيم الى ان ذكر خامسا الجواب عن قولهم ان استحالة الكذب من الله انما ثبتت من الشرع

صادق اور کاذب ہونا لازم آئیگا اور یہ دونوں کا لازم آنا محال ہے اور ماتریدیہ امام ابوالمنصور ماتریدی[1] کے متبعین نے اس وجہ سے کہ یہ بات جھوٹے اور سچے کو برابر قرار دینے کا موجب ہے اور سچے نبی اور جھوٹے نبی میں فرق نہ کرنے کا سبب ہے اور یہ ایسی حماقت ہے جو خدائے حکیم کے شایان شان نہیں یہاں تک کہ اس ذکر تک پہنچے کہ پانچویں بات یہ ہے کہ انکے اس قول کا جواب کہ کذب اللہ تعالیٰ سے محال ہے شریعت سے ثابت ہے۔

وازیں اجوبہ افحام خصم ممکن نیست۔ جواب امام رازی خود ظاہر ست کہ بشبہ اولیٰ وثانیہ بلکہ ثالثہ ہم تعلقی ندارد۔ ودفع شبہ رابعہ اگرچہ بظاہر ازآں مفہوم مے شود ولاکن خصم راے رسد کہ بعد تسلیم استحالہ صدور کذب از خدا تعالیٰ تصدیق کاذب منع پیش آرد ودفع ایں منع بدون اثبات ایں معنی کہ تصدیق کاذب عین کذب باری ویا مستلزم است ممکن نیست۔ پس درحقیقت رفع شبہ رابعہ ہم ازاں نہ شد۔

ان جوابات سے دشمن کو خاموش کر دینا ممکن نہیں ہے۔ امام رازیؒ کا جواب خود ظاہر ہے کہ پہلے دوسرے بلکہ تیسرے شبہ سے بھی کوئی تعلق نہیں رکھتا اور چوتھے شبہے کا اٹھ جانا اگرچہ ظاہر میں اس سے سمجھا جاتا ہے لیکن مخالف کو موقع ملتا ہے کہ خدائے تعالیٰ سے جھوٹ کے صادر ہونے کو محال تسلیم کرنے کے بعد بھی کاذب کی تصدیق کے محال ہونے کے بارے میں منع[2] پیش کرے اور اس منع کا دفعیہ اس حقیقت کو ثابت کئے بغیر ممکن نہیں کہ کاذب کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصدیق بعینہٖ خداوند تعالیٰ کا جھوٹ بولنا ہے یا اسکو مستلزم ہے لہٰذا چوتھا شبہ بھی دور نہیں ہوا۔

---

[1] امام ابوالمنصور ماتریدیہ۔ چونکہ یہ ماترید کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے دیہات میں سے ایک قریہ تھا اسلئے ماتریدی کہلائے۔ جس طرح امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کو دیار خراسان، عراق اور شام اور ہند و پاکستان میں اہل سنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابومنصور کو ماوراء النہر کے علاقے میں اہلسنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ ہم پاکستانی مسلمان عقائد میں امام ابوالحسن اشعری کے مقلد ہیں اور فقہ میں امام ابوحنیفہ کے۔ امام ابومنصور ابونصر عیاس کے تلمیذ ہیں اور وہ ابوبکر جرجانی کے اور وہ امام محمد بن حسن کے اور امام محمدؒ امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ علیہم اجمعین کے۔ مترجم

[2] منع کا مطلب یہ ہے جو علم مناظرہ میں اصطلاحی لفظ ہے کہ مناظر کہتا ہے کہ ہم منع کرتے ہیں اور نہیں مانتے لہٰذا کوئی دلیل پیش کرو۔ مترجم

وجوب علامہ بوجوہ محل کلام است۔

الاول ان قول ممتنع عادۃ معلوم الانتفاء الخ مخالف الواقع ولما سیقع قطعاً اذ ظهور الخوارق علی ایدی الکاذبین کالدجال وابن صیاد واشباههما قد نطق به السنة وشهد به الواقع وقد اعترف به المسلمون وسموه استدراجاً ومکراً الهیاً فما معنی

اور علامہ (رازیؒ) کا جواب کئی وجہ سے کلام کرنیکا موقع رکھتا ہے

اوّل یہ کہ ان کا قول ممتنع عادۃ معلوم الانتفاءِ الخ واقعے کے مخالف ہے اور اس وجہ سے کہ کاذب سے خوارق کا صدور ضرور ہوگا اس لئے دجال[1] اور ابن صیاد[2] اور انہی کی مثل جھوٹوں کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور واضح طور پر سنت سے ثابت ہے اور واقعات اس کے شاہد ہیں اور مسلمان اس کا اعتراف کرتے ہیں اور اس کو استدراج اور اللہ تعالیٰ کی خفیہ تدبیر سے موسوم کرتے

---

[1] قیامت کی خصوصی علامات میں سے جیسا کہ صادق صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دجال کا ظاہر ہونا ہے۔ دجال داہنی آنکھ سے کانا ہوگا اسکی پیشانی پر ک۔ف۔ر۔ لکھا ہوگا۔ اسکے ساتھ جنت (باغ) اور جہنم (آگ ہوگی) جو اس کو مان لیگا وہ اس کو باغ میں داخل کریگا لیکن وہ آگ بن جائیگا۔ جو نہ مانے گا اس کو آگ میں ڈالے گا اور وہ باغ ہوگا۔ وہ لوگوں کے سامنے خدائی کا دعویٰ کریگا۔ اس کے پیچھے پیچھے خزانے چلیں گے۔ وہ ایک جوان کو قتل کریگا اور پھر اس کو زندہ کر دیگا۔ جب دجال گمراہ کر رہا ہوگا تو عیسٰے علیہ السلام آسمان سے اتریں گے اور اسے قتل کریں گے مترجم۔

[2] ابن صیاد کا نام صاف ہے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے میں ابھی لڑکا تھا کہ ملاقات ہوئی۔ مدینے کے ایک راستے میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس سے فرمایا کہ کیا تم میرے اللہ کے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو اس نے جواب میں کہا کہ تم میرے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو حضورؐ نے فرمایا کہ میں ایمان لایا اللہ پر اور اس کے پیغمبروں پر۔ لہٰذا وہ پیغمبر نہ تھا تو وہ اس سے خارج ہوگیا اور بھی بعض احادیث آئی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے جس میں حضرت کیساتھ مع جماعت صحابہ کے ابن صیاد کی طرف گئے وہ اس وقت یہود کی ایک قوم بنی مغالہ کے محلہ میں لڑکوں کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ ابن صیاد پر سچا جھوٹا ملا جلا شیطانی الہام القا ہوتا تھا جس کے باعث وہ اپنے آپ کو پیغمبر کہتا تھا۔ جیسا کہ کاہنوں پر شیطانی القا ہوتا تھا۔ کوئی بات سچی ہوتی ہے اور کوئی غلط یہی حال ابن صیاد کا تھا۔ اس میں اختلاف ہے کہ ابن صیاد ہی دجال ہے بعض صحابہ یقین سے ابن صیاد کو دجال سمجھتے تھے۔ جو یزید کے مدینے پر غلبہ کا دن تھا۔ اس دن غائب ہوگیا بعض نے کہا ہے اس کی مدینے میں وفات ہوگئی۔ لہٰذا ابن صیاد اور دجال علیحدہ علیحدہ شخصیتیں ہیں ۔

(ملاحظہ ہو بخاری و مسلم فی احادیث)۔
مترجم

انتفائه وامتناعه عادة -

الثانی ان قوله "فاذا جوزنا انخراقها" فیه ان هذا تعلیق بالجائز اذ تجوز انخراق العادة عن مجراها لا مانع منه وهو عین مفهوم المعجزة التی انتم بصددها فلما جوزتم الانخراق هنالك یجوزه الخصم ههنا -

الثالث ان قوله "لاستحالة العلم بصدق الکاذب" فیه تسمیه کاذبا هو مصطلحنا معشر الاسلام والا فالخصم یسمیه صادقا و یعد خارقه معجزة فلا یلزم عنده اجتماع الکذب مع الصدق حتی یلزم الاستحالة وهکذا الکلام فی قوله "والامام وکثیر من المتکلمین لان الصدق مدلولها" -

الرابع ان قوله "لافضائه الی التعجیز" مقنع للموافق غیر مفحم للمخالف فانه لا یسلم وجود الرسالة ولا دلالة شیٔ علی ذالك فکیف یحتج علیه باستحالة التعجیز عن اقاضة الدلالة -

الخامس ان قوله "لا یجابه التسویة"

ہیں تو پھر اسکے منفی اور ممتنع ہونے کے کیا معنی ہیں -

دوسرے علامہ تفتازانی کا یہ قول "فاذا اجوزنا انخراقها" اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ شرط ایک جائز امر کیساتھ ہے اس لئے کہ عادت کا اپنی راہ سے ہٹ جانے کا اس سے کوئی امر مانع نہیں ہے اور وہی معجزے کا بالکل ٹھیک مطلب ہے جس کے ثابت کرنیکے آپ لوگ درپے ہیں پس جب تم نے انخراق کو وہاں جائز قرار دیدیا تو مخالف اسکو یہاں جائز قرار دیگا -

تیسرے یہ کہ علامہ تفتازانی کا یہ قول "لاستحالة العلم بصدق الکاذب" اس جملے میں شبہ یہ ہے کہ اس کا نام کاذب رکھنا وہ ہم مسلمانوں کی اصطلاح ہے ورنہ مخالف اس کا نام صادق رکھتا ہے (تو ہم کیسے منع کر سکتے ہیں) اور اسکے خارق عادت کو معجزہ شمار کریگا تو اسکے نزدیک صدق کا کذب کیساتھ اجتماع لازم نہیں آئیگا کہ استحالہ لازم آئے اور اسی طرح کا کلام کیا جا سکتا ہے - علامہ تفتازانی کے اس قول میں کہ انہوں نے کہا ہے "والامام وکثیر من المتکلمین لان الصدق مدلولها"

چوتھے علامہ تفتازانی کا یہ قول "لافضائه الی التعجیز" الخ موافق کے لئے تو کفایت کر سکتا ہے لیکن مخالف کو خاموش نہیں کر سکتا ہے کیونکہ مخالف رسالة کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور اس پر کوئی چیز دلالت بھی نہیں کرتی - اس لئے اس مخالف کے مقابلے میں استحالة التعجیز عن افاضة الدلالة کے ذریعہ کیسے حجت لا سکتا ہے -

پانچویں ان کا یہ قول "لایجابه التسویة" الخ

فيه ايضا قناعة للموافق الذی يوسف بالنبی الصادق لا المتنبی الكاذب واما من انكر ذلك وعارض معجزة النبی بخوارق المتنبی فلاحجة عليه فی هذا -

اس میں بھی موافق کے لئے تو قناعت کا سبب بن سکتا ہے جو کہ نبی صادق صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہے نہ کہ جھوٹے نبوت کے مدعی پر، لیکن جو اس سے انکار کرتا ہے اور نبیؑ کے معجزات کے مقابلے میں متنبی کے خوارق کو پیش کرتا ہے تو اس پر مذکورہ قول میں کوئی حجت نہیں۔

واین توده اعتراضات ناشی از سوء بیان جوابات الیناست ورنہ اصل اعتراض متعلق دلالۃ معجزہ بر صدق صاحب آں ہمیں یک است کہ برای تفارق معجزہ نبی محق واستدراج متنبی ویا مثالہ مبطل من حیث الدلالۃ کہ در اول بر صدق است و در ثانی بر کذب فاروق بین پیدا باید نمود۔

اور یہ اعتراضات کا پلندہ ان صاحبان کے جوابات کی خرابی سے پیدا ہوا ہے ورنہ اصل اعتراض معجزہ کا صاحب معجزہ کے صدق پر دلالت کے بارے میں صرف ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ سچے نبی کے معجزے اور جھوٹے نبی کے استدراج یا باطل پرست خدا پر ایمان نہ رکھنے والے کے استدراج میں دلالت کی رو سے کھلا ہوا امتیاز پیدا کرنا چاہئے جس سے اول میں یعنی سچے نبی کی صداقت پر دلالت ہو اور دوسرے میں کذب پر دلالت ہو۔

دیگر ازاں شبہات این است کہ امام رازی در فصل حادی عشر از قسم اول مذکور از منکرین نبوت نقل نمود۔

اور انہی شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ جو کہ امام رازیؒ نے مذکورہ قسم اول کی گیارھویں فصل میں منکرین نبوت کیطرف سے نقل کی (جو یہ ہے)

قالوا انا مارأينا شئ من هذه المعجزات ولكنا سمعنا من جماعة انهم قالوا سمعنا من اقوام آخرين وعلى هذا الترتيب الى ان اتصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات ونحن لا نسلم ان مثل هذا الخبر يفيد اليقين التام والذی يدل عليه وجوه الشبهة

"منکرین معجزات نے کہا ہے کہ ہم نے ان معجزات سے متعلق کوئی چیز خود نہیں دیکھی لیکن ہم نے ایک جماعت سے سنا کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے دوسری قوموں سے سنا ہے اور اسی ترتیب سے چلے جائیے تا آنکہ معجزات کی خبر ایسی قوم تک پہنچ جائے گی جنہوں نے کہا کہ انہوں نے یہ معجزات دیکھے ہیں، اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس جیسی خبر مکمل یقین کے لئے مفید ہو اور جو چیزیں خبر کے اس عدم یقین پر دلالت کرتی ہیں

الاولی ان الخبر المتواتر حاصل فی صور کثیرۃ مع انکم تحکمون بکونھا کذبا وذلک یقدح فی کون المتواتر مفیداً للعلم الی ان ذکر عشرۃ اکاذیب من الیھود والنصاری والمجوس والمعتزلۃ والروافض التی تحقق فیھا تواتر ھولاء مع کونھا اکاذیب البتۃ - منھا قول الیھود عن موسیٰ انہ قال ان شریعتی باقیۃ وانھا لا تصیر منسوخۃ ومنھا خبر الیھود ان التوراۃ التی معھم ھی التی نزلت علی موسیٰ -

وہ کئی طرح پر ہیں -

پہلا شبہ پہلا شبہ یہ ہے کہ متواتر خبریں بہت سی صورتوں میں حاصل ہوتی ہیں اس کے باوجود تم ان کے جھوٹ ہونے کا حکم دیتے ہو - یہ بات متواتر کے متعلق یقین کا فائدہ دینے کو مجروح کرتی ہے یہاں تک کہ خبر متواتر کو مفید یقین ماننے والوں کی طرف سے یہود و نصاریٰ، مجوسی، معتزلہ اور روافض کے امام رازیؒ نے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں کہ ان میں ان فرقوں کا تواتر موجود ہے - باوجود یہ کہ وہ باتیں قطعاً جھوٹی ہیں - انہی میں سے یہودیوں کا قول موسیٰ علیہ السلام سے کہ انہوں نے فرمایا کہ "میری شریعت باقی رہے گی اور وہ منسوخ نہ ہو گی" اور انہی متواتر میں سے یہودیوں کی یہ خبر کہ توراۃ جو ان کے پاس ہے وہی ہے جو موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی -

پس تر جواب بعض ازاں از جانب متکلمین ادائی نمودہ بتزئیف و جرح آں پرداختہ و در جواب الجواب لب نکشودہ و علامہ تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد از منکرین نقل نمودہ -

پھر اس کے بعد ان میں سے بعض کا جواب متکلمین کی طرف سے دیا اور پھر اسکو بھی مجروح اور کمزور کرنے میں مشغول ہوئے اور جواب الجواب کے لئے منہ کھولا اور علامہ تفتازانی نے "شرح مقاصد" کے "مقصد سادس" میں منکرین معجزات کی طرف سے نقل کیا ہے (جو یہ ہے)

قدح بعض المنکرین للنبوۃ فی المعجزات بانھا علی تقدیر ثبوتھا لا تثبت علی العامیین لان اقوی طرق نقلھا المتواتر وھو لا یفید الیقین لان جواز الکذب علی کل احد یوجب

"بعض منکرین نبوت نے معجزات میں اس طرح جرح کی ہے بایں طور کہ اگر فرض کر دو معجزات کے ثبوت کو مان لیں تو پھر بھی عام لوگوں پر معجزات کا وجود ثابت نہیں ہوتا کیونکہ انکے منقول ہونے کے زیادہ قوی طریقوں میں سے تواتر ہے اور وہ یقین کا فائدہ نہیں

جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافادة خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطته حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا۔

ودر جواب این چیزی نیاورده وبر مجرد ادعا ضرورت اکتفا نموده حیث قال بعده

ان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظهر الانتفاع لا يستحق الجواب۔

وحالاں کہ خود ش در صدر کتاب در فروق

دیتا کیونکہ ہر ایک پر کذب کا جواز کل پر کذب کے جواز کو واجب کرتا ہے کیونکہ وہ سب احاد ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یقین کا فائدہ دیگی تو خبر واحد ہی دیگی اس لئے کہ جس طبقے کو بھی تواتر کا عدد فرض کیا جائے تو ان میں سے ایک کے کم ہو جانے کی صورت میں اگر وہ یقین کے لئے مفید رہتا ہے (اور اسی طرح ایک کی کمی کر کے) واحد اول تک بھی (مفید یقین رہتا ہے) تو ظاہر ہے کہ خبر واحد نے یقین کا فائدہ دیا۔ اور اگر ایک کے کم ہو جانے پر وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا تو معلوم ہوا کہ مفید یقین یہی واحد زائد تھا جو کم ہو گیا۔ پھر بھی مفید یقین خبر واحد ہوئی۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ تواتر کا کوئی عدد مقرر نہیں بلکہ اس کا ضابطہ حصول یقین ہے پس یقین کو اس کے ذریعہ ثابت کرنا دور[1] ہے۔ (جو محال ہے)

اور اسکے جواب میں انہوں نے کچھ پیش نہیں کیا اور صرف بدیہی ہونیکے دعوے پر اکتفا کی ہے۔ جیسا کہ اس کے بعد فرمایا ہے۔

"متواتر چیزیں بدیہیات کی اقسام میں سے ایک ہیں۔ لہٰذا ان پر مذکورہ اعتراضات کیساتھ جرح کرنا باوجودیکہ ان سے نفع حاصل کرنا ظاہر ہے جواب کا حقدار نہیں۔

اور حالانکہ اپنے آپ کتاب کے آغاز میں متواتر

[1] دور منطقی اصطلاح میں توقف الشئی علی نفسہ کو کہتے ہیں یعنی ایک چیز کا وجود و ثبوت خود اپنے اوپر موقوف ہو جانا۔ یقین کو تواتر سے اور تواتر کی صحت یقین پر موقوف ہوگئی۔ لہٰذا حصول یقین پر موقوف ہوا یہی دور ہے جو محال ہے۔ مترجم

متواتر کلام نموده - حیث قال

ان کون المجربات والمتواترات و الحدسیات من قبیل الضروریات موضع بحث علی ما فصله الامام فی المخلص لاشتمال کل منہا علی ملاحظة قیاس خفی -

وآں قیاس خفی ایں ست کہ بعد سطری چند آں را ذکر نموده حیث قال

فانه لا بد فیه من حصول مقدمتین احدٰھما ان ھولاء مع کثرتھم واختلاف احوالھم لا یجمعھم علی الکذب جامع -

ومقدمہ اولی ازیں دو مقدمہ نظری بلکہ نزد خصم مغالطہ وعین محل نزاع است - او مے گوید کہ بسیاری از اکاذیب است کہ بر نقل آنہا تواتر موجود است وبا ایں ہمہ ہمہ کذب است کما فصله الرازی پس در جواب آں سوالات رجوع و تشبث بضرورت وبداہت نزد خصم ادعاء محض ست کہ تعفیے از آں بلا ضبط حد متواتر کہ مانع از دخول آں اکاذیب باشد ممکن نی - و در بعض رسائل اصول حد متواتر چناں بیان کرده اند کہ مورد دیگر اعتراضات است -

قال فی التوضیح

کے بدیہی ہونے کے بارے میں کلام کیا ہے اور یوں کہا ہے :-

”مجربات، متواترات، حدسیات کا ضروریات کے قبیل سے ہونا ایک بحث کا مقام ہے جس پر کہ امام رازی نے ”مخلص“ میں تفصیل سے کلام کیا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک قیاس خفی کے ملاحظے پر شامل ہے“ -

اور وہ قیاس خفی وہی ہے جسکو چند سطروں کے بعد ذکر کیا ہے اور اسطرح فرمایا ہے :-

ا- بات یہ ہے کہ تواتر میں بھی دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک یہ کہ وہ لوگ خبر دینے والے کثرت عدد اور اختلاف احوال کے اس درجے میں ہیں کہ کوئی جامع امر ان کو جھوٹ پر متحد نہیں کر سکتا -

دوسرا مقدمہ یہ کہ انہوں نے ایک واقعہ کی خبر دینے پر سب نے اتفاق کر لیا ہے -

اور پہلا مقدمہ ان دونوں مقدمات میں سے نظری ہے بلکہ مخالف کے نزدیک مغالطہ اور بالکل نزاع کی جگہ میں ہے - وہ کہتا ہے کہ بہت سے ایسے جھوٹے واقعات ہیں کہ انکے نقل پر تواتر موجود ہے اور انکے باوجود وہ سب جھوٹے ہیں جیسا کہ امام رازیؒ نے تفصیل سے بیان کیا ہے - پس ان سوالات کے جواب میں بداہت اور ضرورت کا سہارا لینا اور رجوع کرنا مخالف کے نزدیک محض دعوی ہی دعوی ہے کہ متواتر کی حد کو اس طرح متعین کئے بغیر جو اپنے اندر اکاذیب کو داخل ہونے سے مانع ہو ممکن نہیں ہے اور اصول حدیث کے بعض رسالوں میں متواتر

کی تعریف اس طرح بیان کی ہے جو دوسرے اعتراضات کی مورد بن سکتی ہے۔ توضیح میں مصنف نے کہا ہے۔

الخبر اما ان یکون رواتہ فی کل عھد قوما لا یحصی عددھم ولا یمکن تواطئھم علی الکذب لکثرتھم وعدالتھم الخ

خبر یا تو ہر زمانے میں اس کے راوی اتنے کثرت سے لوگ ہونگے کہ انکے عدد کا احاطہ نہ کیا جا سکے اور انکی کثرت اور عدالت پر موافقت کیوجہ سے کذب پر ان کا اتفاق ممکن نہ ہو۔

ویردہ ما فی شرح نخبۃ الفکر و شرحہ ف والمتواتر لا یبحث عن رجال فان قیل قد اشترط فی کتب اصول الفقہ العدالۃ فی رجال المتواتر قلنا قد رد علیہ شارحونا انتھی مختصراً۔

اور اس تعریف کی تردید نخبۃ الفکر اور اسکی شرح کی عبارت کرتی ہے ف اور متواتر حدیث وہ ہے جس میں اسکے رجال سے بحث نہیں کی جاتی۔ پس اگر کہا جائے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں متواتر حدیث کے راویوں میں عدالت ہونیکی شرط کی ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کتابوں کے شارحین نے اسکی تردید بھی کر دی ہے۔ مختصر طور پر نخبۃ الفکر کی عبارت ختم ہوئی۔

قلت ویردہ ایضا ان اثبات عدالۃ جمیع ھؤلاء کالمتعذر ثم ان قولہ لا یحصی عددھم وکذا قول النخبۃ بلا حصر عدد معین فیہ ان مالا یحصی لا یتعلق بہ العلم وما تعلق بہ العلم وما تعلق بہ العلم من طرق التواتر تکون محصاۃ معدودۃ لا محالۃ ثم ان قولھم لا یمکن تواطؤھم علی الکذب فیہ ان التواطؤ علی الکذب اذا کان لغرض اشاعتھم ما یوافق مذاھبھم فلا ینکر وجودہ فضلا عن

میں (محمد حسین بٹالوی) کہتا ہوں اسکی تردید یہ بھی کرتی ہے کہ متواتر کے ان تمام راویوں کی عدالت کا اثبات دشوار ہے۔ پھر صاحب توضیح کا قول لا یحصی عددھم اور اسی طرح نخبۃ الفکر کے مصنف کا قول بلا حصر عدد معین اس پر اعتراض یہ ہے کہ جسکا شمار ہی نہو سکیگا اس سے علم کا تعلق بھی نہوگا اور طرق تواتر میں سے جس کیساتھ علم کا تعلق ہوگا وہ یقیناً محدود ہونگے اور گنتی کے ہونگے پھر ان کا یہ قول کہ "لا یمکن تواطؤھم علی الکذب" اس پر اعتراض یہ ہے کہ اگر جھوٹ پر اتحاد اس غرض سے ہو کہ جو چیز انکے مذہب کے موافق اسکی اشاعت ہو جائے تو اس تواتر کے وجود کا انکار نہیں کیا جا

الامکان وقد قال العلوی فی شرح
شرح النخبة حتی لو اخبر جمع
غیر محصور بما یجوز توافقهم
علی الکذب علیه لغرض من
الاعراض لا یکون متواتراً۔

فقیر در جواب این اعتراضات چیزہا در ذہن
دارد انشاء اللہ تعالیٰ در رسالہ معہودہ خواہد نوشت۔
ولاکن چوں بر فہم وعلم خود وثوق ویقین اصابت نمی
دارد لہذا در حل آنہا رجوع باکابر نمودہ رجاء کہ
بمقتضای الدین النصیحہ از حل این
اشکالات پہلو تہی نفرمانید۔ واگر از دیگر علماء معقول و
منقول دریں باب مشورہ جونید و باتفاق آرائے
جمعے جوابات مرتب شوند نہایت مستحسن می نماید و
ہمراہ جواب اصل خط فقیر یا نقلش مقابل باصل ضرور
روانہ فرمانید کہ نقلش نزد خود نداشتہ ام وضرورت
خود بآں متعلق می دانم۔ فقط تمت بالخیر۔

سکتا کجا یہ کہ امکان سے انکار ہو سکے۔ اور علوی
نے شرح نخبۃ الفکر کی شرح میں کہا ہے کہ یہاں تک
کہ اگر کسی غیر محدود جماعت نے کسی چیز کی خبر دی کہ ان
کا اس خبر کے جھوٹ پر متحد ہونا اغراض میں سے کسی
غرض کیوجہ سے جائز ہو تو وہ خبر متواتر نہ ہوگا۔

فقیر ان اعتراضات کے جواب میں ذہن میں کچھ خیالات
رکھتا ہے، انشاء اللہ اس رسالے میں لکھوں گا جسکے
لکھنے کا خیال ہے لیکن چونکہ یہ فقیر اپنے علم وفہم پر
بھروسہ اور درستی کا یقین نہیں رکھتا لہذا ان کے
حل میں اکابر علماء کی طرف رجوع کر کے امید کرتا ہوں
کہ "دین خیر خواہی ہے" کے مطابق ان مشکل سوالات کے
حل کرنے میں پہلو تہی نہ فرمائینگے اور اگر علوم منقولہ و معقولہ
کے علماء سے بھی اس بارے میں مشورہ کرینگے اور
ایک جماعت کے اتفاق رائے سے جوابات مرتب ہوں
گے تو بہت ہی اچھی بات معلوم ہوتی ہے اور جواب
کے ہمراہ فقیر کا اصل خط یا اس کی نقل مطابق اصل ضرور
روانہ فرمائیں کیونکہ میرے پاس اس کی نقل نہیں ہے اور
اپنی ضرورت اس کے متعلق پیش نظر رکھتا ہوں۔ فقط
خیریت سے خط ختم ہوا۔

(نوٹ) مکتوب ہشتم کا ترجمہ ۳۰ رجولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳ رجمادی الاولیٰ ۱۳۸۸ھ راولپنڈی میں
شروع کیا گیا اور ۲۹ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹ رمارچ ۱۹۶۹ء کو لائل پور میں ختم ہوا۔ یہ ترجمہ وقفے وقفے
سے لکھا گیا۔

محمد انوار الحسن

خلاصہ مکتوب نہم

بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالویؒ

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس مکتوب کے اول میں منطقی بحث شروع کی ہے ہم اس قسم کی علمی بحثیں اہل علم پر چھوڑ دیتے ہیں کیوں کہ یہ مکتوبات علمی استعداد نہ رکھنے والوں کے لئے شجرۂ ممنوعہ سے کم نہیں۔ وجہ یہی ہے کہ جن حضرات کو یہ خطوط لکھے گئے ہیں وہ خود جلیل القدر عالم تھے۔ لہٰذا اس مکتوب میں امکان، امتناع، محال اور ممتنع ذاتی اور ممتنع بالعرض کی باتوں کو اہل علم کی فہم و فراست کے حوالے کرتے ہوئے اس مکتوب کا خلاصہ اپنی استطاعت کے مطابق پیش کرتے ہیں۔

خلاصہ مکتوب

مولانا ارشاد فرماتے ہیں کہ افعال کے صادر ہونے کا تعلق طبیعت سے ہے جیسی طبائع ہوں گی ویسے ہی اعمال ظہور میں آئیں گے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ طبیعتوں کے تقاضوں کا نام عادات و اخلاق ہے۔ یہ اعمال اور اخلاق عادتوں کے ماتحت اکثر عمومی محرکات کے باعث ظہور میں آنے کے باعث حیران کن نہیں ہوتے۔ مثلاً مذکر اور مؤنث کے ملاپ سے عموماً نسل کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن کبھی صرف مؤنث سے کسی لڑکے کا پیدا ہو جانا چونکہ شاذ و نادر ہوتا ہے لہٰذا لوگ حیران ہو جاتے ہیں۔ حالاں کہ حیرانی کی کوئی بات نہیں ہے۔ عمومی محرکات سے جو روزمرہ اعمال ظہور میں آتے ہیں وہ عادت عامہ ہے اور خصوصی اوقات میں مدتوں میں اگر کسی خصوصی محرک سے کوئی عجیب عمل ظہور میں آتا ہے تو وہ عادت خاصہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جب کسی نبی کے ہاتھ پر کوئی معجزہ ظاہر کرتے ہیں تو عوام عموماً اس کو اللہ تعالیٰ کی عادت کے خلاف سمجھ کر حیران ہو جاتے ہیں اور اس کو عادت اللہ کے خلاف سمجھ لیتے ہیں تو یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عادت نہیں بدلتی۔ ہاں معجزے کو عادت خاصہ کہیں گے خلاف عادت نہیں۔ غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادتیں مختلف ہیں۔ جو اس کے خاص اور پیارے بندے ہیں ان پر کرم کرنا ایک عادت ہے اور مبغوض اور کافر بندوں پر غضب کرنا دوسری عادت ہے۔ دونوں پر عادتوں کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح عام بندوں کے ساتھ عام معاملہ کرنا اللہ تعالیٰ کی ایک عادت ہے اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ کے ساتھ عصا کا اژدہا بنا دینا، چاند کے ٹکڑے کرا دینا، کنکریوں کا بول اٹھنا، مردوں کا زندہ کر دینا، آگ کو

گلزار بنا دینا دوسری عادت ہے۔ غرضکہ معجزہ اللہ تعالیٰ کی عادت سے باہر نہیں۔ اس کو خلاف عادت کہنا لغو ہے۔ یہ فرما کر مولانا نے تخلیق عالم پر نظر دوڑائی ہے اور فرمایا ہے کہ عالم حسن وقبح کا مجموعہ ہے اور اس مجموعہ خیر و شر میں اس کا حسن پنہاں ہے۔ مثلاً اگر خوبصورت انسان کو دیکھا جائے تو اس کا حسن گیسو، رخسار، خال، لب و دنداں کے مجموعے پر منحصر ہے لیکن اگر گال کے تل کو علیحدہ کر کے دیکھیں گے تو حسن خاک میں مل جائے گا۔ تو مجموعہ خیر و شر سے حسن کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی حال علم وجہالت اور صدق وکذب کا ہے کہ جہالت اور کذب کا پیدا کرنا بھی اسی قبیل سے ہے یعنی مطلقاً شر جدا اپنی جگہ قبیح ہے۔ جیسا کہ علیحدہ کر کے رخسار سے تل کو دیکھا جائے۔ اسی طرح صدق وکذب میں صرف کذب کو اختیار کرنا بدی ہے اور صدق نیکی ہے صدق اور کذب کا مرتکب صادق انسان محبوب اور کاذب مبغوض ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اللہ کے محبوب اور سچے بندے ہوتے ہیں۔ لہٰذا صادقین کی معجزات کے ذریعہ امداد کرنا حکمت کے عین مطابق ہے اور جو عین عادت ہے۔ لیکن اگر اس کے عین برعکس جھوٹے کی حمایت کی جائے تو یہ دانائی کے خلاف ہے۔ کیونکہ جھوٹے کی قول یا فعل سے تصدیق کرنا تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے۔ یہی بات امام رازی نے کہی ہے اور فرمایا ہے کہ معجزہ تصدیق نبی کے لئے ملحدین کے تمام شبہات کے جواب میں کافی ہے۔ کیونکہ جھوٹ نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ہر عیب سے پاک ہے لہٰذا انبیاء کی جھوٹی تصدیق اس کی طرف سے عیب ہے۔ پس معجزے کا دلیل نبوت ہونا واضح ہے۔ امام رازی کے اس استدلال میں دجال اور ابن صیاد کے استدراج کا جواب بھی آگیا ہے کہ دجال اور ابن صیاد کی باتیں جھوٹی بھی ہوتی تھیں۔

اب رہا مولوی محمد حسین کا یہ شبہ کہ تواتر سے کسی چیز کا مفید یقین ہونا بھی مجروح ہو جاتا ہے جیسا کہ ملحدین نے کہا کہ بعض چیزیں تواتر کے ساتھ چلی آرہی ہیں مثلاً یہود و نصاریٰ وغیرہما کی کئی باتیں تواتر کے ساتھ چلی آئی ہیں اور خود امام رازی نے باطل فرقوں اور مذہبوں کے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں جن میں تواتر ہے لہٰذا معجزے کا یہ ثبوت کہ وہ تواتر سے ثابت ہونے کے باعث یقین کا فائدہ دیتے ہیں کس طرح درست ہوگا۔ درآنحالیکہ خود امام رازی نے یہود و نصاریٰ کی تورات وانجیل میں تواتر مانا ہے۔

اس کے جواب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا ہے کہ انسانی فطرت صحیح خبر بیان کرنے پر پیدا ہوئی ہے اور بعض کج طبائع غلط بیانی کی راہ بھی چلتی ہیں جو فطرت کے خلاف ہے۔ لہٰذا جو تواتر خداوند تعالیٰ کا لحاظ رکھ کر ظہور میں آئے وہ اعتبار کے قابل ہے اور جو تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہو وہ قابل اعتماد نہیں۔ امام رازی اور تفتازانی کو تورات وانجیل کی تحقیق کا موقع نہیں ملا۔ اگر وہ آج ہوتے تو ان میں تواتر کے قائل نہ ہوتے کیونکہ توریت وانجیل کی روایت ایک ایک اور دو دو پر ختم ہو گئی ہے۔ بکثرت پر منتہی نہیں ہوتی اور نہ ہر قرن میں ہے کیونکہ علمائے یہود کا قول ہے کہ جب بخت نصر نے بنی اسرائیل اور یہودیوں پر حملہ کیا اور توریت معدوم ہو گئی تو بجز کتنے

زمانوں کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اسی طرح اصل انجیل بھی دنیا میں نہیں ہے بلکہ بقول علمائے نصاریٰ اس کے ترجمے موجود ہیں اور ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے، لہٰذا توریت وانجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہے۔ اس کے برعکس نبوت محمدی کے دعوے اور معجزات اور ختم نبوت کے دعوے ہر زمانے میں تواتر کے ساتھ ہیں جن میں یقین کی پختگی موجود ہے۔ لہٰذا خبر متواتر یقین کا موجب ہے۔

مکتوب نہم

بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی

درجواب شبہات ملحداں بر معجزہ و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول الیقین از خبر متواتر

معجزے کے ذریعہ نبوت کے ثبوت اور معجزے پر ملحدوں کے جواب میں اور خبر متواتر سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد حمد و صلوٰۃ بندہ خاکسار محمد قاسم۔ بخدمت مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ فیضہ پس از سلام مسنون گذارش پیرا است۔ امروز روز چارم است کہ بروز دوشنبہ گرامی نامہ نزدم دریں شہر میرٹھ رسید۔ خواستہ بودم کہ بمجرد ورود بامتثال امر سامی پردازم و ہر چہ بذہن من رسد نوشتہ بر سازم اما خطی از جانب سید احمد خاں صدر الصدور بنارس

حمد و صلوٰۃ کے بعد بندۂ خاکسار محمد قاسم مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ فیضہ کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد عرض کرتا ہے۔ آج چوتھا دن ہے کہ پیر کے روز آپ کا گرامی نامہ شہر میرٹھ میں مجھے ملا میں نے چاہا تھا کہ مکتوب کے پہنچتے ہی آپ کے حکم کی تعمیل کروں اور جو کچھ میرے ذہن آئے لکھ کر بھیجدوں لیکن ایک مکتوب سید[1] احمد خاں صدر الصدور بنارس

---

[1] سر سید احمد خاں متحدہ ہندوستان کے ایک بہت بڑی شخصیت کے مالک تھے جنہوں نے مسلم یونیورسٹی علیگڈھ کی بنیاد ڈالی حکومت برطانیہ انڈیا کمپنی کے ملازم رہے اور صدر الصدور کے عہدے تک پہنچے۔ حکومت برطانیہ کے بڑے وفادار ملازم تھے۔ دہلی میں ۱۸۱۷ء میں پیدا ہوئے ہندوستان کے مسلمانوں کا دیندار طبقہ ان کے مذہبی معتقدات کو پسند نہیں کرتا اور دنیادار لوگ انکے بڑے مداح ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سر سید بڑے محب قوم تھے۔ انکی زندگی قوم اور ملک کی خدمت میں گذری ۱۸۹۸ء میں انتقال کیا اور یونیورسٹی کی مسجد کے بازو میں دفن ہوئے۔ مترجم

مشتمل بر سیزدہ سوال متعلق بکیفیت زمین و آسمان پیشتر از نامہ گرامی رسیدہ نہادہ بودہ اول تحریر جوابش نظر بمصلحتہاء چند مناسب ندیدم۔ آں روز کہ نامہ گرامی سرمایہ افتخارم شد بایں کاوش بیجا بگذشت۔ نی غلط گفتم آں روز مولوی رفیع الدین صاحب از دیوبند رسیدہ بودند بمدارات شاں فرصت توجہ بکار دیگر میسرم نیامد۔ روز دویم کہ بنشستم جواب خط سید احمد خاں بنوشتم۔ دیروز خواستہ بودم کہ قلم بگیرم خیالات مکنونہ را معرض عرض بکشم اما سرگرانیہا باعث ناتوانیہا بود۔ بہانہ بیکاری دیدہ پہلو بر بستر زدم صبح را بشام رسانیدم امروز بحمد اللہ نہ کاری در پیش است نہ آزاری دل پیش خیال امتثال باز تازہ شد و موکشاں بمعرض بیان آورد۔ آنا یکی نارسائی، دوم ہرزہ سرائی، می ترسم بمطلب نرسم و وقت پریشان کنم۔ مگر ازاں جا کہ المامور معذور ہر چہ بدل دارم دریں صفحہ می گذارم۔ اگر راست آمد از اں طرف است ورنہ نارسائی و بیہودہ سرائی خود۔ خود پیش نظر دارم۔ بالجملہ اول بنام علیم ایں گذارش است کہ

کی طرف سے زمین و آسمان کی کیفیت سے متعلق تیرہ سوالات پر مشتمل آپ کے گرامی نامے سے پہلے رکھا تھا چند مصلحتوں کی بناء پر پہلے اس کا جواب لکھنا میں نے مناسب سمجھا۔ جس دن آپ کا گرامی نامہ میرے لئے فخر کا باعث ہوا تو اس بے تکلیف سے درگذرا نہیں میں نے غلط کہا۔ اس روز مولوی رفیع الدین صاحب[1] دیوبند سے تشریف لائے تھے۔ ان کی خاطر تواضع میں مشغولیت کے باعث کسی دوسرے کام کے لئے فرصت نہ مل سکی۔ دوسرے روز جو میں بیٹھا تو سید احمد خاں صاحب کے خط کا جواب لکھا۔ کل میں نے ارادہ کیا تھا کہ قلم سنبھالوں اور دلی خیالات کو تحریر میں لاؤں لیکن سرگرانیاں تکاسل کا باعث ہو گئیں اس لئے بیکاری کا بہانہ دیکھ کر بستر پر دراز ہو گیا اور صبح سے شام کر دی۔ آج خدا کا شکر ہے نہ تو کوئی کام ہی پیش نظر ہے اور نہ کوئی تکلیف ہی دل آزادی کا باعث ہے اس لئے تعمیل ارشاد کا خیال پھر تازہ ہو گیا جس نے جواب لکھنے پر مجبور کر دیا۔ لیکن ایک تو میری علمی پہنچ اتنی نہیں پھر فضول کی بھرمار کی مجھے عادت ہے۔ اندیشہ یہ ہے کہ پتے کی بات نہ کہہ سکوں اور فضول

---

[1] مولانا رفیع الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دار العلوم دیوبند کے مہتمم مراد ہیں جو دور اول کے مہتممین میں سے ہیں۔ حاجی محمد عابد صاحب دیوبندی مہتمم اول کے حج پر جانے کے وقت انکو دار العلوم دیوبند کا اہتمام سپرد کیا گیا۔ آپ دیوبند ہی کے رہنے والے بزرگ تھے۔ بے حد منتظم تھے۔ دار العلوم دیوبند کے نودرے کی عمارت انہی کے انتظام میں تعمیر ہوئی۔ حضرت شاہ عبد الغنی صاحب مجددی دہلوی کے خلیفہ تھے۔ بڑے ہی اہل اللہ تھے ۱۲۵۶ھ ۱۸۳۶ء میں پیدا ہوئے۔ پہلی مرتبہ ۱۲۸۴ھ اور ۱۲۸۵ھ ۱۸۶۸ء و ۱۸۶۹ء میں دو سال مہتمم رہے بعد ازاں ۱۲۸۸ھ، ۱۸۷۲ء میں مستقل مہتمم بنائے گئے اور ۱۳۰۶ھ کے اوائل تک رہے۔ ۱۳۰۶ھ میں مدینہ منورہ کی ہجرت کی اور وہیں دو سال کے بعد ۱۳۰۸ھ مطابق ۱۸۹۱ء میں انتقال ہوا اور جنت البقیع میں دفن ہوئے۔

آپ کو پریشان کریں لیکن مامور معذور ہوتا ہے۔ اس لیے جو کچھ دل میں ہے صفحۂ کاغذ پر لکھ چھوڑتا ہوں اگر تیر نشانے پر لگ گیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سمجھئے ورنہ اپنی نارسائی اور بیہودہ سرائی کو میں خود جانتا ہوں الحاصل خداوند علیم کے نام سے یہ گذارش کرتا ہوں کہ

مضمون جواب مکتوب مولانا محمد حسین بٹالوی

مبحث معلوم خیلی بامکان وامتناع وممکن ومحال تعلق وارد در نظر بریں اول رمزی ازیں گذارش می کنم

اقسام ممتنع

ممتنع را دو قسم است

یکی ممتنع بالذات۔ وآں منحصر در اجتماع النقیضین است خواہ گویند در ارتفاع نقیضین۔ زیرا کہ اجتماع مستلزم ارتفاع است وارتفاع مستلزم اجتماع یعنی اصل ہمیں است کہ اگر ایں باشد آں نباشد واگر آں باشد ایں نباشد وہمچنیں اگر ایں نباشد آں باشد واگر آں نباشد ایں باشد۔ اندریں صورت اگر ارتفاع است اجتماع بانعکاس آید واگر اجتماع ست بارتفاع منقلب شود۔ چنانچہ بدیہی ست۔ بلکہ اگر ارتفاع را ہم اجتماع نقیضین گویند بجا است۔ چہ ربط تناقض چناں کہ در نقیضین بود ہماں ارتباط در رفع ہر دو ست بالجملہ ممتنع بالذات منحصر دریں است ووجہش ہمیں است کہ امتناع از اقسام ضرورۃ است وضرورت از کیفیات نسبت بود نہ عوارض اطراف آں۔ چنانچہ ہمہ دانند کہ ضروریۃ قضیہ

مولانا محمد حسین بٹالوی کے خط کا جواب مضمون

جو بحث آپ نے چھیڑی ہے وہ امکان اور امتناع اور ممکن اور محال سے بہت زیادہ تعلق رکھتی ہے۔ اس کے پیش نظر اول اس سے متعلق ایک راز کہتا ہوں۔

اقسام ممتنع

ممتنع[1] کی دو قسمیں ہیں۔

ایک ممتنع بالذات اور وہ اجتماع نقیضین[2] میں منحصر ہے خواہ ارتفاع نقیضین میں منحصر کرلیں کیونکہ اجتماع نقیضین ارتفاع نقیضین کا موجب ہے اور ارتفاع اجتماع کو مستلزم۔ یعنی نقیضین کی بنیاد یہی ہے کہ اگر یہ نقیضین ہوگی تو دوسری نہ ہوگی اور اگر دوسری نہ ہوگی تو یہ ہوگی اور اسی طرح اگر یہ نہ پائی جائیگی تو وہ پائی جائیگی اور اگر وہ نہ پائی جائیگی تو یہ پائی جائیگی۔ اس صورت میں اگر ارتفاع نقیضین ہے تو اجتماع منعکس ہو کر آئے گا اور اگر اجتماع ہے تو ارتفاع میں پلٹ جائے گا۔ چنانچہ یہ بات بدیہی ہے۔ بلکہ اگر ارتفاع[3] کو بھی اجتماع نقیضین کہیں تو درست ہے۔ کیونکہ تناقض کا تعلق جیسا کہ نقیضین میں ہوتا ہے وہی رابطہ دونوں نقیضوں کے

---

[1] ممتنع، ممکن کی ضد ہے جو ہو نہ سکے۔ مترجم۔ [2] نقیضین، دو متضاد اور ایک دوسرے کے مخالف چیزیں، جیسے حرارت و برودت مترجم۔

[3] مثلاً آگ اور پانی جمع ہوں کا اجتماع نقیضین کا اجتماع ہے لیکن اگر اجتماع نقیضین کا ارتفاع کیا جائے یعنی نقیضین کو اٹھا دیا جائے اور آگ کی جگہ پانی کی — جگہ آگ تو ارتفاع نقیضین میں بھی اجتماع نقیضین آ موجود ہوا۔ مترجم۔

باشند و آنہم از جہات و پیدا است کہ جہتہ کیفیتہ نسبتہ است
نہ غیر آں۔ مگر ضرورت یا ایجابی ست یا سلبی۔ اول گاہی
در حمل اولی تام باشند یعنی جائیکہ موضوع و محمول بہمہ وجوہ
امر واحد باشند مثل زید زید و گاہی در ناقص بود یعنی
جائیکہ محمول جنس یا فصل موضوع بود مثل اَلْاِنْسَانُ
حَیَوَانٌ بوجہ اشتمال انسان بر حیوان ذات قضیہ
الانسان حیوان را الحیوان حیوان لازم
آید و گاہی در ملزوم و لازم ذات او مثل الاربعة زوج
ایں جا نیز وجہ ہماں اشتمال یکی بر دیگری ست کہ خبر از عینیتہ
بعض مراتب دہد۔ یعنی لازم ذات صادر و ناشی از ذات
بود از غیر۔ ورنہ انفکاک آں چہ دشوار بود۔ چہ اگر ناشی
از غیر بودی مصدرش آں غیر بودی و ملزوم فقط معروض
و قابل بودی و ظاہر است کہ
قابل در مرتبۂ ذات و معروض در مرتبہ حقیقت خود معری
از مقبول و خالی از عوارض بود۔ اندریں صورة عروض
آں براں بحدوث آں دراں باشد، و ہر حادث را اول عدم
آں در محل آں می باید و پیدا است کہ عدم لاحق بہمہ در مراتب
برابر اند۔ فرق امکان و امتناع بمیان نمی تواں آمد تا گوئیم
کہ اول ممکن است و ثانی ممتنع۔ آری در لازم وجود اگر
امکان انفکاک را گنجائش باشد بجا است کہ آں جا ربط
ذاتی بنا شد و ازیں جہت مفاد لزوم وجود دوام باشد
نہ آنکہ مثل لزوم لازم ذات و آنہم لازمی کہ ناشی از
ذات ملزوم باشد مفاد لزوم ضرورة بود۔ بالجملہ کنہ لازم

اٹھ جانے میں ہوتا ہے بالجملہ جو چیز ذاتی طور پر ناممکن ہو
وہ اسی میں منحصر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امتناع، ضرورت
کی اقسام میں سے ہے اور ضرورت نسبت کی کیفیات
میں سے ہوتی ہے نہ کہ اس کے اطراف کے عوارض میں
سے۔ چنانچہ سب جانتے ہیں کہ ضروریہ ایک قضیہ؎ ہوتا ہے
اور وہ بھی موجہات میں سے اور ظاہر ہے کہ جہت، نسبت
کی کیفیت ہوتی ہے نہ اس کے سوا اور کچھ مگر ضرورت یا
ایجابی (اثباتی) ہوتی ہے یا سلبی (منفی) ضرورت ایجابی
کبھی حمل اولی تام میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ موضوع و محمول
بہمہ وجوہ امر واحد ہوں جیسے زَیْدٌ زَیْدٌ (زید زید ہے)
اور کبھی حمل اولی ناقص میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ محمول
موضوع کی جنس یا فصل ہو جیسے الانسان حیوان۔ انسان
کے حیوان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خود قضیہ الانسان حیوان
کی ذات کو الحیوان حیوان ہونا لازم آتا ہے اور کبھی ملزوم اور
اس کے لازم ذات میں پائی جاتی ہے جیسے الاربعة زوج
(چار جفت ہے) یہاں پر بھی وجہ ضرورت وہی ایک کا
دوسرے پر مشتمل ہونا ہے جو بعض مراتب کی عینیت کی
خبر دیتا ہے یعنی لازم ذات، ذات سے صادر اور ناشی
ہوتا ہے نہ کہ غیر سے۔ ورنہ اس کا انفکاک (جدا ہونا) کیا
دشوار ہے۔ کیونکہ اگر ناشی غیر سے ہوتا تو اس کا مصدر
بھی غیر ہوتا اور ملزوم صرف معروض اور قابل ہوتا۔ اور
ظاہر ہے کہ قابل ذات کے مرتبے میں اور معروض حقیقت
کے مرتبے میں مقبول سے خالی اور عوارض سے جدا ہوتا ہے

؎ قضیہ ضروریہ، نسبت اور اطراف نسبت کے متعلق گذشتہ خطوط میں سے کسی ایک خط میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ مترجم

ذات مندرج در ذات باشد و مندرج دراں و ما بین المرتبتین فرق تشکیکی ست نہ زمانی حقیقی ۔

اس صورت میں اس کا اس پر عارض ہونا اس میں اس کے حادث ہونے کی وجہ سے ہوگا اور ہر حادث کے لئے اول اس کا اپنے محل میں عدم ہونا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم سابق اور عدم لاحق سب مراتب میں برابر ہیں امکان اور امتناع کا فرق درمیان میں نہیں آسکتا ہے تاکہ کہہ سکیں کہ اول ممکن ہے اور دوسرا ممتنع - ہاں لازم وجود میں اگر انفکاک کے امکان کی گنجائش ہو تو بجا ہے کیونکہ وہاں ذاتی تعلق نہیں ہوتا ہے اور اس وجہ سے لازم وجود کے لزوم کا مفاد صرف دوام ہوگا نہ یہ کہ لازم ذات کے لزوم کی طرح اور وہ بھی ایسے لازم کے جو ملزوم کی ذات سے پیدا ہوتا ہے، لزوم کا مفاد ضرورت ہوگا ۔ بالجملہ لازم ذات کی کنہ، ذات میں شامل اور اس میں مندرج ہوتی ہے اور دونوں مرتبوں (یعنی لازم ذات اور لازم) کے درمیان تشکیکی[1] فرق ہے نہ کہ حقیقی زمانیت ۔

غرض چناں کہ در حمل ناقص ترکیب باشد ایں جا تشکیک باشد و ظاہر است کہ اشتمال بسیط بمراتب ضروریہ زیادہ ازاں ست کہ در مرکب بہ نسبت اجزاء بود ۔ بالجملہ حاصل ایں ہمہ اقسام ہماں حمل اولی است و چوں مابین ایں قسم اطراف نسبت ضرورۃ ایجابی میان آمد اگر یکی را ازیں قسم اطراف زیر نفی کشیدہ با دیگر ربط نسبت ایجابی دہند بالیقین ضرورۃ سلبی میان آید ۔ چہ اندریں صورت یکی نقیض دیگر باشد خواہ بصراحۃ تناقض بود چناں کہ در حمل اولی تام بود ۔ خواہ بالالتزام چنانکہ در دو قسم باقی باشد ۔ مثلاً از قضیہ زَیْدٌ زَیْدٌ اگر موضوع را یا محمول را فقط زیر لا آرند دیگر را ہمچناں گذارند آں وقت ضرورۃ ایجابی مبدل بضرورۃ سلبی شود ۔ چنانکہ زَیْدٌ زَیْدٌ بالضرورۃ مے گفتند ہمچناں زَیْدٌ لَیْسَ بِلَا زَید بالضرورت گفتن لازم آید ۔

غرض جیسا کہ حمل اولی ناقص میں ترکیب ہوتی ہے یہاں تشکیک ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ اشتمال بسیط ضروریہ مراتب پر اس سے زیادہ ہے جو کہ مرکب میں اجزاء کی بہ نسبت ہوتا ہے ۔ بالجملہ ان تمام اقسام کا حاصل وہی حمل اولی ہے اور چونکہ اس طرح کے اطراف (یعنی موضوع و محمول) کے درمیان ضرورت ایجابی کی نسبت آچکی ہے اس لئے اگر اطراف کی اس قسم میں سے ایک کو نفی کے ماتحت لا کر دوسری کے ساتھ نسبت ایجابی کا تعلق قائم کریں تو یقیناً ضرورت سلبی درمیان میں آجائے گی ۔ کیونکہ اس صورت میں ایک دوسرے کی نقیض ہوگی خواہ واضح طور پر تناقض ہو جیسا کہ حمل اولی تام میں ہوگا ۔ خواہ التزامی طور پر جیسا کہ دو باقی قسموں میں ہوگا ۔ مثلاً قضیہ زَیْدٌ زَیْدٌ سے اگر موضوع یا محمول کو فقط لا کے نیچے لائیں اور دوسرے کو اسی طرح بغیر لا کے چھوڑ دیں تو اس وقت ضرورت ایجابی، ضرورت سلبی سے بدل

[1] تشکیک کے بارے میں ہم پہلے کسی خط میں تفصیل سے کلام کر چکے ہیں ۔ مترجم

دماوراءایں اقسام ششگانہ ہر حمل کہ بود محل امکان است زیرا کہ اندریں صورت نہ در موضوع و محمول ربط اقتضاء یکی بہ نسبتہ دیگر بود نہ نسبتہ تنافر و تدافع درمیان نشینند و چوں ایں چنیں باشد ظاہر است کہ امکان باشد۔ زیرا کہ حقیقت امکان ہمیں سلب ضرورۃ ایجاب و سلب بود۔ چوں ضرورت ایجاب نام اقتضاء ضرورت سلب کار تدافع برآمد و دریں میدان نہ ایں است نہ آں۔ پس اگر امکان ہم بناشد دیگر چہ باشد۔ چوں ازیں قضیہ بحمداللہ فراغت دست داد۔ سخن دیگرے باید گفت۔

جائے گی جیسا کہ زَیدٌ زَیدٌ بالضرورت کہتے تھے اسی طرح زَیدٌ لَیسَ بلا زید بالضرورت کہنا لازم آئے گا۔ اور ان اقسام ششگانہ[1] کے علاوہ جو حمل بھی کہ ہوگا محل امکان ہے۔ کیونکہ اس صورت میں موضوع اور محمول میں نہ ایک کا دوسرے کی بنسبت تقاضہ کرنے کا تعلق ہے اور نہ دونوں میں ایک دوسرے کو دفع کرنے یا نفرت کرنے کی نسبت ہوگی اور جب صورت یہ ہوگی تو ظاہر ہے کہ امکان ہوگا کیونکہ امکان کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں کی نفی ہے چوں کہ ضرورت ایجاب، اقتضاء کا نام ہے اور ضرورت سلب تدافع کا کام ہے اور اس میدان میں نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے تو پھر اگر امکان بھی نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا جب اس قضیئے سے بحمداللہ فراغت پالی تو اب دوسری بات کہنی چاہیئے۔

تعریف و حقیقت ممتنع بالغیر

حقیقت ممتنع

بالذات ایں بود کہ عرض کردم مگر حقیقت ممتنع بالغیر نیز می باید شنید۔ ممتنع بالغیر آنست کہ بذات خود ممتنع نہ بود اما بوجہ عروض امتناع از خارج و اختلاط آں بممتنع بالذات ایں وصف بدست آورد۔ بالجملہ با ممتنع بالذات آمیختہ رنگ امکان از روی خود ریختہ باشد۔

ممتنع بالغیر کی حقیقت و تعریف

ممتنع بالذات

کی حقیقت یہ تھی جو میں نے عرض کی مگر ممتنع بالغیر کی حقیقت بھی سننی چاہیئے۔ ممتنع بالغیر وہ ہوتا ہے کہ جو بذات خود ممتنع نہ ہو البتہ خارج سے امتناع کے عارض ہو جانے کی وجہ سے اور اس کا ممتنع بالذات کے ساتھ اختلاط ہو جانے پہ امتناع بالغیر کا وصف اس نے حاصل کیا۔ بالجملہ ممتنع بالذات کے ساتھ

---

[1] اقسام ششگانہ سے ضرورت ایجاب اور ضرورت سلب وہ چھ صورتیں مراد ہیں جو اوپر ذکر کی گئی ہیں جو یہ ہیں:- (۱) حمل اولی تام (۲) حمل اولی ناقص جبکہ محمول و موضوع کی فصل یا جنس ہو (۳) لوازم ماہیت کا ماہیت پر حمل۔ یہ تین صورت ایجاب کی ہیں اور تین صورتیں جو ضرورت سلب کی ہیں یہ ہیں (۱) حمل اولی تام میں محمول کی نقیض کا موضوع سے سلب (۲) حمل اولی ناقص میں ذاتیات کی نقیضوں کا موضوع سے سلب (۳) لوازم ماہیت کی نقیضوں کا ماہیت سے سلب اول تین صورتوں کی مثال:- ۱۔ زید زید بالضرورۃ ۲۔ الانسان حیوان بالضرورۃ ۳۔ الاربعۃ زوج بالضرورۃ۔ دوسری تین صورتوں کی مثال:- ۱۔ زید لیس بلا زید بالضرورۃ ۲۔ الانسان لیس بلا حیوان بالضرورۃ ۳۔ الاربعۃ لیس بلا زوج بالضرورۃ منہ

وجہ ایں گذارش اینست کہ ہر بالعرض را از موصوفی
بالذات ناگزیر است۔ آب کہ در حقیقت گرم نیست اگر
گرم شود می باید کہ حرارت از آتش و آفتاب گیرد کہ بذات
خود گرم است و چوں ممتنع بالذات در اجتماع النقیضین
انحصار یافت اختلاط و اتفاق ہمیں اجتماع راہ وجود آں
نیز زدہ باشد مگر واجب ممتنع نتواں شد۔ نظر بریں انحصار
ممتنع بالغیر در ممکن خاص ضرور افتاد لیکن چوں امکان و امتناع
را نظر بر قدرت و اختیار آں قدیر مطلق است کہ قدرتش بالائے
قدرتہا و ہمہ اہل قدرت باشد لازم آمد کہ ہرچہ قطع نظر از غیر
در خور تعلق قدرت باں ست اگر بوجہ منع غیر امتناع پذیرد
آں غیر ہم مقتضاء صفتی از صفات خداوندی یا خود مقتضائے
ذات خداوندی بود۔ ورنہ لازم آید کہ غیر خدا را بر خدا اختیار
بود و نصوص قطعیہ یَفْعَلُ اللّٰہُ مَا یُرِیْدُ وَیَفْعَلُ اللّٰہُ
مَا یَشَآءُ وَلَا رَآدَّ لِفَضْلِہٖ و امثال ایں
با کہ دلائل عقلیہ نیز ہم صفیر آنہاست ہمہ باطل گردند کس
نمی داند کہ وجود و کمالات وجود ممکنات از علم و ارادہ و قدرت
ہمہ بالعرض اند نہ بالذات یعنی حمل اولی تام باشد یا ناقص
میان قدم نہ نہادہ ورنہ ایں امکان مبدل بضرورت
شدی و ایں سلب ضرورت رنگ ضرورة گرفتی و چوں
بالذات نیست ہمہ بالعرض باشند۔ و پیشتر عرض کردہ
شدہ کہ ہر اتصاف عرضی را سابقہ اتصاف ذاتی ضرور است
پس ہر کہ در بارہ وجود و کمالات وجود ایں چنیں باشد اعنی
اتصاف او بآنہا ذاتی باشد ما ہماں را خدا میگوئیم مگر اندریں
صورت او مصدر ہمہ اوصاف وجودیہ خواہد بود ورنہ

مل کر امکان کا رنگ اپنے چہرے سے اڑا دیا۔

اس گذارش کی وجہ یہ ہے کہ ہر (موصوف) بالعرض
کو کسی بالذات موصوف کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ پانی جو کہ
حقیقت میں گرم نہیں ہے۔ اگر گرم ہو جانا چاہتا ہے تو آگ
اور سورج سے حرارت لے جو کہ بذات خود گرم ہیں اور جب
ممتنع بالذات، اجتماع نقیضین میں منحصر ہو گیا تو اسی اجتماع
کے اتفاق و اختلاط نے اس کے وجود پر تیر ڈاکہ مارا ہوگا یعنی
وجود کو خالی بنا دیا، واجب ممتنع نہیں ہو سکتا۔ اس بناء
پر ممتنع بالغیر کا انحصار ممکن خاص میں ضروری ہو گیا لیکن
چونکہ امکان اور امتناع کی نظر اس قدیر مطلق کے اختیار
اور قدرت پر ہے کہ اس کی قدرت تمام قدرت والوں
کی قدرتوں سے بالا ہے تو ضروری ہوا جو کچھ غیر سے
قطع نظر کر کے اس قدیر کی قدرت سے تعلق رکھنے کے
لائق ہے اگرچہ وہ غیر کے مانع ہونے کی وجہ سے ممتنع ہو
جائے تو وہ غیر بھی صفات خداوندی کی کسی صفت کا
مقتضا یا خود ذات خداوندی کا مقتضا ہوگا۔ ورنہ لازم
آتا ہے کہ غیر خدا کو خدا پر اختیار حاصل ہو اور نصوص
قطعیہ مثلاً یَفْعَلُ اللّٰہُ مَا یُرِیْدُ اور یَفْعَلُ اللّٰہُ
مَا یَشَآءُ اور لَا رَادَّ لِفَضْلِہٖ اور انہی جیسی اور آیتیں کہ عقلی دلائل
بھی ان آیتوں سے اتفاق رکھتی ہیں، تمام بیکار ہو کر رہ
جائیں۔ کون نہیں جانتا ہے کہ ممکنات کا وجود اور انکے
وجود کے کمالات یعنی علم، ارادہ اور قدرت وغیرہ تمام
بالعرض ہیں نہ بالذات یعنی حمل اولی تام ہو یا ناقص ان
میں قدم نہیں رکھ سکتا ورنہ یہ امکان ضرورت سے بدل
جاتا اور یہ سلب ضرورت رنگ ضرورت اختیار کرتا

محل ومعروض آں - اندریں صورت بازخلو آں زاں کمالات در مرتبہ ذات واکتساب آں از غیر لازم خواہد آمد و پیدا است کہ ایں خیال معارض تسلیم اتصاف ذاتی ست و چوں ایں چنیں است معارضہ ارادہ غیر با ارادہ او تعالیٰ معلوم چہ آں از مقتضیات و آثار ایں ارادہ است معارض چوں تواں شد و سوائے ممکنات در عالم کدام است کہ دست او تعالیٰ بگیرد۔ تعدد واجب نہ تنہا نزد اہل اسلام ممتنع است کافۂ انام چہ خاص وچہ فلاسفہ وچہ غیر اوشاں ہمہ دریں بارہ یک کلام دارند۔ الغرض آں مانع کہ سرمایۂ امتناع ممکنات باشد اگر ہست ہم در ذات وصفات او تعالیٰ ست اندریں صورت حاصل امتناع بالغیر آں باشد کہ اگر ارادۂ خداوندی بفلاں ممکن متعلق شود عدم فلاں صفت یا فرض کنم عدم اجزاء و لوازم خواہد آمد۔ مگر از پیشتر مسلم است کہ وجود صفات وجود یہ بطور دیگر گیرند یعنی عین گویند یا غیر یا لاعین ولا غیر بہر او تعالیٰ ضروری ست۔ اکنوں در صورت تعلق ارادہ بممکنی اعنی بمفہومیکہ نہ از قبیل اجتماع نقیضین ست عدم آں صفت لازم آمد۔ پس ہماں اجتماع نقیضین بہم رسید۔ مثلاً عدم ممکنات در اوقات وجود آنہا ممکن است چہ ممکن خاص از ہر دو جانب مسلوب الضرورت باشد۔ اندریں صورت پر ضرور است کہ جانب عدم ممکنات موجودہ ہم در اوقات وجود اوشاں ممکن بود چنانکہ واجب نیست ممتنع ہم نباشد لیکن چوں مسلم ست کہ علم خداوندی تعلق بوجود آنہا دریں وقت گرفتہ اکنوں اگر ایں وقت ارادہ خداوندی بعدم آنہا متعلق شود غلطی علم کہ منشا از عدم انکشاف اشیاء کماہی

اور جب بالذات نہیں ہیں تو پھر یہ سب (علم، ارادہ قدرت) بالعرض ہونگے اور پہلے عرض کیا جاچکا ہے کہ ہر موصوف بالعرض کے لئے اس سے اوپر موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ پس جو وجود اور کمالات وجود کے بارے میں اس طرح ہو یعنی اس کا اتصاف ان (اوصاف) کیساتھ ذاتی ہو ہم اسی کو خدا کہتے ہیں۔ مگر اس صورت میں وہ تمام وجود رکھنے والے اوصاف کا مصدر ہوگا۔ ورنہ ان (اوصاف) کا محل اور معروض ہوگا اس صورت میں پھر اس کا مرتبۂ ذات میں ان کمالات سے خالی ہونا اور اس کا غیر سے (کمالات کا) حاصل کرنا لازم آئیگا اور ظاہر ہے کہ یہ خیال اتصاف ذاتی کے تسلیم کرنے کے معارض ہے اور جب بات یہ ہے تو غیر خدا کے ارادے کا معارضہ اس اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ معلوم (یعنی نہیں ہو سکتا) کیونکہ وہ اس ارادے کے آثار اور مقتضیات میں سے ہے وہ کس طرح مقابل ہو سکتا ہے اور ممکنات کے سوا عالم میں کون ہے کہ اس اللہ تعالیٰ کا سہارا لے کیونکہ واجب (خدا) کا کئی ہونا نہ صرف مسلمانوں کے عقیدے میں نا ممکن ہے بلکہ تمام دنیا کے انسان کیا خاص کیا عام کیا فلاسفہ اور کیا ان کے سوا اس (خدا کے ایک ہونے کے) بارے میں ایک ہی خیال رکھتے ہیں۔ غرض یہ کہ وہ مانع جو کہ ممکنات کے امتناع کا سرمایہ ہے اگر ہے تو اس خدا تعالیٰ کی ذات اور صفات میں ہے اس صورت میں امتناع بالغیر کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر خداوندی ارادہ فلاں ممکن کے ساتھ متعلق ہو جائے تو فلاں صفت کا معدوم ہونا یا میں فرض کرلوں کہ اس کے اجزاء اور لوازم کا عدم

وعدم کاشفیت تامہ در صفت العلم ست لازم آید چہ اوّل
کاشفیت تامہ کہ بہر جناب علیم تسلیم آں ضروری ست مستلزم
آنست کہ جملہ احوال ہر شے و اغراض آنہا منکشف شود
اگر بالفرض یک عرض ہم منکشف نشود عدم صفۃ العلم
لازم آید۔ زیرا کہ عالم موجود است و عالم را قوت کاشفہ
ہمچناں لازم کہ آفتاب را شعاع۔ و ہمیں است علۃ تامہ
کشف اشیاء۔ و اگر گویند کہ تحقق معلوم ہم ضرور است
تا انکشاف او صورت بندد۔ ورنہ قبل وجود انکشاف
آں لازم آید۔

لازم آئیگا۔ مگر پہلے سے یہ بات مسلم ہے کہ صفات
وجودیہ کا وجود جس طرح سے بھی مانیں یا عین کہیں یا غیر
یا لا عین اور لا غیر اس خدا تعالیٰ کے لئے ضروری ہے
اب کسی ممکن یعنی ایسے مفہوم کیساتھ ارادے کے تعلق
کی صورت میں جو کہ اجتماع نقیضین کے قبیل سے نہیں
ہے۔ اس صفت کا عدم لازم آئے گا۔ لہذا وہی اجتماع
نقیضین حاصل ہوگیا۔ مثلاً ممکنات کا عدم ان کے وجود
کے اوقات میں ممکن ہے کیونکہ ممکن خاص دونوں
جانب سے مسلوب الضرورت ہوتا ہے۔ اس صورت
میں بہت ضروری ہے کہ موجودہ ممکنات کی جانب عدم بھی ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہو
اور جیسا کہ واجب نہیں ہے ممتنع بھی نہوگی۔ لیکن چونکہ مسلم ہے کہ علم خداوندی سے ان کے وجود کیساتھ
تعلق اختیار کر رکھا ہے، اب اگر اس وقت خداوندی ارادہ ان کے عدم کے ساتھ متعلق ہو جائے
تو اس علم کی ایسی غلطی لازم آتی ہے جو کہ اشیاء کے متعلق جیسی کہ وہ انکشاف نہ ہونے اور صفت
علم میں پوری کاشفیت کے نہونے کی وہ غلطی خبر دیتی ہے کیونکہ سب سے پہلے کاشفیت تامہ جسکا
خدائے علیم کی جناب کے لئے تسلیم کرنا ضروری ہے۔ اس بات کو مستلزم ہے کہ ہر چیز کے احوال اور
ان کے تمام اغراض ظاہر ہو جائیں۔ اگر بالفرض ایک عرض بھی منکشف نہو تو صفت علم کا عدم لازم
آتا ہے کیونکہ عالم موجود ہی اور عالم کے لئے قوت کاشفہ اسی طرح ہونا لازم ہے جیسی کہ سورج کے
لئے شعاع لازم ہے اور کشف اشیاء کی علت تامہ اسی کا نام ہے اور اگر یہ کہیں کہ معلوم کا تحقق
بھی ضروری ہے تاکہ اس کا منکشف ہونا صورت اختیار کرے ورنہ وجود سے پہلے اس کا انکشاف
لازم آتا ہے۔

جواب

جوابش اینست کہ علم باری در ازل مسئلہ
است متفق علیہا و آں ہم بہ نسبت جملہ
کائنات نظر بریں ایں ہیچمدان خود دریں بارہ تن زدہ
مے رود۔ ورنہ مکنون خاطر خود را کہ بہ نسبت ایں مسئلہ
دارم اگر ظاہر کنم کلام از مبحث خود خارج شود و دنبالہ

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا
علم ازل میں سب کا ایک متفقہ مسئلہ
ہے اور وہ بھی تمام کائنات کے متعلق (ازل میں اس
کو علم حاصل تھا) اس کے پیش نظر یہ ناچیز خود اس
بارے میں اپنے آپ کو بچا کر چلتا ہے ورنہ دل میں

در روز از صل مطلب باز احق شود مگر چوں بحمد اللہ دریں مسئلہ اطمینان قلبی نصیب ایں ہیچمدان شد از داروگیر و پرسا و پرسی ہیچ نمی ترسم۔

اپنے مضمر خیالات کو جو اس مسئلے کے بارے میں میں رکھتا ہوں اگر ظاہر کروں تو کلام اپنے موضوع سے ہٹ جائے گا اور اصل مطلب سے بھی ایک لمبی دُم اس کے ساتھ لگ جائے گی۔ مگر چونکہ بحمد اللہ اس مسئلے میں قلبی اطمینان اس بے علم کو حاصل ہے اس لئے کسی شخص کی پکڑ دھکڑ اور پوچھ گچھ سے، مجھے کوئی خوف نہیں ہے۔

بالجملہ ہر چہ ایں جا است عکس عالم بالا است ایں ہمہ کائنات را اول تحقق دراں موطن روداده و باز مطابق آں دریں موطن عکس افتاده۔ اگر فرق است ایں چنیں است کہ گرداگرد چاک کوزه که نقش ہا بستہ آئینہ بیک طرف گذارند و باز چاک را در برابرش نصب کرده بگردانند۔ دریں آئینہ عکوس نقوش یک بار حادث شوند و باز معدوم گردند۔ پس چناں کہ ایں جا آں نقوش در موطن چاک ثابت باشند و ازیں حرکت تجددی در ذات آنہا رو ندہد۔ آری بوجہ ایں حرکت در ذوات عکوس تجدد و حدوث رو دہد ہمچنیں در موطن علم نقوش کائنات ثابت و قدیم اند۔ آری دریں موطن کہ نامش وجود خارجی ست و مقابل موطن علم ہمچو آئینہ صاف و شفاف بنہاده اند بوجہ حرکت اراده ہمہ حادث و متجدد باشند۔

بالجملہ جو کچھ اس دنیا میں ہے وہ عالم بالا کا پرتو ہے۔ اس تمام کائنات کا پہلے اس عالم بالا میں وجود ہوا اور پھر اس عالم بالا کے نقشے کے مطابق اس دنیا میں ان کا عکس پڑا۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ کمہار کے چاک کے گرداگرد نقش و نگار نکال کر اگر آئینے کو ایک طرف رکھ دیں اور پھر چاک کو اس کے مقابلے میں نصب کر کے گھمائیں تو اس آئینے میں ان نقوش کے عکس آجائیں گے اور پھر نیست و نابود ہو جائیں گے۔ پس جس طرح کہ یہاں دنیا میں وہ نقوش چاک کے پاٹ پر ثابت ہوتے ہیں اور اس حرکت سے کوئی تجدد ان نقوش کی ذات میں نہیں آتا، ہاں اس حرکت کی وجہ سے عکسوں کی ذوات میں تجدد اور حدوث پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح علم خداوندی کے مقام میں کائنات کے نقش ثابت اور ازلی ہیں۔ ہاں اس عالم دنیوی میں کہ اس کا نام وجود خارجی ہے اور علم خداوندی کے مقام کے مقابل صاف اور شفاف آئینے کی طرح ان نقوش کو رکھا ہوا ہے ارادۂ خداوندی کی وجہ سے سب حادث اور نو بنو ہیں۔

چوں ایں قدر بہر تفہیم قدم علم و حدوث وجود کائنات کافی است اگر از توجیہ ایں قصہ سکوت ورزم و از وجہ و کیفیت تحقق آں در موطن علم و وجہ تعاکس د

چونکہ اتنی سی بات علم کے قدیم ہونے اور کائنات کے وجود کے حادث ہونے کی تصویر کے لئے کافی ہے لہٰذا اگر اس قصے کی توجیہ بیان کرنے سے میں سکوت

تقابل و قرار وجود خارجی بجای خود یا تحریک آں بر جہت مخالف اگر ہیچ نگویم حرجی نمی بینم۔ الحاصل تعلق علم بجملہ کائنات و حادثات ایں عالم وانکشاف مصالح آں اشیاء بتمامہا ضروری است۔ و بس از انکشاف مصالح تحرک رحمت یا غضب ضروری۔

اختیار کروں اور اس کی وجہ اور اس کے کمتر کیفیت اور موطن علم اور وجہ تعاکس و تقابل اور بجائے خود وجود خارجی کا قرار دینا اس کے مخالف جہت پر تحرک کے بارے میں کچھ نہ کہوں تو میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم کے حادثات اور تمام کائنات کے ساتھ علم کا تعلق اور ان اشیاء کے مصالح کا انکشاف تمام کا تمام ضروری ہے اور مصالح کے انکشاف کے بعد رحمت یا غضب کا حرکت میں آنا ضروری ہے۔

شرح ایں اجمال

شرح ایں اجمال آنکہ قبل فعل اختیاری

تعقل غرض آں ضروری است و تصور انجام آں واجب مگر انجام کار و غرض آں جلب منفعت باشد یا دفع مضرت باز ایں منفعت و مضرت خویش باشد یا منفعت و مضرت دیگراں۔ چوں بہ نسبت خداوند تعالیٰ شانہ تصور نفع او نعاں محال است و ہمچنیں تخیل ضرر او ممتنع۔ اغراض او نعاں منحصر بمنفعت دیگراں یا مضرت اوشاں باشد و پیدا است کاریکہ بغرض نفع دیگراں کردہ شود رحمت باشد و کاریکہ بغرض مضرت دیگراں کردہ شود غضب بود۔ مگر چوں غرض در عرف نفع خویش را گویند اہل اسلام را اعتقاد ایں معنی ضرور آمد کہ افعال خداوندی معلل باغراض نباشند زیرا کہ نفع خود آں خواہد کہ بذات خود نقصانے داشتہ باشد و دفع مضرت از خود ازاں متصور است کہ در محل ورود اعمال و تاثیرات دیگراں بود و ظاہر است کہ ایں

اس اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی شرح یہ

ہے کہ اختیاری[ۃ] فعل سے پہلے اس کام کی غرض کا سمجھنا ضروری ہے۔ اور اس کام کے انجام کا خیال بھی واجب ہے۔ مگر اس اختیاری فعل کا نتیجہ اور غرض نفع حاصل کرنا ہو یا نقصان سے بچنا اور پھر اس جلب منفعت اور دفع مضرت سے یا اپنا نفع اور نقصان مقصود ہوگا یا دوسروں کا نفع و نقصان۔ چونکہ خداوند تعالیٰ کی نسبت اس خدا تعالیٰ کے نفع کا تصور محال ہے اور اسی طرح اس کے ضرر کا خیال بھی ممتنع ہے۔ لہذا اس اللہ تعالیٰ کے اغراض دوسروں کے نفع یا دوسروں کے ضرر میں منحصر ہوں گے اور ظاہر ہے کہ جو کام دوسروں کے نفع کے لئے کیا جائے وہ رحمت ہوتا ہے اور جو کام دوسروں کے نقصان کی غرض سے کیا جائے اس کو غضب کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ عرف عام میں غرض اپنے نفع کو کہتے ہیں اس لئے

ۃ اختیاری فعل میں چونکہ ارادہ ہوتا ہے لہذا اس کے کرنے سے پہلے یہ بھی پیش نظر ہوتا ہے کہ اس کام کی کیا غرض ہے لہذا غرض کا سمجھنا ضروری ہے لیکن غیر اختیاری فعل جو بغیر ارادہ ہو جاتا ہے اس میں پہلے غرض کا سمجھنا ضروری نہیں۔ مترجم

حصول وزوال کہ نفع ومضرت را ضرور است خبر بن است ازاں کہ گنہ ایں حاصل وزایل در باری تعالیٰ نبود۔ پس ازاں جاکہ ہر بالعرض را موصوفی بالذات باید۔ احتیاج خدا بسوئے دیگراں لازم خواہد آمد۔ وخدا نام آنست کہ ہمہ محتاج او باشند۔

اہل اسلام کو اس بات کا اعتقاد کرنا ضروری ہو گیا کہ خدا تعالیٰ کے کام کسی غرض پر مبنی نہیں ہوتے۔ کیونکہ نفع تو خود وہ شخص چاہتا ہے جو بذات خود کوئی نقصان بھی رکھتا ہو اور اپنے آپ سے دفع مضرت اس شخص سے متصور ہو سکتی ہے جو کہ دوسروں کی تاثیرات اور اعمال کے وارد ہونے کا محل ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حصول اور زوال جو کہ نفع اور مضرت کے لئے ضروری ہے یہ اس بات کی ایک اطلاع ہے کہ اس حاصل ہونے والے نفع اور زائل ہونے والے ضرر کی حقیقت باری تعالیٰ میں موجود نہیں ہے پس جس طرح سے کہ ہر موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات درکار ہے تو اسی اصول کے مطابق خدا کو دوسروں کی احتیاج لازم آئے گی اور خدا اس کا نام ہے کہ سب اس کے محتاج ہوں (نہ کہ وہ کسی کا محتاج ہو)

بالجملہ وجود وکمالات وجود ہمہ در جانب او تعالیٰ از اوصاف ذاتیہ باشند۔ ازیں تقریر طویل بوضوح انجامید کہ ہر فعل اختیاری کہ از خداوند تعالیٰ شانہ، بظہور آید از تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکہ غضب را ہم حسب ارشاد سَبَقَتْ رَحْمَتِي عَلىٰ غَضَبِي از توابع رحمت انگاشتہ ہمہ را از تحریکات اولیہ رحمت باید دید۔ ودر حق مدفوع عنہ رحمت انگاشتہ بہ نسبت مدفوع ثانیاً وبالعرض غضب باید فہمید۔ مگر چوں قصہ ایں چنیں است جانب سلب کائنات نہ تنہا بوجہ لزوم عدم ممتنع بالغیر بود۔ بلکہ قطع نظر از لزوم عدم علم دراں بوجہ لزوم انعدام صفات دیگر از رحمت وغضب ودیگر مبادی وسوابق وتوابع ولواحق آں نیز ممتنع بالغیر باشد۔ مگر چوں تسلیم ایں صفات در حق آں پاک ذات ضروری است۔ چہ ایں ہمہ صفات وجودی است وجملہ صفات وجودی در حق او تعالیٰ لوازم

غرض وجود خداوندی اور اس کے کمالات تمام کے تمام اس خدا تعالیٰ کی جانب میں اس کے ذاتی اوصاف میں سے ہوں گے۔ اس طویل تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہر اختیاری فعل جو کہ خداوند تعالیٰ شانہ سے ظہور میں آئے۔ خدا کی رحمت یا غضب کی تحریک سے ہو گا۔ بلکہ غضب کو بھی حسب اشارہ میری رحمت غضب سے آگے بڑھ گئی ہے۔ رحمت کے توابع میں سے خیال کر کے تمام افعال کو رحمت کی اولیں تحریکات میں سے سمجھنا چاہئے اور اولاً مدفوع عنہ کے حق میں رحمت خیال کر کے مدفوع کی بہ نسبت دوسرے درجے میں اور بالعرض غضب سمجھنا چاہئے مگر جب قصہ یوں ہے تو کائنات کی جانب سلب (یعنی عدم وجود) نہ صرف خدا کے علم کا عدم لازم آنے کی وجہ سے ممتنع بالغیر ہو گی بلکہ اس عدم علم کے لزوم سے قطع نظر دوسری صفات یعنی رحمت، غضب اور ان کے دوسرے مقدمات، توابع اور لواحق کے

ذات واوصاف ذاتیہ باشد نہ وہم عدم سابق است نہ اندیشۂ عدم لاحق بر تقدیر وقوع جانب سلب کائنات ہماں اجتماع نقیضین یعنی وجود علم و رحمت و غضب و غیرہا و اعدام آں ہا لازم آمد و بوجہ عروض ایں اجتماع نقیضین کہ استحالہ ذاتی بودن آں مسلم شد ہماں آتش در کاسہ باشد۔ یعنی مفاد ممتنع ذاتی و ممتنع بالغیر در خارج برابر آمد و فرق امکان وامتناع فقط موجب امتیاز در علم باشد۔ مگر چوں وجہ امتناع ایں قسم ممتنعات مخالفت اقتضاء رحمت و غضب بود ایں قسم را محال عادی گویند۔ چہ عادت ہمیں اقتضاء اخلاق جبلی را گویند۔ مگر عادت خداوندی را متغیری بالائی نباشد۔ ورنہ ہماں محل عوارض بودن خداوند تعالیٰ شانہ کہ مستلزم بالعرض بودن صفات و کمالات او تعالیٰ و احتیاج او تعالیٰ بسوئے دیگراں است لازم آید۔ نظر بریں سمایہ توارد رحمت وغضب علی سبیل البدلیۃ و موجب تبدیل و تغیر یکے بدیگری اگر باشد از زیر او باشد۔ یعنی ایں تغیر و تبدل منتسب بعلل فاعلی نشود۔ بلکہ انتساب آں بعلۃ قابل باید فہمید۔

عدم لازم آجانے کی وجہ سے بھی ممتنع بالغیر ہوگی۔ مگر چونکہ خدا کی اس پاک ذات کے حق میں ان صفات کا ماننا ضروری ہے، کیونکہ یہ تمام صفات وجودی ہیں اور وجودی صفات تمام کے تمام اس بلند شان کے حق میں لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ ہوتے ہیں نہ عدم سابق کا وہم ہے اور نہ عدم لاحق کا۔ کائنات کے جانب سلب کے واقع ہونے کی تقدیر پر وہی اجتماع نقیضین یعنی علم اور رحمت اور غضب وغیرہا کا وجود اور ان کا اعدام (معدوم کرنا) لازم آیا اور اس اجتماع نقیضین کے عارض ہوتے کی وجہ سے کہ اس کے ذاتی ہونے کا استحالہ مسلم ہوگیا وہی آتش در کاسہ والا معاملہ ہوگا۔ یعنی خارج میں ممتنع ذاتی اور ممتنع بالغیر کا مطلب برابر ہوگیا اور امکان اور امتناع کا فرق صرف علم میں امتیاز کا باعث ہوگا مگر چونکہ اس قسم کے ممتنعات کی وجہ امتناع۔ رحمت اور غضب کے اقتضا کی مخالفت تھی اس لئے اس قسم کو محال عادی کہیں گے کیونکہ اسی فطری عادتوں کے اقتضاء کو عادت کہتے ہیں۔ مگر خداوندی عادت کے لئے کوئی بالاتر تبدیل کرنے والا نہیں ہوتا ہے ورنہ خداوند تعالیٰ شانہ کا وہی محل عوارض ہونا جو کہ اس خدا تعالیٰ کے لئے صفات اور کمالات کے (موصوف) بالعرض ہونے اور دوسروں کی طرف اس بلند شان والے کے محتاج ہونے کو مستلزم ہے لازم آتا ہے۔ اس بناء پر رحمت اور غضب کے باری باری (بندوں پر) اترنے کا ذریعہ اور رحمت سے غضب یا غضب سے رحمت کے بدلنے کا موجب اگر ہوگا تو اس کے نیچے کی جانب (یعنی مخلوق) سے ہوگا۔ یعنی یہ تغیر اور تبدیلی فاعلی علتوں کی طرف منسوب نہ ہوگی۔ بلکہ اس تغیر و تبدل کا انتساب علت قابلی[۱] کی طرف سمجھنا چاہئے۔

---

[۱] جو قبول کی استعداد رکھے اس کو علت قابلی کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کو مادہ کہتے ہیں۔ مترجم

القصہ بہ کسے محلِ قابلِ رحمت دیدند رحمت افگندند و ہر کرا موردِ غضب فہمیدند از نظر انداختند نظر بریں جائیکہ ایں ممکن است غضب را امکان نبود و جائیکہ آں امکان دارد ایں را گذر نبود۔

مختصر یہ کہ جس کسی کو اللہ تعالیٰ نے رحمت کے قابل و راس کا محل دیکھا اس کو نواز دیا اور جس کسی کو غضب کے نازل ہونے کے قابل سمجھا اس کو اللہ تعالیٰ نے نظر سے گرا دیا۔ نظر بریں جس جگہ رحمت ممکن ہے وہاں غضب کا امکان نہیں اور جس جگہ غضب کا امکان ہے وہاں رحمت کا گذر نہیں ہوتا۔

مثال

و ایں بداں ماند کہ شخصی مکانی ساختہ و از ہر جانب طرحِ نو اختیار کرد و یک طرف دالان و دیوار آں نصب کرد و یک طرف پاخانہ و باورچی خانہ را بنا نہاد و باز نظر کرد کہ ایں درخور ایں کار است و آں شائستہ آں اطوار۔ پس چناں کہ بحکم طبع تغیر ایں وضع ممکن نیست مگر آنکہ طبیعتش برگردد یا مکرہی و جبری مجبور کناند ہمچنیں وضع مقررہ خداوندی را تغیری نباشد و خود ظاہر است کہ نہ انقلاب اخلاق خداوندی متصور است و نہ اکراہ کسی بر و ممکن۔ ور نہ ہماں فساد کہ معروض شد لازم آید۔ اندریں صورت از امکان ذاتی محال عادی و ممتنع بالغیر توقع وقوع آں مخالف وضع مقرر ہمچناں باشد کہ قطع نظر از فساد عقل و طبیعت بانی مکان و اکراہ دیگراں براں وقوع بول و براز در دالان و نشست و برخاست و خفتن و غلطیدن در پاخانہ ازاں۔

مثال

اور یہ اسی طرح ہے کہ ایک شخص نے ایک مکان بنایا اور ہر طرف سے ایک نیا انداز اختیار کیا۔ اس مکان کی ایک طرف دالان اور دیوار تعمیر کی اور ایک طرف پاخانہ اور باورچی خانہ بنوایا اور پھر دیکھا کہ یہ دالان اسی جگہ کے لائق ہے اور وہ پاخانہ اور باورچی خانہ انہی اطوار کے قابل۔ پس جیسا کہ طبیعت کے حکم کے مطابق اس بناوٹ کا تغیر ممکن نہیں ہے۔ الا یہ کہ اس کی طبیعت ہی بدل جائے یا کوئی مجبور کرنے والا اور زبردست جبر سے بدلوا دے (تو دوسری بات ہے) ٹھیک اسی طرح خداوند تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی بناوٹ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور خود ظاہر ہے کہ نہ تو خداوندی عادات میں تبدیلی متصور ہے اور نہ کسی کی زبردستی اس پر ممکن ہے ورنہ وہی فساد جو عرض کیا گیا لازم آتا ہے۔ اس صورت میں اُس محال عادی اور ممتنع بالغیر کے ذاتی امکان کی وجہ سے اس مقررہ بناوٹ کے مخالف پیش آنے کی توقع ایسی ہی ہوگی جیسا کہ اس مکان کے بنانے والے کی طبیعت اور عقل کے فساد اور دوسروں کے اس کو مجبور کرنے سے قطع نظر پیشاب پاخانہ دالان میں اور لیٹنا اور پاخانے میں واقع ہو۔

اکنوں وقت آنست کہ از نتیجۂ ایں تطویل کہ بظاہر لاطائل می نماید بیاگاہانم۔

اب وہ وقت آن پہنچا ہے کہ اس طویل مضمون کے نتیجے سے کہ بظاہر غیر مفید معلوم ہوتا ہے آپ کو مطلع کروں۔

مخدوم من! از امکان چیزی در موطنی امکان آں بموطن دیگر لازم نیاید۔ مگر مرادم ایں وقت از امکان ذاتی نیست کہ آں ہر دم یکساں است۔ بلکہ غرض آنست کہ امتناع از ہر قسم کہ باشد بالذات یا بالغیر مرتفع نشود۔ وجہش اینکہ افعال را بالعادات گرہ دادہ اند و عادات ہمیں اقتضاءات طبائع و اخلاق را گویند۔ و ہمیدم معروض شد کہ اخلاق خداوندی را تغیری ممکن نیست۔ اعنی ایں امر نتواں شد کہ آں اخلاق از محل خود تجاوز نمایند۔ چہ رحمت خداوندی عقلاً مقتضی اثابت و صالحان است و غضب و تعالی مقتضی تعذیب کافراں چوں ایں علل مقتضیہ بحال خود باشند معلومات ایں ہا ضرور بر روی کار آیند۔ ایں نخواہد شد کہ کافراں را برحمت بنوازند و مطیعاں را بغضب دور سازند یا نہ بر ایشاں غضب بود نہ بر وشاں رحمت باشد۔ گو فی حد ذاتہ بحساب امکان ذاتی ایں ہمہ ممکن باشد۔ الغرض توقع انقلاب وضع و تبدل نقشہ مقررہ عادات نتواں داشت۔ مگر چوں عادات و اخلاق را در تحرکی خود نظر بر محل قابل ست و ملکات و قوی را در فعلیۃ خود لحاظ معروض مناسب۔ اگر معروض و محلی یکی از ملکات و قوی و قابل یکی از اخلاق پس از مرور دہور ظہور کند تحرک آں خلق و فعلیۃ آں ملکہ و قوۃ ضروری است و در نظر حقیقت شناساں انقلاب عادۃ و انخراق آں نباشد۔ آری ظاہر بیناں را از عجائب و غرائب و خوارق نظر آید۔

میرے مخدوم! کسی چیز کے ایک جگہ میں ممکن ہونے سے اس کا دوسرے مقام میں امکان لازم نہیں آتا۔ مگر میری مراد اس وقت مذکورہ امکان سے امکان ذاتی نہیں ہے کہ وہ ہر وقت یکساں ہوتا ہے بلکہ غرض یہ ہے کہ جس قسم کا بھی امتناع، بالذات یا بالعرض ہو مرتفع نہیں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ افعال کو عادات کے ساتھ باندھ دیا ہے اور عادات انہی طبیعتوں کے تقاضوں اور اخلاق کو کہتے ہیں اور ابھی عرض کیا گیا کہ اخلاق خداوندی میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ یعنی یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ کے اخلاق اپنی جگہ سے تجاوز کر جائیں۔ کیونکہ خداوندی رحمت عقلی طور پر نیکوں کو ثواب دینے کا تقاضہ کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا غضب کافروں کو عذاب دینے کا مقتضی ہے۔ یہ تقاضہ کرنے والی علتیں اپنے حال پر رہوں گی تو ان کے معلومات بھی ضرور بروئے کار آئیں گے یہ نہ ہوگا کہ کافروں کو تو رحمت سے نوازیں اور فرمانبردار مومنین کو غضب کے باعث دور کر دیں یا نہ ان پر غضب ہو اور نہ ان پر رحمت ہو، اگرچہ فی حد ذاتہ، ذاتی امکان کے حساب سے (اللہ کے لئے) یہ تمام امور ممکن ہیں۔ غرض یہ کہ وضع کے بدلنے کی توقع اور مقررہ نقشے کی تبدیلی کی توقع عادتوں میں نہیں ہوتی۔ مگر جب عادات اور اخلاق کو اپنے بدلنے میں محل قابل پر نظر ہے اور ملکات اور قوتوں کو اپنی فعلیت میں معروض کا لحاظ مناسب ہے تو اگر قوی اور ملکات میں سے کسی ایک کا محل اور معروض اور اخلاق میں سے کسی ایک کا قابل مدتوں اور زمانوں کے گذرنے کے بعد ظہور کرے گا تو اس خلق کی حرکت اور اس قوت اور ملکہ کی فعلیت بھی ضروری ہے اور حقیقت شناس لوگوں کی نظر میں یہ کوئی

انقلاب عادت یا خلاف عادت نہیں تصور ہوگا۔ ہاں ظاہر بین لوگوں کو اس میں عجائب وغرائب اور خلاف عادات چیز نظر نہیں آئے گی۔

فرض کنیم ہمہ عالم بندہ خدا تعالیٰ و امت رسول صلی اللہ علیہ وسلم باشند و تا زمانہ دراز سر مو یک لحظہ ہم در پی ہوا و ہوس نروند و پس از انقراض قرن دراز شخصے بمقتضائے بشریت مبتلا گناہی شود و آں وقت لحکم۔

مَا اَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ

مصیبتے گرفتار آید ایں گرفتاریش پس ازاں کہ تا ایں زمانہ ایں قسم مصیبت را بوجہ عدم علتش ندیدہ بودند در نظر کوتہ نظراں امری خارق نماید اما آنکہ معروض احقر را بدل دارد ایں را نیز یکی از عادات شمارد نہ از خوارق عادات۔ آری بہر گفتن اوہم اگر بہمزبانی عوام آں را خارق نام نہد زیادہ از اختلاف لفظی نبود۔ ہمیں ساں خلق جہالت را باید دید کہ نہ ہر دم توقع وقوعش باید داشت و نہ ہر لحظہ ممتنع باید پنداشت وجہی کہ رہزن ممتنع ذاتی اعنی اجتماع النقیضین بود بدرجہ اتم در ممتنع بالغیر موجود است۔ اگر فرق است ہمیں است کہ ایں داخل در احاطۂ قدرت است۔ و آں خارج ازاں۔

فرض کریں کہ تمام عالم خدا تعالیٰ کا بندہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہوں اور عرصہ دراز تک ایک لحظے کے لئے بھی یہ لوگ خواہشات نفس کے پیچھے نہ لگیں لیکن ایک مدت دراز کے بعد کوئی شخص بشریت کے تقاضے کے ماتحت کسی گناہ میں مبتلا ہو جائے اور اس وقت۔

"نہیں جو مصیبت پہنچی وہ تمہارے گناہوں کی وجہ سے پہنچی" کسی مصیبت میں گرفتار ہو جائے اس کی یہ گرفتاری اس کے بعد کہ اس زمانے تک اہل زمانہ نے اس قسم کی مصیبت کو اس کی علت کے نہ ہونے کے باعث نہیں دیکھا تھا وہ ناسمجھوں کی نظر میں خلاف عادت معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جو شخص احقر کے بیان کو دل میں محفوظ رکھیگا تو وہ معجزے کو بھی عادات الٰہیہ میں سے ایک عادت شمار کرے نہ کہ خلاف عادات خداوندی میں سے۔ ہاں اگر صرف برائے نام وہ بھی اگر عوام کے ہم زبان ہو کر اس کا نام خارق رکھے تو لفظی اختلاف سے زیادہ معاملہ نہیں ہے۔ اسی طرح جہالت کے پیدا کرنے کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ نہ تو اس جہالت کے واقع ہونے کی ہر دم توقع رکھنی چاہئے اور نہ ہر وقت اس کو ناممکن ہی سمجھنا چاہئے جو وجہ کہ ممتنع ذاتی یعنی اجتماع نقیضین کی راہ مارتی ہے وہ وجہ بدرجۂ اتم ممتنع بالغیر میں موجود ہے اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ قدرت کے احاطے میں داخل ہے اور وہ اس سے خارج ہے۔

تفصیل اجمال داخل در احاطه قدرت وخارج از قدرت

تفصیل این اجمال

این کہ صفات دیگر حاکم بر ارادہ ہستند نہ بر عکس اعنی محرک ارادہ ہمیں اخلاق وعادات باشند وحاکم را غلبہ وسبقت بر محکوم ضرور است وقوت وشوکت آں از آں بدیہی واین جا در صورت تجویز اجتماع النقیضین وجود ارادہ وعدم آں ہر دو لازم می آمد ورنہ در اجتماع النقیضین ہیچ نقصانی نبود۔ اگر فرض کنند کہ در آنِ واحد ارادہ بہ ہر دو نقیضین متعلق مے تواں شد وتکون آن موجب عدم ارادہ نیست ہر کس بر تسلیم این قضیہ سر فرود می آورد۔ مگر چوں اجتماع ارادہ وعدم آں محال است اجتماع صفات حاکمہ بر ارادہ واعدام آں چگونہ بفہم خواہد آمد۔ ہاں چوں قطع نظر از زیر وبالا کنند ارادہ بذات خود از تعلق با مثال این امور انکار ندارد۔

احاطۂ قدرت میں داخل اور قدرت سے خارج ہونیکے اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی

تفصیل یہ ہے کہ دوسری صفات ارادے پر حاکم ہوتی ہیں نہ ارادہ صفات پر حاکم ہوتا ہے۔ یعنی ارادے کو حرکت میں لانے والے یہی اخلاق اور عادات ہوتے ہیں اور حاکم کو محکوم پر غلبہ اور سبقت ضروری ہے اور حاکم کی قوت اور شوکت محکوم کی بنسبت واضح ہے اور یہاں اجتماع نقیضین کی صورت میں ارادے کا وجود اور اس کا عدم دونوں لازم آتے تھے ورنہ اجتماع نقیضین میں کوئی بھی نقصان نہ تھا اگر فرض کرلیں کہ ایک آن میں دونوں نقیضوں کے ساتھ ارادہ متعلق ہوسکتا تھا اور اس کا ہونا عدم ارادہ کا موجب نہیں ہے تو ہر شخص اس قضیے کو ماننے کے لئے سر تسلیم خم کردیگا۔ مگر چونکہ ارادہ ہونے اور ارادہ نہ ہونے کا جمع ہونا محال ہے تو ارادہ پر حکومت کرنے والی صفات کا وجود اور ان کے عدم کا اجتماع کس طرح سمجھ میں آئے گا۔ ہاں اگر زیر وبالا سے قطع نظر کرلیں تو ارادہ بذات خود ان جیسے امور کے ساتھ تعلق سے انکار نہیں رکھتا۔

الجملہ از خلق جہالت ابتداءً توقع خلق آں وقت ادعاء انبیاء کرام علیہم السلام ونواب اوشاں از جہالت است این محلی دیگر است وآں محلی دیگر۔ این قابل دیگر وآں قابل دیگر۔ این را بداں قیاس کردن دالان را برابر پاخانہ گردانیدن است ومحبوب ومبغوض را برابر فہمیدن چنانچہ با محبوب ودوست عادتی دیگر است وبا مبغوض ودشمن عادتی دیگر۔ این نیست کہ عادت واحد است۔ نفع رسانی مثلاً باضرر رسانی خلاف

الحاصل جہالت کے ابتداء میں پیدا کرنے سے اس کے پیدا کرنے کی توقع انبیاء علیہم السلام اور ان کے نائبین کے معجزے کا دعویٰ کرنے کے وقت نادانی کیوجہ سے یہ دوسرا محل ہے اور وہ دوسرا محل۔ یہ دوسرا قابل ہے اور وہ دوسرا قابل۔ اس کو اس پر قیاس کرنا، دالان کو پاخانے کے برابر کردینے کی طرح ہے اور محبوب اور مبغوض کو برابر کا سمجھنا ہے۔ چنانچہ محبوب اور دوست کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی دوسری عادت ہے

آنها رونا از عادت خود برگشتن است۔ همیں طور کسانیکه سر نیاز بزمین عبودیت نهاده دیگران را نیز بسوی او خوانند عادت دیگر است۔ و آنکه بنیاد مادهٔ اوشان را بقالب کفر ریخته بشکل نافرمانی آمیخته اند عادت دیگر۔ عادت اولین را گرچه بظاهر هم رنگ عادت ثانیه نماید قبیح گفتن بذمهٔ فاعل ضرور۔

اور مبغوض و دشمن کے ساتھ دوسری عادات یہ نہیں ہے کہ عادت ایک ہی ہے۔ مثلاً نفع رسانی یا اس کے خلاف ضرر رسانی اپنی عادت سے لوٹنا ہے۔ اسی طرح جو لوگ کہ عبادت کی زمین پر بندگی کا سر رکھ کر دوسروں کو بھی خدا کی طرف بلائیں دوسری عادت ہے اور ان لوگوں کے ساتھ کہ جنہوں نے مادے کو کفر کے سانچے میں ڈھال کر نافرمانی کی صورت میں بنایا ہے کوئی دوسری عادت ہے۔ جہالت اور کفر کی پیدائش کی عادت کو ابتداء میں برا نہیں کہہ سکتے اور پہلی عادت کے تغیر کو اگرچہ بظاہر یہ دوسری عادت کی مانند دکھائی دیتی ہے۔ قبیح کہنا ہر فاعل کے ذمہ ضروری ہے۔

تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال آنکه افعال متعدیه را رو بدو سو باشد یکی فاعل دوم مفعول۔ باعتبار اول صفت فاعل باشند و باعتبار ثانی صفت مفعول۔ مگر وقتیکه اتصاف مفعولی ملحوظ نظر باشند قبیح یا حسن هرچه ملحوظ نظر و مقصود بود در هر فعل لحاظ آن پیش نظر باید داشت۔ مثلاً در زمینی مکانی زیبا اگر بنا کردن خواهند باید که محاسن آن مکان تا مقدور مراعی دارند۔ هر فعلیکه کنند بهمیں غرض کنند۔ لیکن پیدا است که حسن مجموعهٔ چیز دیگر است و حسن فرادیٰ فرادیٰ اجزاء چیز دیگر۔ پاخانه و بدررو فی حد ذاته قبیح است اما به نسبت مکان از جملهٔ محاسن و ضروریات۔ اگر مکانی باشند و این قسم اشیاء نباشند در نقصان آن مکان و قبیح آن هیچ تاملی نباشند۔ همچنیں خط و خال را اگر تنها بنگرند حسنی دران نیست و اگر به نسبت مجموعه بنگرند این همه معائب موجب حسن و منجمله محاسن باشند۔ پس اگر تصویر حسینی بر کاغذ بکشند اگر ابرو و مژگان و خط و خال ______

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متعدی افعال (جو مفعول کو بھی چاہتے ہیں) کا رخ دو طرف ہوتا ہے۔ ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف۔ اول یعنی فاعل کے اعتبار سے وہ فاعل کی صفت ہوتا ہے اور دوسرے یعنی مفعول کے اعتبار سے مفعول کی صفت ہوتا ہے مگر جس وقت اتصاف مفعولی پیش نظر ہو تو اچھائی یا برائی جو کچھ بھی پیش نظر اور مقصد ہو تو ہر فعل میں اس کا لحاظ پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ مثلاً اگر کسی زمین میں خوبصورت مکان اگر بنانا چاہیں تو چاہیئے کہ اس مکان کی خوبیوں کو حتی الامکان ملحوظ رکھیں جو کام بھی کریں اسی غرض سے کریں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تمام چیزوں کا مجموعی حسن اور چیز ہے اور اجزاء کا تنہا تنہا حسن دوسری چیز ہے پاخانہ اور بدرو (پانی کی نالی) فی حد ذاتہ بری ہیں لیکن بہ نسبت مکان کے خوبیوں اور ضروریات میں سے ہے۔ کیونکہ اگر کوئی مکان ہو اور اس میں اس قسم کی چیزیں (پاخانہ اور بدررو) نہ ہوں تو اس مکان کے نقصان اور قبیح میں کسی شخص کو بھی کوئی تامل

رابگذارند بالیقین آں تصویر از درجہ حسن ساقط گردد ہمچنیں اگر تصویر اسپ و گاؤ شتر و گرگ بکشند می باید کہ دم بر سرین و شاخ بر سر بز نقش باید بست و گر اتفاقا ایں قسم اعضاء رابگذارند آں تصویر را ناقص باید فہمید و معیب باید پنداشت ۔ لیکن ہمیں دم و شاخ اگر بر سرین نقاش و سر مصور تصویر کنند حسن صورت او برہم شود ۔

نہ ہوگا ۔ اسی طرح اگر خط و خال کو اگر تنہا تنہا دیکھیں تو اس میں کوئی حسن نہیں ہے اور اگر مجموعے کی نسبت سے دیکھیں تو یہ سب عیوب حسن کا موجب اور منجملہ محاسن کے نظر آئیں گے پس اگر کسی حسین کی تصویر کاغذ پر کھینچیں اور بھوں پلک اور خد و خال کو چھوڑ دیں تو یقیناً وہ تصویر حسن کے درجے سے گر جائے گی ۔ اسی طرح اگر گھوڑے ، گائے ، اونٹ اور بھیڑیئے کی تصویر کھینچیں تو دم ، سرین پر اور سینگ سر پر منقش کرنے چاہئیں اور اگر اتفاق سے اس قسم کے اعضا کو چھوڑ دیں تو اس تصویر کو ناقص سمجھنا چاہیئے اور اس کو معیوب خیال کرنا چاہیئے لیکن یہی دم اور سینگ اگر تصویر بنانے والے کے سرین پر کھینچیں تو اس کی خوبصورتی برباد ہو کر رہ جائے گی ۔

اکنوں می باید شنید کہ خلق جہالت و کفر در عالم و قلوب عالم صفت معقولی است ایں جا نظر بر حسن مجموعہ عالم است کہ اشارات نقلیہ و ہم اشارات عقلیہ بر آں شاہد است ۔ اگر از نقل پرسند بر جملہ ۔

تَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ

نظر باید انداخت و از خصوص خلق نطفہ اطلاق مفہوم ایں جملہ را از دست نباید داد ۔ غرض ایں صفت احسنیۂ خالقیت او تعالی نیز ہمچو دیگر صفات او تعالی ثابت و قدیم است ۔ نظر بریں در ہر خلق احسنیت مذکورہ را مدخل یقینی بود ۔ آں مجموعہ عالم بود یا فرد فرد من و جناب چہ ہیئت مجموعی ما و شما فقط در خور مراعات حسن او چنداں نیست کہ ہیئت مجموعی مجموعہ عالم چہ شخص اصغر را قدر و قیمت بقدر او باشد و شخص اکبر را بطریق وجود او نزد عقل و اہل عقل ہم مقصود ہیئت اجتماعی باشد ۔ و اجزاء ، دگر اگر مطرب

اب سننا چاہیئے کہ دنیا میں اور دنیا والوں کے دلوں میں جہالت اور کفر کی تخلیق ، معقولی صفت ہے یہاں پر مجموعۂ عالم کے حسن پر نظر ہے کہ علوم عقلی اور علوم نقلی کے اشارے اس پر گواہ ہیں اگر نقل کے متعلق پوچھیں تو جملہ ۔

تَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ

پر نظر ڈالنی چاہیئے اور نطفے کی خاص پیدائش سے اس جملے کے عام مفہوم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیئے ۔ غرض اس خدا تعالی کے خالق ہونے کی صفت احسنیت بھی اسی خدا تعالی کی دوسری صفتوں کی مانند ثابت اور قدیم ہے اس کے پیش نظر ہر تخلیق میں مذکورہ احسنیت کو یقینی دخل ہے ، خواہ وہ عالم کا مجموعہ ہو یا تنہا تنہا میں اور آپ ہوں ۔ کیونکہ ہماری اور تمہاری مجموعی حیثیت صرف اس کے حسن کی رعایت کے چنداں لائق نہیں ہے ۔ جتنی کہ مجموعہ عالم کے مجموعی حسن میں ۔ کیونکہ چھوٹے آدمی کی قدر

باشند بالتبع وبالعرض باشند۔ از زیر تا بالا ہمہ را بنگر ہمیں قصہ ہویدا است۔

وقیمت اس کے مرتبہ کے مطابق ہوگی اور بڑے آدمی کی قدر وقیمت اس کے وجود کے مطابق اور عقل اور اہل عقل کے نزدیک مجموعی ہئیت مقصود ہوگی اور دوسرے اجزاء اگر مطلوب ہوں گے تو وہ تابع اور بالعرض مقصود ہوں گے۔ نیچے سے اوپر تک سب کو دیکھ لیں یہی قصہ نظر آتا ہے۔

در ادویہ مرکبہ مزاج مرکب مطلوب بود نہ مزاج فرادیٰ فرادیٰ ہر دوا و در بدن انسانی و انگرکھا ہئیت مجموعی مطلوب است نہ تنہا تنہا اعضاء و اجزاء۔ در مکاں ہئیت مجموعی مطلوب است نہ علاحدہ علاحدہ دالان و باورچی خانہ و ہمچنیں اشارات خداوندی براں شاہد در کلام اللہ موجود است۔ مے فرماید:۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۔

از لام لکم ہویدا است۔ ایں ہمہ بیک نوع بنی آدم تعلق دارند بالعطف استوی براں وعطف سوّیٰ بر بازِ استوی اشارہ بایں معنی فرمودند کہ عالم بالا نیز بہر کار روائی بنی آدم است۔ اندریں صورت ہمہ بیک سلک منتظم شدند و ہئیت اجتماعی مقصود افتاد۔ آری اگر ہر یکی را عرضی و منفعتی دگر بودی یکے را با دیگری تعلق نبودی تا ہئیت اجتماعی و لحاظ آں نوبت میرسید۔

کئی اجزائے لائی ہوئی دواؤں سے مرکب مزاج مطلوب ہوتا ہے نہ کہ ہر دوا کا علیحدہ علیحدہ مزاج۔ انسانی جسم اور شیروانی کے اس پر پہننے سے مجموعی کیفیت مطلوب ہے، نہ کہ تنہا تنہا انسانوں کے اعضاء اور اجزاء اسی طرح مکان میں مجموعی ہئیت مقصود ہوتی ہے نہ کہ علیحدہ علیحدہ دالان اور باورچی خانہ اور اسی طرح اس پر خداوندی اشارے اس پر گواہ کلام اللہ میں موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

اللہ وہ ہے جس نے تمہارے لئے جو کچھ کہ زمین میں ہے تمام پیدا کیا۔ پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو انہیں سات آسمان ٹھیک کر کے بنوائے۔

لکم کے لام سے ظاہر ہے کہ یہ کائنات کی تمام چیزیں بنی آدم کی نوع سے تعلق رکھتی ہیں پھر اس پر استوی کے عطف سے اور استوی پر سوّیٰ کے عطف سے اس معنی کی طرف اشارہ کر دیا کہ عالم بالا اوپر کی دنیا بھی بنی آدم کی حاجت برآری کے لئے ہے اس صورت میں تمام ایک لڑی میں پرو دیئے گئے اور دونوں کی مجموعی صورت اللہ کا مقصود بنی۔ ہاں اگر ہر ایک کی کوئی اور غرض اور منفعت ہوتی تو ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہوتا تا آنکہ اجتماعی ہئیت اور اس کے ملحوظ رکھنے کی نوبت پہنچتی۔

الغرض ہم باشارات نقل و ہم بشہادات عقل نظر بر مجموعہ و ہئیت اجتماعی اوست۔ اندریں صورت کفر و کذب اگرچہ فی حد ذاتہ قبیح باشند اما حسن اضافی وابستہ

غرض قرآن کریم کے منقولہ اشاروں اور عقل کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ مقصود خداوندی اس کی مجموعی ہئیت اور اجتماعی کیفیت ہے۔ اس صورت

بدامان آنہا است چنانکہ خال سیاہ بر روئے رشک ماہ موجب
ازدیاد حسن مے شود۔ و زلف پیچیدہ ہمچو مار سیاہ
اگرچہ در حد حقیقت خود قبیح المنظر بود۔ اما با روئے رشک
ماہ خود آنچہ ربط و اتحاد دارد و در مزید حسن او ہر قدر کہ
دخل دارد قابل بیان نیست ۔

میں کفر اور کذب اگرچہ اپنی ذات کی حیثیت میں بری چیزیں
ہیں لیکن اضافی حسن ان کے دامنوں سے وابستہ ہے
جیسا کہ گال پر سیاہ تل کسی رشک ماہ حسین کے چہرے
پر حسن کی افزونی کا سبب ہوتا ہے اور پیچیدہ زلف سیاہ
سانپ کی مانند اگرچہ اپنی حقیقت کی حد میں بدنما معلوم ہوتی
ہے لیکن کسی چاند جیسے حسین کے چہرے کے ساتھ اس کا جو ربط اور اتحاد ہے اور اس کے حسن کی زیادتی
میں جس قدر کہ دخل رکھتا ہے بیان سے باہر ہے۔

غرض حسن شخص اکبر ہم ہمچو شخص اصغر باجتماع
اضداد صورت بندد چنانچہ اینجا باجتماع روئے سفید
و زلف سیاہ وغیرہ اشیاء معلومہ ہیئتی بس زیبا پیدا شود۔
ہمچنین در شخص اکبر باجتماع ایمان و کفر و مومناں و کافراں
جمال بکمال آید۔ و از حسن با حسن گراید و باجتماع صدق
و کذب و علم و جہل نقشی بس زیبا پدیدار آید۔ و باقتران
خیر و شر و نفع و ضرر خوبی او از یک بہزار افزاید۔ لیکن
اگر خود ایں صفات ذمیمہ را اختیار فرمایند مورد ذم و ملام
شوند۔ و ایں تحمید و تسبیح او تعالیٰ اعنی جامعیت محامد و
پاکیزگی از جملہ ذمائم کہ مسلم بہر او ست تعالیٰ شانہ ہمہ یک
لخت غلط گردد۔ و نیز ظاہر است کہ تصدیق کاذب و دعویٰ
صدق او نیز یکے از اکاذیب و افراد کذب است۔ مثلاً
فرض کنیم کہ زید سخنی غلط گفت۔ اگر عمرو بتصدیق او برخاست
و گفت کہ زید راست فرمود۔ و ایں سخن او صحیح و درست
است ہر کہ مادہ عقل داشتہ باشد اگر از حقیقت حال
آگاہ است بلا تامل خواہد گفت کہ عمرو دروغ مے گوید۔
چہ ایں قول نیز کہ فلاں کس راست مے گوید یا دروغ، قضیہ
ایست ہمچو قضایا احتمال صدق و کذب ہمچناں دارد کہ

غرض یہ ہے کہ شخص اکبر (یعنی عالم) کا حسن بھی
شخص اصغر (یعنی انسان وغیرہ) کی مانند اجتماع اضداد
کے ساتھ صورت اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ یہاں روشن چہرے
اور زلف سیاہ جیسی معلوم اشیاء کے اضداد کے جمع ہونے
سے ایک بہت خوبصورت ہیئت پیدا ہو جاتی ہے اسی
طرح شخص اکبر (دنیا) میں ایمان اور کفر اور مومنوں اور کافروں
کے جمع ہو جانے سے خوبصورتی کمال کو پہنچ جاتی ہے اور
ان کے باہم ملکر اچھے سے زیادہ اچھے کی طرف رغبت
بڑھتی ہے اور صدق و کذب اور علم و جہل کے جمع ہو جانے
سے بہت خوبصورت نقش ظہور میں آتا ہے، اسی طرح
خیر و شر اور نفع و ضرر کے اکٹھے ہوتے سے اس چیز کی خوبی
ایک سے ہزار گنا ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر لوگ ان بری
صفتوں کو خود اختیار کریں تو مذمت اور ملامت کا نشانہ
بن جائیں گے اور اس خدا تعالیٰ کی حمد کرنا اور تسبیح پڑھنا
یعنی خوبیوں کی جامعیت اور تمام برائیوں سے پاکیزگی جو
اس کے لئے مسلم ہے یہ تمام کی تمام یک لخت غلط ہو
جائے گی اور خوب واضح ہے کہ کاذب کی تصدیق اور اس
کے دعوے کا صدق بھی کذب کی قسموں اور اکاذیب میں

دیگر افراد قضیہ۔ قائلش را ہمچناں بصدق و کذب وصف
تواں کرد کہ قائلان دیگر اقوال را ازیں تقریر واضح شدہ باشد
کہ تصدیق کاذب بقول باشد یا بفعل مستلزم کذب
مصدق است۔ چہ ہرچہ دلالت بر معنی قضیہ کند ہماں
را قضیہ گویند۔ تخصیص الفاظ چیست۔

سے ایک کذب ہے۔ مثلاً اگر ہم فرض کریں کہ زید نے
ایک غلط بات کہی تو اگر عمرو اس کی تصدیق کے لئے اٹھ
کھڑا ہوا اور کہنے لگا کہ زید نے سچ کہا اور زید کی یہ بات
صحیح اور درست ہے تو جو عقل کا مادہ رکھتا ہوگا اگر وہ حقیقت
حال سے آگاہ ہے تو بلا تامل پکار اٹھیگا کہ عمرو جھوٹ کہتا
ہے۔ کیونکہ یہ قول بھی کہ فلاں شخص درست کہتا ہے یا جھوٹ کہتا ہے۔ ایک قضیہ ہے جو دوسرے
قضایا کی طرح سچ اور جھوٹ کا ایسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ قضیہ کے دوسرے افراد۔ اس کے
کہنے والے کو صدق اور کذب سے متصف کر سکتے ہیں جیسا کہ دوسرے اقوال کے کہنے والوں کو۔
اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ جھوٹے کی تصدیق خواہ قول سے ہو خواہ فعل سے۔ تصدیق کرنے
والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے کیونکہ جو چیز قضیہ کے معنی پر دلالت کرتی ہے اسی کو قضیہ کہتے
ہیں۔ الفاظ کی خصوصیت کیا ہے۔

وازیں

امام رازی دربارۂ معجزہ

جا است

آں کہ امام رازی ماخذ ایں سخن را بجواب ہمہ شبہات
کافی فہمید۔

الغرض بلحاظ اتصاف مفعولی خلق جہالت و کفر و
فسق و کذب و دیگر ذمائم مستلزم ہیچ ذم در حق خالق
نمی تواں شد۔ اتصاف مفعولی بصفتی مستلزم اتصاف
فاعل علی العموم نیست۔ اگر نقاش نقشی زیبا یا نازیبا
بر دیوار کشد زیبائی یا نازیبائی صفت ہماں نقش
است۔ یا بوجہ خوش نمائی یا بدنمائی صفت قرطاس اما
بایں وجہ نقاش بدمنظر را خوش پیکر نتواں گفت۔ واگر
خوش پیکر است بدمنظر نخواہد گردید۔ باقی تفریق ایں امر
کہ کدام صفت ازاں طرف بایں طرف مے رسد و کدام
صفت ازاں ایں است و کدام ازاں آں بوجہ قلت

اور

معجزے کے بارے میں امام رازی کا معاملہ

یہیں

سے یہ بات نکلتی ہے کہ امام رازی نے اس بات کے
ماخذ کو تمام شبہات کے جواب میں کافی سمجھا۔

الغرض اتصاف مفعولی کے لحاظ سے جہالت،
کفر، فسق، کذب اور دوسری برائیوں کی تخلیق خالق کے
حق میں کسی برائی کو مستلزم نہیں ہوتی۔ کسی صفت کے
ساتھ اتصاف مفعولی عام طور پر اتصاف فاعلی کو مستلزم
نہیں ہے اگر کوئی نقاش اچھا یا برا نقش دیوار پر کھینچے تو
نازیبائی اسی نقش کی صفت ہوگی یا خوش نمائی اور بدنمائی
کیوجہ سے کاغذ کی صفت ہوگی۔ لیکن اس وجہ سے بدصورت
نقاش کو خوبصورت نہیں کہ سکتے۔ اور اگر نقاش خوبصورت
ہے تو برے نقش کیوجہ سے بدصورت نہیں ہوجائے گا
باقی امر میں فرق کرنا کہ اس طرف سے اس طرف کو کونسی

فرصت نمی توانم۔ اما بتقریب عرض مثالی اشارہ بآں کردہ مے روم۔

مثال آفتاب تاباں اگر بہ تنویر ارض جلوہ آرای چرخ گرداں شود نور من حیث ھُوَ ازاں طرف آید۔ اما مرتبۂ اتصاف ذاتی ولوازم آں از جائی خود قدم نہ بردارد۔ وایں طرف اگرچہ نور از آفتاب رسید اما تربیع وتثلیث وغیرہ تقطیعات کہ بمقتضاء اشکال صحن خانہا و منافذ نور بر روئے ایں نور فائض لاحق شود ہمہ ازیں طرف است۔ آفتاب کہ فاعل تنویر است ازیں گوناگونی برتر است۔ گرہمہ از نور افشانیش بظہور آید۔ لیکن چناں کہ اتصاف مفعولی مستلزم اتصاف فاعلی نیست آری نظر بہ قدرتش سرمایہ مدح او باشد خصوصاً وقتیکہ اتصاف مفعولی بصفتی کہ حسن باشد آں صفت فی حد ذاتہ یا قبیح موجب حسن مجموعہ شود ہمچناں اتصاف فاعلی بصفتی کہ قبیح بود موجب ذم ولوم فاعل شود۔ وجہش خود ظاہر است یعنی قبح صفت معروض ومسلم باز بجانب موصوف اعنی فاعل ترکب نیست تا احتمال مداخلت وصف قبیح در حسن ہئیت اجتماعی باشد بجز آنکہ فاعل ہم گرفتار سزاء فعلی خود باشد۔

صفت پہنچتی ہے اور کونسی صفت اس کی اپنی ہے اور کونسی اس کی جانب سے، قلت فرصت کی وجہ سے نہیں بتا سکتا۔ لیکن اس کے قریب کرنے کے لئے ایک مثال کے ذریعہ اس کی طرف اشارہ کر کے روانہ ہوتا ہوں۔

مثال روشن آفتاب اگر زمین کو منور کرنے کے لئے گھومنے والے آسمان پر جلوہ گر ہو تو نور اس حیثیت سے کہ وہ نور ہے اس طرف سے آئے گا۔ لیکن اتصاف ذاتی اور اس کے اور اس کے لوازم اپنی جگہ سے حرکت نہیں کریں گے اور زمین کی طرف اگرچہ نور آفتاب سے پہنچا ہے لیکن مربع اور مثلث وغیرہ قطعہ شدہ شکلیں جو کہ گھروں کے صحنوں کی شکلوں اور اس نور فائض کے اوپر نور کے منافذ کے مقتضا کی بنا پر لاحق ہوتی ہیں یہ سب شکلیں اسی زمین کی طرف سے ہیں۔ آفتاب جو کہ تنویر کا فاعل ہے اس گوناگونی سے بلند ہے اگرچہ یہ سب شکلیں اسی کی نور افشانی سے ظہور میں آتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ اتصاف مفعولی، اتصاف فاعلی کو مستلزم نہیں ہے ہاں اس کی قدرت پر نظر رکھتے ہوئے اس کی مدح کا سرمایہ بنیگا خصوصاً اس وقت جب کہ اتصاف مفعولی کسی اچھی صفت کے ساتھ ہو تو وہ صفت فی حد ذاتہ حسن ہو یا قبیح مجموعے کے حسن کا موجب ہوتا ہے اسی طرح اتصاف فاعلی اس صفت کے ساتھ جو قبیح ہو فاعل کی مذمت اور ملامت کا موجب ہوگی۔ اس کی وجہ خود ظاہر ہے یعنی فرض کی گئی اور مسلم صفت کا قبح۔ پھر موصوف یعنی فاعل ترکب کی جانب نہیں ہے تا کہ ہئیت اجتماعی کے حسن میں برے وصف کی مداخلت کا احتمال ہو سکے۔ سوائے اس کے کہ فاعل بھی اپنے فعل کی سزا میں گرفتار ہو جائے گا اور کیا ہوگا۔

باقی اند ایں کہ در کذب قبح چیست ہرچند ایں سوال ازاں کس متصور است کہ فطرت سقیم دارد نہ سلیم وطبع واژگوں (دارد) نہ مستقیم۔ اما ما نیز نظر بمصلحت چند خامہ رامی فرسائیم۔

بودن صدق وکذب اول در علم

صدق و کذب اول در علم باشند۔ یعنی ہرچہ دانستہ اند راست دانستہ اند و دریں مرتبہ صدق کمال است چہ خبر از صفتی وجودی اعنی صفت العلم مے دہد و ہم چنیں کذب نقصان زیرا کہ مشعر بعدم آں است و آں مستلزم نفی اصل وجود و کمال آں۔ چہ ایں ہمہ صفات وجودی از لوازم ذات وجود بمعنی ما بہ الموجودیت اند و پیدا است کہ لوازم ذات، عام از ذات نباشند ورنہ تعدد علل بہر یک معلول لازم آید۔ چہ لوازم ذات معلول ذات باشند وظاہر است کہ توارد علل ہم ممتنع است وکار پردازی یکی و بے کاری دیگر نیز ممنوع اول[1] ازاں جہت کہ اجتماع المثلین فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صورتین فی صورۃ واحدۃ واجتماع نوعین فی تشخص واحد یا اجتماع الجنسین فی فصل واحد لازم آید۔

وثانی[2] ازاں جہت کہ تخلف معلول از علت اقرار بدان مر افتد۔ بالجملہ لوازم ذات عام از ملزوم خود نبوند و ایں طرف موجودیت ذاتی خود مستلزم علم بذات خود است و ہمیں است کہ بہر ثبوت علم ضرورت

باقی رہی یہ بات کہ کذب میں کیا قباحت ہے، ہرچند کہ اس سوال کا تصور اس شخص سے کیا جا سکتا ہے جس کی فطرت صحتمند اور سلیم نہ ہو اور الٹی طبیعت کا مالک ہو نہ کہ مستقیم کا۔ لیکن ہم بھی چند مصلحتوں کے پیش نظر قلم کو دوڑاتے ہیں۔

صدق وکذب کا اول علم میں ہونا

کسی بات کا صدق یا کذب اول علم میں ہوتا ہے۔ یعنی جو کچھ جانا ہے صحیح جانا ہے۔ اس مرتبے میں صدق کمال ہے کیونکہ وجودی صفت یعنی صفت علم کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح کذب نقصان ہے کیونکہ کذب اس کمال کے نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ اصل وجود اور اس کے کمال کی نفی کو مستلزم ہے۔ کیونکہ یہ تمام وجودی صفات ذات وجود بمابہ الموجودیت کے لوازم ذات میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ لوازم ذات، ذات سے عام نہیں ہوتے ہیں ورنہ ہر ایک معلول کے لئے کئی علتوں کا ہونا لازم آئے گا کیونکہ لوازم ذات، ذات کے معلول ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ کئی علتوں کا وارد ہونا بھی ممتنع ہے اور ایک علت کا کام کرنا اور دوسری کا بیکار ہونا بھی ممنوع ہے۔ اول اس سبب سے کہ ایک جگہ دو ایک جیسی چیزوں کا اجتماع یعنی دو صورتوں والی چیز کا ایک صورت میں، اور دو نوعوں کا اجتماع ایک تشخص میں یا دو جنسوں کا اجتماع ایک فصل میں لازم آتا ہے۔

اور دوسرے[2] اس سبب سے کہ علت سے معلول کے تخلف کا اقرار ذمہ لگ جاتا ہے بالجملہ لوازم ذات اپنے ملزوم سے عام نہیں ہوتے اور اس طرف موجودیت ذاتی خود اپنی ذات کے علم کو مستلزم ہے اور

وجود اول افتاد۔ اگر اقتضاء ذاتی بمیان نبودی بلکہ اتصاف بالعرض بود، ہمچو دیگر موضوعات بالعرض وجود نیز واسطہ تعقل عوارض خود و موقوف علیہ آں نبودی۔ نظر بریں از کذب فی العلم عدم العلم بمعنی ما بہ العلم اعنی صفت کاشفہ لازم آید۔ چہ تحقق معلومات بطوریکہ فرض کنند خواہ بحقیقت باندراج واندماج آں در ذات باری تعالیٰ وموطن علم مسلم۔ وباز حجابی بمیان نے۔ اگر باایں ہمہ انکشاف رو ندہند حاصل کلام آں باشد کہ مبداء انکشاف نیست وچوں آں نیست خود وجود ہم نباشد چہ عدم معلول ولازم ذات بر عدم علت وملزوم دلالتی دارد کہ منکرش بعالم نیست۔ ایں است حال صدق وکذب علمی۔

اور یہی وجہ ہے کہ علم کے ثبوت کے لئے سب سے پہلے وجود کی ضرورت ہوئی۔ اگر اقتضاء ذاتی درمیان میں نہ ہوتا بلکہ اتصاف بالعرض ہوتا تو دوسرے موضوعات بالعرض کی طرح وجود بھی اپنے عوارض کے سمجھنے کا ذریعہ اور اس کا موقوف علیہ نہ ہوتا اس کے پیش نظر علم میں کذب سے عدم علم بمعنی ما بہ العلم یعنی صفت کاشفہ لازم آتی ہے۔ کیونکہ معلومات کا تحقق اس طریقے سے کہ فرض کریں خواہ حقیقت ہیں یا اندراج واندماج کے ساتھ وہ باری تعالیٰ کی ذات اور موطن علم میں مسلم ہے اور پھر کوئی حجاب درمیان میں نہیں۔ اگر ان سب باتوں کے باوجود انکشاف نہ ہو تو کلام کا حاصل یہ نکلیگا کہ مبداء انکشاف نہیں ہے اور جب وہ نہیں ہے تو خود وجود بھی نہ ہوگا کیوں کہ لازم ذات اور معلول کا عدم، علت اور ملزوم کے عدم پر دلالت رکھتا ہے کہ اس کا منکر دنیا میں کوئی نہیں ہے۔ یہ ہے حال علمی صدق وکذب کا۔

دوم صدق وکذب

صدق وکذب مقالی واخباری

مقالی واخباری باشد بظاہر ایں جا حرجی نیست۔ چہ عدم صفتی لازم نمی آید۔ بلکہ در صورت وقوع اینچنیں کذب از وتعالیٰ شانہ قدرت بر اخبار کذب نیز ہمچو قدرت بر اخبار صدق ثابت خواہد شد۔ لیکن چوں نظر را قوی گردانند وعقل حق شناس را در پردہ اش نشانند وباز بنگرند انشاء اللہ ایں جا نیز ہماں تماشا بنظر آید کہ در کذب فی العلم بود۔

دوسرا صدق

مقالی اور اخباری صدق وکذب

وکذب مقالی اور اخباری ہوتا ہے بظاہر یہاں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ کسی صفت کا صدق وکذب مقالی واخباری میں عدم لازم نہیں آتا ہے بلکہ اس تعالیٰ شانہ سے اس جیسے کذب کے واقع ہونے کی صورت میں کذب کے خبر دینے پر قدرت بھی اخبار صدق پر قدرت کی مانند ہوگی۔ لیکن اگر نظر کو تیز کردیں اور حق شناس عقل کو بھی اس کے پردے میں بٹھادیں اور پھر دیکھیں تو انشاء اللہ یہاں بھی وہی تماشا نظر میں آئے گا جو کہ کذب فی العلم میں تھا۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکہ کذب قولی ونقلی اگرچہ بظاہر امری

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کذب قولی اور نقلی اگرچہ

است وجودی امام مستلزم مضرت دیگران است و بہمیں وجہ قبح عارض حال او شد۔ وقطع نظر ایں حقیقت آں الفاظ نیز وکیفیت دلالت آنہا بر معانی ہماں سان است کہ در الفاظ اخبار صادقہ باشد۔ وازیں جا است آنکہ در مواضعیکہ بجای مضرت منفعت بدنبال دروغ آید ایں قبح مبدل بحسن مے گردد۔ چنانچہ بر ماہران کلام اللہ وحدیث پوشیدہ نخواہد بود۔ بالجملہ قبح کذب علمی است بلکہ در کذب علمی قبح ذاتی است۔ چہ ایں کذب مستلزم عدم صفۃ العلم است وقبح کذب قولی عرضی است بوجہ اقتران مضرت دیگران مورد ذم کافہ انام باشد۔ اکنوں باید دید اگر نتیجہ کذب مضرۃ محض است ہیچگونہ حسن نصیب او نباشد واگر مضرت من وجہ و منفعت من وجہ از وزاید موازنہ می باید کرد۔ تا ہرچہ گراں تر باشد از افراد ہماں قسم شمرده شود۔

ظاہر ہیں ایک وجودی امر ہے لیکن دوسروں کی مضرت کو مستلزم ہے اور اسی وجہ سے قبح اسکی حالت کو عارض ہو گیا۔ ورنہ اس حقیقت سے قطع نظر وہ الفاظ بھی اور معانی پر انکی دلالت کی کیفیت اسی طرح ہے جو کہ اخبار صادقہ کے الفاظ میں ہوتی ہے اور یہیں سے معلوم ہوا کہ جن مواقع میں مضرت کی جگہ جھوٹ کے پیچھے منفعت آتی ہے تو یہ قبح حسن میں بدل جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن شریف اور حدیث کے ماہرین سے پوشیدہ نہ ہوگا۔ بالجملہ کذب قولی کا قبح، کذب علمی کی مانند نہیں ہے۔ بلکہ کذب علمی میں ذاتی قبح ہے کیونکہ یہ کذب صفت علم کی نفی کو مستلزم ہے اور کذب قولی کا قبح عرضی ہے کیونکہ دوسروں کی مضرت کے مل جانے کی وجہ سے تمام دنیا کی مذمت کا وہ مورد بن جاتا ہے۔ اب دیکھنا چاہیئے کہ اگر کذب کا نتیجہ محض مضرت ہے تو پھر اس کے نصیب میں کسی قسم کی اچھائی نہیں ہے اور اگر ایک وجہ سے تو مضرت اور ایک وجہ سے مضرت سے زیادہ منفعت پیدا ہوتی ہے تو موازنہ کرنا چاہیئے۔ تاکہ جس کا پلہ بھاری ہو تو اسی قسم کے افراد میں سے شمار کی جائے۔

قاعدہ موازنہ عقلی ونقلی

قاعدہ موازنہ ہم عقلی است و ہم نقلی۔ از نقل اگر استفسار فرمائید آیت فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ وآیت فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا

قاعدہ موازنہ عقلی ونقلی

موازنہ کا قاعدہ عقلی بھی ہے اور نقلی بھی۔ اگر علوم نقلیہ قرآن وسنت سے معلوم کریں تو آیت فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ آیت فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا کا مطالعہ کرنا

[1] حضرت یوسف علیہ السلام کے آدمی نے یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کو اِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ کہکر پکارا۔ یا ابراہیم علیہ السلام نے قوم جب وہ ... جا رہے مجھے مخاطب کرکے اِنِّی سَقِيمٌ کہا تھا۔ مترجم

را مطالعہ باید فرمود واگر از عقل پرسند
قاعدۂ استخراج مزاج نسخہ مرکبہ از ادویہ مختلف المزاج
را پیش نظر باید گذاشت ۔ بالجملہ ایذا محض و ایذاء غالب
اور احت کہ قدر زائد از آں ہم ایذا محض باشد قبیح محض و
مکروہ بالذات است ۔ وچوں نباشد کہ وقوع آں بی انتفاء رحمت
کہ منجملہ صفات کمال است وکمال او نزد ہر خاص و عام مسلم صورت نہ بندد ۔

چاہئے ۔ اور اگر قاعدۂ عقل کا سوال کریں تو مختلف مزاج
کی دواؤں سے مرکب مزاج کے استخراج کا قاعدہ
پیش نظر گذارنا چاہئے بالجملہ خالص ایذا اور راحت
پر غالب ایذا کہ اس میں بھی زیادہ مقدار ایذا ہوتی ہے
محض قبیح اور مکروہ بالذات ہے اور کیوں نہ ہو کہ اس
واقع ہونا اس رحمت کے انکار کے بغیر جو صفات کمالیہ
میں سے ہے اور اس کا کمال ہر خاص و عام کے نزدیک مسلم ہے ۔ صورت اختیار نہیں کرتا ہے ۔

وآنکہ از خلق کفر وجہل وغیرہ در عالم وہم دگر
بدل می آید جوابش از تدبر ہمیں تقریر واضح است ۔
واگر ہنوز بخیر خفاء باشد من خود عرض کنم ۔

اور یہ کہ دنیا میں کفر اور جہل وغیرہ کے پیدا کرنے
سے جو دوسرا وہم دل میں آتا ہے اس کا جواب اسی
تقریر پر غور کرنے سے واضح ہے اور اگر ابھی پوشیدگی
کی جگہ میں ہو تو میں خود عرض کرتا ہوں

می باید فہمید کہ خلق کفر و کذب وجہل در عالم
بذات خود ایذا نیست آری انجام کار مستوجب ایذا باشد
باز چوں تکمیل شخص اکبر کہ نفعی برتر ازاں نباشد وابستہ
بداماں اوست ایں نفع معارض آں نقصان و آں
ایذا چناں شد کہ نفع مسہل و ادویہ بی مزہ و نفع شگاف
دُمّل وغیرہ با ایذا ایں اشیاء ۔ بالجملہ چنانچہ در شگافتن
مقصود بالذات حصول شفا است کہ ہمہ راحت
با در آغوش اوست لیکن اولش ایذا است و آخرش ہمہ
راحت و آسائش ہمچنیں مقصود بالذات از خلق کفر وجہل
وغیرہ تکمیل حال شخص اکبر و تتمیم کمال اوست ۔ اما اولش
قبیح است و انجامش حسن و جمال ۔ با ایں ہمہ قبل نقشہ کشی
حسین و قبیح را وجودے بود نبودے تا استحقاق قابلیت
ایں و آں ہم رسید می گنجائش وہم ظلم دخل از قابل
بدل می بود آری شخص اکبر یعنی ہیئت مجموعی ہمہ عالم

سمجھنا چاہئے کہ کفر، کذب، جہل کا دنیا میں پیدا
کرنا بذات خود ایذا نہیں ہے ہاں انجام کار ایذا کا مستوجب
ہوتا ہے نیز شخص اکبر (دنیا) کی تکمیل کہ اس سے زیادہ
بڑھ کر اور کوئی نفع نہیں ہے اسکے دامن سے وابستہ
ہے ۔ یہ نفع اس نقصان کے مقابل ہے ۔ اور وہ ایذا
ایسی ہی ہے جیسا کہ مسہل اور بے مزہ دواؤں اور
دُمّل وغیرہ کے شگاف کا نفع ۔ ان چیزوں کی ایذاؤں
سے بالجملہ جیسا کہ دمل میں شگاف دینے سے مقصود
بالذات شفا کا حاصل کرنا ہے کہ تمام راحتیں اس
کی آغوش میں ہیں لیکن ابتدا میں تکلیف پہنچی ہے اور آخر
میں تمام راحت اور آرام، اسی طرح کفر، جہل وغیرہ
کے پیدا کرنے سے شخص اکبر (دنیا) کے حال کو مکمل کرنا
اور اسکے کمال کو پورا کرنا ہے ۔ لیکن اسکا اول قبیح
ہے اور اس کا آخر حسن و جمال ہے ۔ با ایں ہمہ حسین و

اکہ ہمچو دیگر ہئیات مجموعی مجموعہائے دیگر مقصود بالذات باشد و اجزای آں مقصود بالعرض در علم باری وجود سابق از اجزا است۔ چہ آں علۃ غائی ست۔ و اجزاء علت مادی و علت غائی را اگرچہ در وجود خارجی از علت مادی تاخر باشد مگر در علم تقدمی است بدیہی گوئیا اینجا انعکاس اوست کہ اعلیٰ اسفل گردیدہ و چوں ایں چنیں است قبل تحقق اجزا در علم آں ہیئت مجموعی را بوجہ تحقق استحقاق اجزاء بہم رسیدن عین اقتضای عقلی است۔ و ہمیدم معروض شد کہ حسن صورت را نہ تنہا اجزا حسنہ بکار است بلکہ اجزاء زشت و نازیبا کہ بمقتضاء تقطیع بکار باشند، در حصول حسن صورت ہمچناں دخل دارند کہ اجزاء زیبا۔ و ایں ہم ظاہر است کہ کفر و ایمان ہمچو دیگر ملکات و اخلاق انسانی از زیور آثار و مقتضیات ماہیت شخصیہ مومن و کافر اند چنانچہ مابین ملکہ ذکاوت و غباوت و حسن خلق و بد خلقی و سخاوت و بخل و شجاعت و جبن و حلم و غضب و حیا و شوخ چشمی وغیرہ ملکات و قوی و اخلاق و مابین ارباب ایں ملکات تخلل جعل متصور نیست ہمچنیں مابین ذات مومن و کافر و صف ایمان و کفر تخیل تخلل جعل خبر از خلل دماغ مے دہد۔ چنانچہ جملہ

قبیح کے نقشہ کھینچنے سے پہلے حسین اور قبیح کا نہ وجود تھا نہ نمود تھی۔ تاکہ اس کی اور اسکی قابلیت کا اتفاق بہم پہنچتا۔ اور قابل کی طرف سے بخل اور ظلم کا وہم دل میں آتا۔ ہاں شخص اکبر یعنی تمام دنیا کی مجموعی ہیئت کو جو دوسرے مجموعوں کی مجموعی ہیئتوں کی مانند مقصود بالذات ہے اور اسکے اجزاء مقصود بالعرض ہیں، علم باری تعالیٰ میں وجود اجزا سے پہلے ہے کیونکہ وہ علت غائی[1] ہے اور علت مادی اور علت غائی کے اجزاء کو اگرچہ خارجی وجود میں علت مادی سے تاخر ہے مگر علم میں واضح تقدم ہے۔ گویا کہ یہاں اس اس کا انعکاس ہے کہ اعلیٰ و اسفل ہو گیا۔ اور جب بات اس طرح ہے تو علم میں اجزاء کے تحقق سے پہلے اس مجموعی ہیئت کو تحقق کیفیت عالم کیوجہ سے اجزاء بہم پہنچانے کا استحقاق بالکل عقلی اقتضاء ہے۔ اور ابھی عرض کیا گیا کہ صورت کے حسن کیلئے نہ صرف اجزاء حسنہ کی ضرورت ہے بلکہ برے اور بدصورت اجزاء جو کہ تراش و خراش کے تقاضے سے ضروری ہیں درکار ہیں، حسن صورت کے حصول میں ایسا ہی دخل رکھتے ہیں جیسا کہ خوبصورت اجزاء اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کفر و ایمان دوسرے انسانی اخلاق اور ملکات کی طرح مومن اور کافر کی ماہیت شخصیہ کے تقاضے اور آثار ہیں۔ چنانچہ ذکاوت اور غباوت، حسن خلق اور بد

---

[1] علت غائی کسی چیز کی وہ علت ہوتی ہے جس کیلئے اس چیز کو بنایا جائے مثلاً کرسی بیٹھنے کیلئے اسکی علت غائی ہے اور جس چیز سے کوئی چیز سے کوئی چیز بنائی جاتی ہے وہ علت مادی کہلاتی ہے جیسے کرسی کی علت مادی لکڑی ہے یا تلوار کی لوہا۔ مترجم

خلقی، سخاوت و بخل، شجاعت اور بزدلی، حلم اور غضب، حیا اور بے حیائی وغیرہ خصائل اور اخلاق وغیرہ کے درمیان اور ان خصائل کے رکھنے والوں کے درمیان جعل[1] کا بیچ میں آنا متصور نہیں ہے۔ اسی طرح مومن اور کافر کی ذات اور ایمان وکفر کے وصف کے درمیان جعل کے بیچ میں آنے کا خیال دماغ کے خلل کی خبر دیتا ہے۔ چنانچہ جملہ

هُدًى لِّلْمُؤْمِنِيْنَ
وَهُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ و آیت
وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِيْنَ
وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ

هُدًى لِّلْمُؤْمِنِيْنَ
وَهُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ اور آیت
وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِيْنَ
وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ

نیز بر لزوم ذاتی مرتبہ بالقوۃ ایمان وکفر اگر فہم باشد دلالت دارد۔

غرض چنانکہ ہر بالعرض را از ما بالذات ناگزیر است ہمچنیں ہر فعلیت را مرتبہ بالقوۃ بکار۔ پس اگر ایں قوۃ در صاحب قوۃ ذاتی است۔ فبہا ورنہ ہر بالعرض را ضرورت با بالذات است۔ مگر چنانکہ بہر حرارت آتش در خارج ماخذ و معدن دیگر بنظر نمی آید و نظر بریں اتصاف ذاتی آں با آں ظاہر مسلم شد ایں جانیز بہر ملکہ کفر و ایمان ہمچو دیگر ملکات ماخذ و معدن دیگر بنظر نمی آید۔ نظر بریں اقرار وصف ذاتی بودن

بھی ایمان اور کفر کے مرتبہ بالقوہ کے ذاتی لزوم پر اگر فہم ہو، دلالت کرتے ہیں۔

غرض جیسا کہ ہر بالعرض کیلئے ما بالذات کے بغیر چارہ نہیں ہے اسی طرح ہر فعلیت کیلئے مرتبہ بالقوہ درکار ہے۔ پس اگر یہ قوت، قوت والے میں ذاتی ہے تو اچھا ہے ورنہ ہر بالعرض کیلئے ما بالذات کی ضرورت ہے مگر جس طرح کہ آگ کی حرارت کے لئے خارج میں اور کوئی معدن اور ماخذ نظر میں نہیں آتا ہے اور اس ظاہر کیساتھ اسکے ذاتی اتصاف پر نظر رکھتے ہوئے مسلم ہوگیا، یہاں بھی کفر اور ایمان کے ملکہ کیلئے دوسرے ملکات کی مانند اور کوئی ماخذ اور

[1] یعنی اس کی کوئی اور علت قرار دی جائے۔ مترجم

با ضرور افتاد۔

آری چنانکہ بہر افروختن آتش دمزدن را مقرر ساختہ اند ہمچنیں بہر افروختن نور ایمان و نار کفر طرح ہدایت انبیاء علیہم السلام و وساوس شیطانی و انسانی انداختہ اند۔ اندریں صورت خلق ایمان وکفر وعلم و جہل وصدق وکذب ابتداءً اعنی در مرتبہ ملکات نہ بخلق جداگانہ صورت بستہ بلکہ ہماں خلق ذوات اہل ایں ملکات مستوجب ظہور ایں ہمہ صفات دراں ذوات شد۔ و باز ایں ملکات بمقتضائے اسباب محرکہ کہ ایں جا بمرتبہ دمزدن بہر آتش باشند۔ مصدر آثار معلومہ از فعلیت ایمان وکفر شدند۔ مگر دروغ خداوندی با بندگان پس از تحقق ذوات بندگان است و پیدا است کہ ہر شئی پس از تحقق خود استحقاقی بہم رساند۔ گو آں استحقاق ایں جا از قسم استحقاق فقراء بر اغنیاء وامثالہا ست نہ از قسم استحقاق بائع بر مشتری و اجیر بر مستاجر و استحقاق احتیاج افاضہ خیر و نثار آں خواہد نہ برعکس آں۔ آری وقت نثار گاہی بفقیری زائد رسد۔ وفقیری محروم ماند و ہمچنیں گاہی عطاء گراں بہا را دامن چاک دامنی بر نتابد۔

معدن دکھائی نہیں دیتا۔ لہذا اس بات کے پیش نظر انکے ذاتی وصف ہونے کا اقرار ضرور کرنا پڑا۔

ہاں جیسا کہ آگ جلانے کیلئے پھونک مارنے کو مقرر کیا ہے اسی طرح ایمان کے نور اور کفر کی آگ کو بھڑکانے کیلئے (علی الترتیب) انبیاء علیہم السلام کی ہدایت کی بنیاد اور شیطانی اور انسانی وسوسوں کی بنیاد ڈالدی ہے۔ اس صورت میں ایمان وکفر، علم وجہل صدق وکذب کا پیدا کرنا ابتداءً میں یعنی ملکہ کے مرتبہ میں نہ کہ مرتبہ خلق میں جداگانہ صورت اختیار کریگا بلکہ ان اہل ملکات کی ذوات کا وہی خلق ان ذوات میں ان تمام صفات کے ظہور کا مستوجب ہوا اور پھر یہ ملکات اسباب محرکہ کے مقتضا کے مطابق جو یہاں آگ میں پھونکیں مارنے کے مثل ہے۔ ایمان اور کفر کی فعلیت کیوجہ سے آثار معلومہ کا مصدر بن گئے۔ مگر خدا تعالیٰ کا بندوں کیساتھ دروغ بندوں کی ذاتوں کے تحقق کے بعد ہے اور ظاہر ہے کہ ہر چیز اپنے حقیقت میں آنے کے بعد کوئی حق حاصل کرتی ہے اگرچہ وہ مستحق ہونا یہاں بر فقراء کا مالداروں پر یعنی لوگوں پر استحقاق کی قسم سے ہے نہ کہ بائع کے مشتری پر اور مزدور کے کام کرانے والے استحقاق کی قسم سے اور استحقاق خیر کے فیض اور اس کے نچھاور کرنے کی ضرورت کو چاہتا ہے نہ کہ اسکے برعکس۔ ہاں نثار کے وقت کبھی کسی فقیر کو زیادہ پہنچ جاتا ہے اور کوئی فقیر محروم رہ جاتا ہے اور اسی طرح کبھی قیمتی عطیہ کو کسی چاک دامن کا دامن برداشت نہیں کرسکتا۔

بالجملہ بندہ سراپا احتیاج را حاجت کلاں اگر ہست ہمیں حاجت ہدایت است۔ اندریں صورت

بالجملہ سراپا احتیاج بندے کو اگر کوئی بڑی حاجت ہے تو وہ یہی ہدایت کی حاجت ہے۔ اس صورت

بجائے ہدایت اگر ازاں طرف بدروغ اضلال فرمایند ایں دروغ محض بغرض مضرت باشد کہ جز از بے رحماں نیاید۔ نہ بغرض رحمت وشفقت کہ رحمان است۔

ہیں ہدایت کی جگہ اگر اس طرف سے دروغ کیساتھ گمراہ فرمائیں تو یہ دروغ محض مضرت کی غرض سے ہوگا جو کہ بے رحموں کے سوا اور کسی سے نہیں ہوسکتا۔ نہ کہ راحت اور شفقت کی غرض سے جو کہ رحم کرنیوالوں کا کام ہے۔

الغرض خلق مرتبہ ملکہ کذب وکفر وجہل قبل تحقق استحقاق اہل ملکہ است نہ بعد آں۔ تا افاضہ آں خلاف استحقاق آں باشد وموجب بے رحمی فہمیدہ شود۔ آری طلب حالی شخص اکبر کہ بوجہ احتیاج آں بآں چنانچہ معروض شد ہویدا است دلیل آنست کہ خلق کفر وکذب نیز منجملہ آثار رحمت او تعالیٰ است وپس ازیں اگر فعلیت جہل مرکب در طبیعتی باشد از نارسائی ذہن اوست۔ یعنی جائیکہ ذہن وفہم دیگراں مے رسد ذہن او نمی رسد وفعلیت جہل مرکب کہ بوجہ تغلیط خداوندی وتلبیس او تعالیٰ باشد نعوذ باللہ من امثال ہذہ الاقوال ظہور آں منتسب بنقصان ملکہ او انتسابش بسوئے او تعالیٰ باشد اندریں صورت بجز آں کہ ایں کذب او تعالیٰ شانہ خبر از عدم صفت رحمت دہد واد از عدم علم وعدم وجود دیگر چہ باشد باقی ماند اسم ضار از اسماء حسنیٰ کار او ضرر مطلق است کہ نہ تنہا ضرر خالص اعنی آں کہ بوجہی امید نفع از و نباشد از افراد اوست بلکہ ضرریکہ بغرض نفع رسانیدہ شود مثل نشتر زدن وقتل نیز از اقسام اوست۔

الغرض کذب کفر اور جہل کے ملکہ کے مرتبے کا پیدا کرنا اہل ملکہ کے استحقاق کے تحقق سے پہلے ہے نہ کہ اس کے بعد تاکہ ان کا فیض اسکے استحقاق کیخلاف ہو اور بے رحمی کا موجب سمجھا جائے۔ ہاں مجموعہ عالم کا زبانِ حال سے (ان صفات ذمیمہ) کو طلب کرنا جو کہ اسکے انکی طرف احتیاج کیوجہ سے جیسا کہ عرض کیا گیا ظاہر ہے اس بات کی دلیل ہے کہ کفر اور کذب کی تخلیق بھی منجملہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہے اور اسکے بعد بھی اگر جہل مرکب کا بالفعل وجود کسی طبیعت میں ہو تو یہ اسکے ذہن کی نارسائی کیوجہ سے ہے۔ یعنی جس جگہ کہ دوسروں کا ذہن اور عقل پہنچتے ہیں اسکا ذہن نہیں پہنچتا ہے اور ایسے جہل مرکب کا بالفعل ہونا جو خداوندی تغلیط اور اسکی تلبیس کیوجہ سے ہو ہم ان اقوال سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اس کا ظاہر ہونا اسکے ملکہ کے نقصان کیساتھ متعلق نہ ہوگا اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کیطرف ہوگی۔ اس صورت میں بجز اس کے کہ یہ اس بلند شان خدا کا کذب صفت رحمت نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ عدم علم اور عدم وجود کی اور اسکے سوا کیا ہے۔ رہا اسم ضار اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے تو اس کا کام مطلق ضرر ہے جو کہ نہ صرف خالص ضرر، یعنی وہ ضرر کہ کسی صورت میں بھی اس سے نفع کی امید نہ ہو، اس کے افراد

میں سے ہے بلکہ وہ ضرر مراد ہے جو کہ نفع کی غرض سے پہنچایا جائے جیسا پھوڑے کا آپریشن بھی اسی کے اقسام میں سے ہے۔

غرض دریں اسم پاک دلالت بر بے رحمی نیست تا در تسلیم ایں عرض احقر تامل بدلی پیدا شود بلکہ ایں ضرر رسانی نیز از تحریکات رحمت بے پایاں اوست و بریں قدر ہم شواہد نقلی گواہ اند۔ وہم دلائل عقلی دلالت دارند و در بسم اللہ والحمد للہ آوردن رحمٰن پس از اسم ذات مشیر بآں است کہ رحمت اقدم صفات اوست۔ باز ارشاد۔

غرض اس پاک نام میں بے رحمی پر دلالت نہیں ہے تا آنکہ احقر کی اس عرض کے مان لینے میں دل میں کوئی تامل پیدا نہ ہو بلکہ یہ ضرر پہنچانا بھی اس کی بے انتہا رحمت کی تحریکات میں سے ہے اور اتنی بات پر نقل کے گواہ بھی موجود ہیں اور عقل کے دلائل بھی دلالت کرتے ہیں اور بسم اللہ اور الحمد للہ میں اسم ذات (یعنی اللہ) کے بعد رحمٰن کا لانا اسکی طرف مشیر ہے کہ رحمت اسکی سب سے زیادہ مقدم صفات میں سے ہے پھر ارشاد۔

سَبَقَتْ رَحْمَتِیْ عَلٰی غَضَبِیْ

"میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی"

ایں اشارہ را تفسیر فرمود۔ و بر تقدم او خاص بر صفت غضب کہ اسم ضار از پیشکاران اوست دلالت نمود۔ و ظاہر است کہ دریں مواطن ایں تقدم و تاخر نہ بر تقدم و تاخر زمانی راست می آید نہ بر تقدم و تاخر مکانی۔ چنانچہ ظاہر است۔ و ہمچناں تقدم و تاخر بالشرف را نیز دریں جا مساغ نیست۔ کہ ایں قسم فرق مراتب در اختیار و ترک و رد و قبول بکار آید۔ اعنی ہر کرا از خواستگاران نوکری مثلاً اقدم بالشرف دیدند آنرا بنوکری گرفتند و ہر کرا کمتر از اں فہمیدند آنرا جواب دارند و ظاہر است کہ ایں رد و قبول دریں جا منصور نیست کہ صفات او تعالیٰ ہمہ مقبول و برگزیدہ اند۔ یکی ہم متروک و مردود

میں اس اشارے کی تفسیر فرمادی۔ اور اسکے صفت غضب سے مقدم ہونے پر کہ ضار کا اسم اسکے پیشکاروں میں سے ہے، رہنمائی کر دی۔ اور ظاہر ہے کہ ان مواقع میں یہ تقدم اور تاخر نہ تو تقدم و تاخر زمانی پر چسپاں ہوتا ہے نہ تقدم و تاخر مکانی پر چنانچہ ظاہر ہے اور اسی طرح شرف کیوجہ سے تقدم و تاخر کیلئے بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کہ اس قسم کا فرق مراتب اختیار اور ترک اور رد و قبول میں کام آیا کرتا ہے یعنی جس کسی کو نوکری کے طلبگاروں میں سے فضیلت کے اعتبار سے زیادہ مقدم دیکھا اسکو نوکری میں لے لیا اور جس کسی کو اس سے کمتر سمجھا اسکو انکار کر دیا۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں یہ رد اور قبول منصور نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفتیں مقبول اور پسندیدہ ہیں۔ ایک بھی چھوڑ

نیست آری اگر تقدم و تاخر ذاتی گیرند چناں کہ در دیگر صفات مثل علم و مشیت و ارادہ مثلاً بالبداہت بنظر می آید۔ البتہ ایں سبقت بکرسی می نشیند۔ لیکن اندریں صورت اقدم را علت و حاکم موخر گفتن لازم است و اقرار تحریک مذکور ضرور۔ آری شاید تصور اجتماع رحمت و غضب کہ در صورت اقرار تحریک مذکور متیقن است دشوار افتد۔ بہر رفع ایں دشواری یادگاری زمانہ تادیب و تربیت خویش و دیگراں می باید کرد۔ آں طپانچہ ہائے پدر و اوستاد در پیرایۂ غضب چہ رحمتہا است کہ در بر نمیداشت و اگر از عقل محض پرسیم تقریر جوابش ایں است کہ

دینے اور رد کر دینے کے قابل نہیں ہے ہاں اگر (صفات خداوندی ہیں) تقدم (آگے ہونا) اور تاخر ذاتی (پیچھے ہونا) مانیں جیسا کہ دوسری صفات مثلاً علم، مشیت اور ارادہ میں بدیہی طور پر نظر آتا ہے تو یقیناً یہ سبقت اپنی کرسی پر ٹھیک بیٹھتی ہے۔ لیکن اس صورت میں مقدم کو موخر کی علت اور اس کا حاکم کہنا ضروری ہے اور مذکورہ تحریک کا اقرار بھی لازم ہے۔ ہاں رحمت اور غضب دونوں کے جمع ہونیکا تصور جو کہ مذکورہ تحریک کے اقرار کی صورت میں یقینی ہے دشوار ہو جائیگا اس دشواری کو دور کرنے کیلئے دوسروں کی اور اپنی تربیت اور تادیب کا زمانہ یاد کرنا چاہئے غصّے کی شکل میں وہ باپ اور استاد کے طمانچے کیا رحمتیں ہیں جو انکے غصّے کے پہلو میں نہ تھیں اور اگر صرف عقل سے پوچھیں تو اسکے جواب کی تقریر یہ ہے

در خزانۂ خداوندی ہمہ خیر و برکات است شر و نقصان را تا آں بدرگاہ مقدس رسائی نیست چہ خزانۂ او تعالیٰ ہمیں وجود و کمالات وجود و آثار اوست کہ بالیقیں از صفات او تعالیٰ باشند و پیدا است کہ دراں خزانہ عیب و نقصانی باشد اول اتصاف او تعالیٰ باد لازم آید پس اگر ازاں خزانہ بہ بندہ ہمچناں ارزانی دارند کہ آفتاب از نور خود بزمیں حوالہ کرد رحمت باشد۔ چہ دادن خیر ہم اگر رحمت نباشد باز چہ باشد معنی رحمت ہمیں است کہ حاجتمنداں را بداد و دہش بنوازند یا نواختن خواہند و ظاہر است کہ مخلوق ہمہ تن

خدا کے خزانے میں تمام بھلائیاں اور برکتیں ہیں۔ شرارت اور نقصان کی اسکی مقدس بارگاہ میں رسائی نہیں ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کا خزانہ یہی وجود اور وجود کمالات اور ان کمالات کے آثار ہیں جو کہ یقیناً اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر اس خزانے میں کوئی عیب یا نقصان ہوگا تو پہلے اس عیب اور نقص کیساتھ اللہ کا متصف ہونا لازم آتا ہے پس اگر اس خزانے سے بندے کو بھی اسی طرح بخشش فرمائیں جیسا کہ سورج نے اپنے نور کو زمین کے حوالے کیا ہے تو یہ رحمت ہوگی۔ کیونکہ خیر کا دینا بھی اگر رحمت نہ ہوگا تو اور کونسی چیز رحمت ہوگی۔ رحمت کے بھی معنی یہی ہیں کہ

محتاج اند وبہر نہج فقیر از ہر پہلوئے حقائق او شاں احتیاج
نمایاں است۔ اندریں صورت اولین حرکت کہ
ازاں طرف بظہور رسید یعنی اولین فعلیکہ صادر شد
ہمیں ایجاد و اعطاء وجود و توابع آں ست وسلب
و اخذ اگر متصور است پس از اعطاء متصور است۔
آری اگر از خانۂ دگر بدریوزہ گری ممکنات را ایں
کمالات بدست می آمد گنجائش اخذ و سلب قبل اعطاء
ہم ممکن بود۔ لیکن چوں قصہ ایں چنیں است رحمت
را منشا بجز ذات بابرکات امر خارجی یا اعتبار غیر
نمی تواند شد۔ چہ قبل ایجاد ممکنات نہ ممکنات را وجود
است نہ غیر آنہا را از شرکاء ذات بابرکات تا نشو و
نماء ایں صفت و تحرک آں را بنام آں زنند۔ آری گر
بر رحمت تقدم است۔ علم را تقدم است۔ اعنی علم
احتیاج ممکنات را تقدم است اندریں صورت علت
فاعلی رحمت ذات بحت باشد۔ و علت قابلی آں
معلومات آں و علم محرک اعنی واسطہ فی الثبوت
وظاہر است کہ ایں ہمہ سامان از ازل تا ابد
بیک حال و بیک منوال باشند۔ احتمال زوال نیست
تا توقع بے کاری و تعطل رحمت بدل ذخیرہ کنند۔
نظر بریں سلب و اخذ اگر باشد از آثار رحمت و
تحریکات او باشد۔ نہ از تردیدات بہ رد۔

ضرور تمند لوگوں کو سخاوت اور بخشش سے نوازیں یا نوازنا
چاہیں اور ظاہر ہے کہ مخلوق سرتاپا محتاج ہے اور ہر
صورت میں فقیر اور مخلوق کے حقائق کے ہر پہلو سے
احتیاج نمایاں ہے اس سورت میں سب سے پہلی
حرکت جو اس طرف سے ظہور میں آتی ہے یعنی سب سے
پہلا فعل جو کہ صادر ہوا یہی ایجاد اور وجود کے تابع
رہنے والی چیزوں کی بخشش ہے اور کسی چیز کا چھین لینا
اور لے لینا اگر خیال میں آسکتا ہے تو بخشش کے بعد
ہی خیال میں آسکتا ہے۔ ہاں اگر کسی دوسرے کے
گھر سے بھیک مانگ کر یہ کمالات حاصل ہوئے تھے
تو لے لینے اور چھین لینے کی گنجائش عطاء کرنے سے
پہلے بھی ممکن تھی لیکن جب قصہ اس طرح ہے تو رحمت
کا منشا ذات بابرکات کے سوا کوئی بیرونی امر یا کسی
غیر کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ممکنات کے
ایجاد سے پہلے نہ تو ممکنات کا وجود ہے نہ ان کے غیر
کا۔ ذات خداوندی کے شرکا ہیں سے کہ اس صفت
کے تحرک اور نشو و نماء کو اس کے نام سے منسوب کر
دیں۔ ہاں اگر رحمت پر اولیت ہے تو علم کو اولیت حاصل
ہے یعنی ممکنات کی احتیاج کے جاننے کو تقدم حاصل
ہے اس صورت میں رحمت کی علت فاعلی خدا کی ذات
ہوگی اور اسکی علت قابلی اسکی معلومات ہونگی اور
تحریک میں لانے والا علم واسطہ فی الثبوت ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ تمام سامان ازل سے ابد تک
ایک ہی حالت اور ایک ہی طریقے پر ہونگے۔ ان کے زائل ہونے کا احتمال نہیں ہے تا آنکہ بیکاری
کی توقع اور رحمت کے تعطل کی توقع دل میں رکھیں۔ اسکے پیش نظر چھین لینا اور لے لینا اگر ہوگا تو
اسکی تحریکات اور رحمت کے آثار میں سے ہوگا۔ نہ رد کے ذریعہ تردیدات میں سے۔

بالجملہ علت تامہ از معلول خود قطع نتواں کرد و معلول از علت خود متخلف و منقطع نشود نظر بریں دوام فعلیت رحمت در ہر دورہ ضرور است۔ آری گاہی در قابلات تضاد باشد و گاہی در مقبولات۔ در اوّل تقدم بالشرف سرمایۂ ترجیح باشد۔ و در ثانی مزید قابلیت مرجح آید۔ مثالِ اول واقعۂ شگافتن دمّل است یعنی بیمار و تیمار دار و طبیب یاران غمگسار ہمہ را نظر رحمت بر ہمہ جسم بیمار است۔ اما دمّل و جسم باقی در بارہ قبول رحمت متضاد اند اگر دمل را نگاہ دارند ہمہ جسم مثلاً فاسد می شود۔ اگر جسم را نگاہ داشتن خواہند شگافتن ضرور است۔

الحاصل علت تامہ کو اپنے معلول سے جدا نہیں کر سکتا اور معلول اپنی علت سے جدا اور منقطع نہیں ہو سکتا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے رحمت کے عمل کی ہمیشگی ہر دور میں ضروری ہے ہاں کبھی قابلات میں تضاد ہوتا ہے اور کبھی مقبولات میں۔ اول یعنی قابلات میں تقدم بالشرف ترجیح کا سبب ہوتا ہے اور دوسری یعنی مقبولات میں مزید قابلیت مرجح ہوتی ہے۔ پہلی مثال دُمّل کے آپریشن کا واقعہ ہے۔ یعنی بیمار اور تیمار دار اور ڈاکٹر اور غمگسار دوست سب کی عنایت کی نگاہیں بیمار کے تمام جسم پر لگی ہوتی ہیں لیکن دُمّل اور باقی جسم قبول رحمت کے بارے میں متضاد ہیں۔ اگر دُمّل کو رہنے دیں گے تو تمام جسم ہی تباہی کے منہ میں جا پڑیگا اور جسم کو محفوظ رکھنا چاہیں تو اسکا آپریشن ضروری ہے۔

و مثالِ ثانی قصۂ آفتاب و شیشہ ہائے آتشیں و غیر آتشیں است یعنی از طرف آفتاب ہمہ بیک مرتبہ افتادہ اند۔ اما قابلیت شیشۂ آتشیں خلافت احراق با و دہانید و شیشہ ہائے دیگر ہمچناں محروم ماندند۔

اور دوسری یعنی مقبولات میں تضاد کی مثال آفتاب اور آتشی اور غیر آتشی شیشوں کی ہے یعنی آفتاب کیطرف سے تمام شیشے ایک ہی درجے میں واقع ہوئے ہیں کہ سب پر اپنی روشنی ڈالتا ہے لیکن آتشی شیشے کی قابلیت نے اسکو جلا ڈالنے کی خلافت دلائی اور دوسرے غیر آتشیں شیشے جلا ڈالنے کی خلافت سے محروم رہے۔

غرض گاہی رحمت بر اشرف موجب غضب بر دیگراں مے گردد۔ آں اشرف ہماں شخص اکبر باشد یا کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیاء و اولیاء۔ ہمچنیں گاہی ایصال نفع روحانی مضاد نفع جسمانی باشد۔ اندریں صورت آں نفع را بگیرند مثلاً عافیت را یا اولاد و یا مال را و آں نفع روحانی مثلاً مقامات و مدارج رفیعہ را باو کرامت فرمایند و ہمیں طور ممکنات ہمہ با خداوند

غرض کبھی اشرف پر رحمت کرنا دوسروں پر غضب کا موجب بن جاتا ہے۔ وہ اشرف (افضل) وہی شخص اکبر (مجموعہ ہیئت عالم) ہوتا ہے یا بنی آدم کی اولاد میں سے کوئی دوسرا جیسے انبیاء اور اولیاء اشرف ہوتے ہیں۔ اسی طرح کبھی روحانی فائدے کا پہنچانا جسمانی فائدے کیخلاف ہوتا ہے اس صورت میں اس فائدے کو چھین لیتے ہیں۔ یعنی عافیت کو یا اولاد کو یا مال کو اور وہ روحانی

جل مجدہ نسبت واحدہ دارند اما فرق قابلیت یکی نبی و ولی گردید۔ دیگراں را ہمچناں محروم داشتند۔

نفع مثلاً بلند مقامات اور درجات بلند بندے کو عطا فرما دیتے ہیں اور اسی طریقے سے تمام ممکنات خداوند جل مجدہ سے نسبت واحدہ رکھتے ہیں۔ فرق استعداد کی وجہ سے ایک نبی اور ولی بن گیا اور دوسروں کو اسی طرح محروم رکھا۔

بالجملہ ضررے کہ از اں رحمٰن مطلق بہ بندگان مے رسد و غضبیکہ از آں درگاہ رحمت بایں طرف بجوش می آید ہمہ از آثار او تعالیٰ باشند اندریں صورت ضرر محض کہ ہیچ نفع بعاقبت او نہ بستہ باشد از اں رحمٰن متصور نیست پس حال کذب در دین کہ بالیقین ضرر محض است بنسبت او تعالیٰ خیالی است محال و اگر کسی را دریں دعویٰ کہ کذب در دین و تلبیس در شرع ضرر محض است و شائبہ نفع با و مرتبط نیست تردد باشد جوابش ایں است بشنو۔

الحاصل جو ضرر کہ اس رحمٰن مطلق کیطرف سے بندوں کو پہنچتا ہے اور وہ غضب جو اس درگاہ رحمت سے اس طرف کو جوش میں آتا ہے سب اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں خالص ضرر جس کے آخر میں کوئی فائدہ مرتب نہ ہو اس رحمٰن سے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے۔ لہٰذا دین میں کذب کا حال جو کہ یقیناً خالص ضرر ہے اللہ تعالیٰ کی نسبت ایک خیال محال ہے اور اگر کسی کو اس دعوے میں کہ دین میں کذب اور شریعت میں تلبیس خالص ضرر ہے اور اس سے نفع کا کوئی حصہ وابستہ نہیں ہے، تردد ہو اس کا جواب یہ ہے۔

جواب بعد کذب خداوندی در دین ظاہر است کہ ہدایت راہ حق اصلاً ممکن نیست۔ چہ دین نام مرضیات حق است و پیدا است کہ مرضیات و غیر مرضیات ما نیز بے اظہار ما بمنصہ ظہور نمی تواند رسید تا بمرضیات و غیر مرضیات او تعالیٰ چہ رسد۔ پس چوں خود خداوند کریم مرضی را غیر مرضی نام نہاد و غیر مرضی را لقب مرضی داد طریقہ اطلاع آں بالیقین مسدود شد۔ باز اگر مواخذہ فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت۔ و اگر ہیچ نہ پرسیدند فرق مرضی و غیر مرضی غلط بر آمد۔ چہ ایں فرق لازم

جواب دین کے بارے میں نعوذ باللہ خدا کے کذب کے بعد ظاہر ہے کہ راہ حق کی ہدایت قطعاً ناممکن ہے کیونکہ دین تو اللہ کی مرضیات کا نام ہے اور واضح ہے کہ ہماری پسندیدہ اور غیر پسندیدہ چیزیں بھی ہمارے ظاہر کرنے کے بغیر منصۂ شہود پر نہیں پہنچ سکتی ہیں تو اس اللہ تعالیٰ کی مرضیوں اور نامرضیوں تک رسائی کیا ہو سکتی ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ہی مرضی کا نام غیر مرضی رکھ دیا اور غیر مرضی کو مرضی کا لقب دیدیا تو اسکی اطلاع کا طریقہ یقیناً مسدود ہو گیا۔ پھر اگر مواخذہ کریں تو ضرر کا خالص ہونا خود واضح

است۔ موجب فرق معاملہ فیما بین خداوند تعالیٰ و بندگان او باشد و کم از کم از مراتب ایں فرق ایں است کہ بر موافق مرضی راضی شوند و بر مخالف ناخوش گردند۔ مگر ظاہر است کہ خوشی صاحب اختیار کہ اندیشہ از گردش روزگار ندارد و وہم افلاس جانش بلب نیارد چہ قدر موجب کامیابی ہا است و ہمچنیں ناخوشی ایں چنیں بادشاہ بادشاہاں کہ نہ پاس کسی دارد و نہ ہراس از کس چہ بلا سرمایہ رنج و بیتابی ہا است و ایں خیال کہ از افعال و احوال بندگاں فعلی و حالی نہ موافق مرضی است و نہ مخالف رضائے او تا نوبت بایں کامیابی و بے تابی رسد ناشی از آں است کہ خدا تعالیٰ را نہ علیم بہر حال و ہر کار مے دانند و نہ قدیر صاحب اختیار۔

ہو گیا اور اگر کوئی مواخذہ نہ کیا تو مرضی اور بے مرضی کا فرق غلط نکلا۔ کیونکہ یہ فرق جو کہ خداوند تعالیٰ اور اسکے بندوں کے درمیان فرق کا موجب ہے لازم ہے اور اس فرق کے درجوں میں سے کم سے کم درجہ یہ ہے کہ جو چیز مرضی کے موافق ہو اس سے راضی ہو جائیں اور جو مخالف مرضی ہو اس سے ناخوش ہوں۔ مگر ظاہر ہے کہ صاحب اختیار کی خوشی جو کہ زمانے کی گردش کا کوئی اندیشہ نہیں رکھتی اور افلاس کا وہم اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا کس قدر کامیابیوں کا موجب ہے۔ اور اسیطرح ایسے بادشاہوں کے بادشاہ کی ناخوشی جو نہ کسی کا لحاظ کرتی ہے اور نہ کسی سے اسکو خوف ہے وہ کس قدر سخت رنج اور بے چینیوں کا سامان ہے اور یہ خیال کہ بندوں کے حالات اور افعال میں سے کوئی فعل اور کوئی حال نہ تو مرضی کے موافق ہے اور نہ اس کی رضامندی کے مخالف کہ اس کامیابی اور بے چینی تک نوبت پہنچے، اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کو ہر حال اور ہر کام کا جاننے والا، جانتے ہیں اور نہ اس کو صاحب اختیار قدرت والا سمجھتے ہیں۔

ربط قدیم و حادث را اگر دریابند خود بخود آشکارا شود کہ علم او از ہمہ علوم پیش است و قدرت او از ہمہ قدرت ہا بیش۔ علوم و قدرتہائے ما ہمہ از انتزاعیات علم و قدرت او تعالیٰ اند و جملہ کمالات ما بکمالات او تعالیٰ ربطی دارند کہ کرۂ نور را کہ محیط آفتاب است۔ اعنی حاصل اجتماع اشعہ خارجہ را از اں بنور ارض چناں کہ ایں ناشی از اں است و آں منشاء انتزاع ایں ہمچناں

اگر قدیم اور حادث کے تعلق کو معلوم کر لیں تو خود بخود ظاہر ہو جائے گا کہ اس کا علم تمام علوم سے پہلے ہے اور اس کی قدرت تمام قدرتوں سے زیادہ ہے۔ ہم سب کی قدرتیں اور علوم اللہ تعالیٰ کی قدرت اور علم سے نکلے ہیں اور ہمارے تمہارے تمام کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات سے تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ نور کا کرہ جو کہ آفتاب کو محیط ہے۔ یعنی خارج ہونیوالی کرنوں کے مجموعہ کے حاصل کو زمین

کمالات ما ناشی ازاں باشند و او منشاء انتزاع کمالات
ما - و ایں ہم پیدا است کہ حسن و قبیح ہیاکل ممکنہ ہمچو فرق
دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال از لوازم ذات آں ہیاکل
است بانکشاف ہیاکل ممکنہ و تقطیعات امکانیہ انکشاف
ایں فرق ضرور است و ظاہر است کہ پسند آمدن حسن
پس از انکشاف و ناپسند آمدن قبیح از ضروریات است -
و چوں قصہ ایں چنیں است قدرت تامہ چرا بیکار خواہد
نشست - بالضرور کار خود کرد چہ علت تامہ تحریک او
ہمام اجزائہ موجود بمقتضائے ایں پسند آمدن و نا
پسند آمدن ہر یکے را بطوری جدا زیر تصرف خواہد
گرفت -

کے نور کیساتھ - جیسا کہ یہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے
نکلا ہے اور وہ آفتاب اس زمین کے نور کے نکلنے کا منشا
ہے - اسی طرح ہمارے کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات
سے نکلے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے کمالات ہمارے کمالات
کا منشائے انتزاع ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ امکان کی
صفت رکھنے والی شکلیں، دائرے اور مثلث وغیرہ شکلوں
کے فرق کیطرح ان شکلوں کی ذات کے لوازم میں سے ہیں -
ممکنہ شکلوں اور ممکنہ تقطیعات کے علم سے اس فرق کا
واضح ہونا بھی ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ کسی اچھی چیز
کا پسند آنا انکشاف کے بعد اور قبیح کے ناپسند ہونا بھی
امور میں سے ہے اور جب قصہ اس طرح ہے تو قدرت
کاملہ کیوں بیکار بیٹھے گی - یقیناً اپنا کام کریگی کیونکہ قدرت کے حرکت میں لانے کی علت تامہ تمام
اجزاء کیساتھ موجود اس پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کے مقتضا کیمطابق ہر ایک کو جدا جدا طریقے
پر اپنے قبضے کے نیچے لے آئیگی -

چوں از ہمہ فارغ شدیم بازپس می باید
رفت -

در صورت کذب فی الدین حال منافع آخرت
معلوم شد باقی ماند منافع دنیا حال آں نیز نزد اہل
عقل واضح است چہ حقائق اشیاء از تبدل امکنہ و
ازمنہ متبدل نشوند - آتش دریں زمان و مکان
یا دراں بہر حال آتش است و ہمچنیں لوازم ذات
از تبدل مذکور مورد تغیر نشوند - پس چوں خدا تعالیٰ
ہموں است کہ بود و حقائق ممکنہ ہماں ہستند کہ بودند
باز دنیا و آخرت ہمہ در قبضۂ اقتدار او تعالیٰ است
اندریں صورت ہماں آتش در کاسہ باشد و ہمیں

جب ہم ان باتوں سے فارغ ہوئے تو پھر پیچھے کی
طرف لوٹنا چاہئے -

دین میں کذب کی صورت میں آخرت کے منافع کا
حال معلوم ہو چکا ہے دنیا کے منافع تو ان کا حال بھی
عقلاء کے نزدیک واضح ہے کیونکہ اشیاء کی حقیقتیں مکانات
اور زمانوں کے بدلنے سے نہیں بدلتی ہیں - آگ اس
زمان و مکان میں ہو یا اس میں بہر حال وہ آگ ہے
اور اسی طرح ذات کے لوازم مذکورہ تبدیلی سے نہیں
بدلتے ہیں - پس جب خداوند تعالیٰ وہی ہے کہ تھا اور
حقائق ممکنہ وہی ہیں کہ تھیں پھر دنیا اور آخرت تمام
اللہ تعالیٰ کے قبضۂ اقتدار میں ہیں تو اس صورت میں

است کہ فرمودہ اند۔

مَا اَصَابَکُمْ مِنْ مُصِیبَۃٍ فَبِمَا کَسَبَتْ اَیْدِیکُمْ ۔

لیکن در صورت صدق او فی الدین راہ یابی قابلاں متصور بود۔ در صورت کذب ہمہ برابر شدند۔ نظر بریں توقع آں الطاف ہم نماند کہ بوجہ اعمال صالحہ صلحا نثار عالم بود۔ و باختلاط آں با مصیبات مذکورہ حال عالم چناں می شود کہ باختلاط نور و دخان حال مکان۔ بلکہ اندریں صورت ہر کس گرفتار مصیبت باشد و نام راحت ہم نشنود۔

وہی آش در کاسہ باشد والا مضمون ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ فرمایا ہے :۔

جو مصیبت تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوتوں کیوجہ سے ہے۔

لیکن اللہ تعالیٰ کے دین میں صدق کی صورت میں استعداد والوں کی راہ یابی متصور ہے۔ ورنہ کذب کی صورت میں سب برابر ہو جاتے ہیں اس بناء پر ان مہربانیوں کی توقع بھی رہے گی جو کہ صالحین کے نیک اعمال کیوجہ سے عالم پر نچھاور تھیں۔ اور ان مہربانیوں کے مذکورہ مصیبتوں کے مل جانے کیساتھ دنیا کا حال ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ روشنی اور دھوئیں کے ملنے سے مکان کا حال ہو جاتا ہے بلکہ اس صورتمیں ہر شخص مصیبت میں گرفتار ہو جائیگا اور راحت کا نام بھی نہ سن پائیگا۔

وایں را ہم بگذارید احکام خداوندی از روح تا بدن و از اعمال تا اموال ہمہ را فرا گرفتہ بنسبت ہر یکے حکمی است جدا۔ غرض دین را وسعتیست ازیں تا ازاں و مراعات آں احکام در معاملات بالیقین تدبیری است کہ ہزار فساد و لکھوک نقصانات دنیا را برہم زد۔ چنانچہ از ملاحظہ احکام متعلقہ بمعاملات نکاح و بیوع و اجارات ہویدا است، غرض مقتضاء احکام علام آسائش کافہ انام است۔ اگر بالفرض والتقدیر دریں ازاں طرف بدروغ رو نمائید ایں ہمہ رفاہ مبدل بآزار شود۔ و اگر بالفرض نفعی بہر کابی مضرات بے پایاں رسید چہ رسید۔ یک لاکھ روپیہ گرفتہ اگر

اور اسکو بھی چھوڑیئے اور یوں سمجھئے کہ خداوندی احکام روح سے لیکر جسم تک اور اعمال سے لیکر اموال تک تمام کو احاطہ میں لئے ہوئے ہیں اور روح اور جسم اور اعمال اور اقوال ہر ایک کیساتھ جدا حکم متعلق ہے۔ غرض دین کو یہاں سے وہاں تک وسعت حاصل ہے اور ان احکام کو معاملات میں ملحوظ رکھنا یقیناً ایک ایسی دانائی ہے کہ جس سے دنیا کے ہزاروں فسادات اور لاکھوں نقصانات کی جڑیں اکھاڑ کر پھینکدی ہیں جیسا کہ نکاح خرید و فروخت اور اجاروں سے متعلق احکامات کا مطالعہ کرنے سے واضح ہے غرضکہ پادشاہ علام خدا کے احکام کا منشا تمام مخلوق کو آرام پہنچانا ہے۔ اگر بالفرض والتقدیر اس قسم میں اس

خرمہرہ حوالہ کردند چہ کردند و بازآں نفع را بمقابلہ آزار دار البوار نہند ایں نسبت یک طرف باوج بلند و از یک طرف بحضیض پست خواہد رسید پس از وضع خرمہرہ ہمہ آزار محض باشد بالجملہ بعد تسلیم انکشاف حسن و قبح و وجود قدرت عدم نفوذ مشیت بخیال ہماں کساں آید کہ از عقل بہرہ ندارند۔ ایں است سال نفع وضرر کذب خداوندی بنسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند وہم دگر آں اینکہ اگر نفع افراد بنی آدم بایں کذب گرہ نخوردہ باری چہ عجب کہ منفعتی در حق شخص اکبر ودیعت نہادہ باشند۔

طرف دروغ سے رہ نمائی کریں تو یہ تمام آسائش تکلیف میں بدل جائیگی اور اگر بالفرض بے انتہا نقصانات کیساتھ کوئی نفع پہنچا تو کیا پہنچا ایک لاکھ روپیہ لیکر اسکے بدلے میں اگر ایک کوڑی دے بھی دی تو کیا دیا اور اگر اس نفع کو جہنم کے آزار کے مقابلے میں رکھیں تو یہ نسبت ایکطرف بلندی کے نقطۂ عروج کو اور دوسری طرف تحت الثریٰ کو پہنچ جائیگی۔ لہٰذا ایک کوڑی کے مقابلے میں رکھنے کے بعد تمام آزار محض آزار ہوجائیں گے۔ الحاصل اچھائی اور برائی اور قدرت کے وجود کے ظاہر ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد، خدا کی مشیت کا ان میں نفوذ نہ ہونے کا خیال انہی لوگوں کو آتا ہے جو عقل سے بہرہ ور نہیں ہیں۔ یہ ہے بنی نوع انسان کی طرف خداوندی کذب کے نفع اور نقصان کا حال۔ باقی رہا دوسرا وہم یہ کہ اگر بنی آدم کے افراد کا نفع اس کذب سے وابستہ نہیں تو کیا عجب کہ ایک خاص نفع مجموعہ ہیئت عالم کے حق میں اللہ تعالیٰ نے ودیعت رکھا ہو۔

جوابش اینست کہ دریں قدر موافق ومخالف ہمہ یک زبان اند کہ ظلم و آزار و امثال ایں کار قبیح بالذات اند۔ بذات خود حسنی در بر ندارد۔ اگر حسنی غازہ روی آنہا است ہمہ بالعرض باشد نہ بالذات مگر آں غیر در صورت مفروضہ ہیئت مجموعی شخص اکبر باشد، حال او اینست کہ او بایجاد انواع وقوی و ملکات آنہا تکمیلی یافت۔ پس از اں اگر فعلیتی بظہور آید ہمہ از آثار آں باشد نہ اجزاء آں مثلاً چشم و گوش وغیرہ قوی ما وشمارا عنایت کردند۔ مرتبہ قوت ایں قوی از اجزاء ما است۔ اما ایں آثار آنہا اعنی دیدار و استماع را از اجزاء شمردن، کار خرد

جواب شبہ

اسکا جواب یہ ہے کہ اتنی بات میں موافق اور مخالف سب ہی تو یک زبان ہیں کہ ظلم اور آزار اور اسی جیسے کام قبیح بالذات (ذات کے اعتبار سے قبیح) ہیں اور بذاتِ خود کوئی اچھائی اپنے اندر نہیں رکھتے۔ اگر کوئی حسن ان کے چہرے کی زینت ہے تو سب بالعرض ہوگا نہ کہ بالذات لیکن وہ غیر صورت مفروضہ میں مجموعہ عالم کی مجموعی شکل ہوگی۔ اسکا حال یہ ہے کہ وہ انواع اور ملکات اور قوتوں کی ایجاد سے مکمل ہوا۔ اسکے بعد اگر کوئی فعلیت ظہور میں آئے تو تمام اس کے آثار سے نہ ہوگی نہ کہ اس کے اجزاء سے۔ مثلاً آنکھیں اور کان وغیرہ قوتیں ہیں

مندان نیست۔ خبر از بے خبری مے دہد۔

اور تمہیں اللہ تعالیٰ نے عنایت کیں۔ لہٰذا ان قوتوں کی قوت کا مرتبہ ہمارے اجزاء میں سے ہے۔ لیکن انکے ان آثار یعنی دیکھنے اور سننے کو اجزاء میں سے شمار کرنا عقلمندوں کا کام نہیں ہے بلکہ بے عقلی کی خبر دینا ہے۔

چوں حال آثار مذکورہ ایں است کہ اطلاق اجزاء برآں درست نیست حالاں کہ خود از ذات وصفات او ناشی است۔ حال اطلاق اجزاء برعوارض خارجیہ کہ از خارج ناشی شدہ بایں طرف آمدہ اند خود معلوم شد۔ اکنوں باید دید کہ کذبے کہ از و تعالیٰ نعوذ باللہ صادر شود و بجانب بندگاں آید از کدام قسمت است۔ آنانکہ عقلی رسا دارند خود میدانند کہ ناشی از خارج است و بر بندگان یا شخص اکبر واقع شدہ۔ نظر بریں جزء ماہیت ایں یا آں نتواں خواند وظاہر است کہ حسن وقبح وابستہ باجتماع اجزاء مختلفہ باوضاع متناسبہ است نہ باجتماع عوارض۔ مثلاً چشم و گوش و بینی باوضاع مناسبہ معلومہ کہ ایں زیر است و آں بالا باہم پیوستہ صورتی پیدا مے کنند۔ و آں صورت بوجہ اختلاف اوضاع واشکال گاہی حسن مے گردد و گاہی قبیح۔ اما امور خارجیہ یا عروض عوارض دریں حسن وقبح مدخل ندارند و اگر بعض جا دخل دارند ہمیں دارند کہ اگر از پیشتر حسن است قبیح گردانند و اگر قبیح است حسن گردانند۔ مثلاً در صورتی زیبا چشمی ثالث افزایند ظاہر است کہ آں حسن بے مثال اکنوں بدتر از شکل دجال باشد۔ و اگر فرض کنیم ہمہ ہیچ صورتی زیبا است اما یک چشم نیست۔ اندریں

جب آثار مذکورہ کا یہ حال ہے کہ اجزاء کو آثار کہنا درست نہیں ہے۔ حالانکہ خود انکی ذات اور صفات سے اجزاء پیدا ہوئے ہیں۔ اجزاء کا اطلاق عوارض خارجیہ پر جو کہ خارج سے پیدا ہو کر اس طرف آئے ہیں خود معلوم ہو گیا۔ اب دیکھنا چاہئے کہ جو کذب نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کیطرف سے صادر ہو اور بندوں کیطرف آئے وہ کونسی قسم سے ہے۔ جو لوگ عقل رسا رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ وہ کذب خارج سے ناشی ہے اور بندوں یا عالم کی موجودہ ہیئت پر واقع ہوا ہے۔ لہٰذا اسکے پیش نظر اسکی یا اسکی ماہیت کا جز نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ حسن وقبح مختلف اجزاء کے موزوں اور متناسب بناوٹوں کے اجتماع سے وابستہ ہے نہ کہ عوارض کے اجتماع سے۔ مثلاً آنکھ، کان اور ناک مناسب اور معلوم بناوٹ کیساتھ کہ یہ نیچے اور وہ اوپر ہے آپس میں مل کر صورت پیدا کرتے ہیں اور وہ صورت بناوٹوں اور شکلوں کے اختلاف کیوجہ سے کبھی اچھی اور کبھی بری ہوتی ہے لیکن خارجی امور یا عوارض کا عروض اس حسن وقبح میں دخل نہیں رکھتے ہیں اور اگر بعض جگہ دخل رکھتے ہیں تو یہی رکھتے ہیں اگر پہلے سے حسین ہیں تو قبیح بنا دیتے ہیں اور اگر پہلے سے قبیح ہیں تو حسین بنا دیتے ہیں۔ مثلاً کسی عمدہ صورت میں ایک

صورت اگر چشمی دگر دادند وبجای خالی نہادند آں قبح مبدل بحسن شد وحاصل ہماں شد کہ بہ اجزاء فراہم شدند لیکن جائیکہ اطلاق اجزاء بر امور خارجیہ درست نبود اقرار کمال شئی معلوم قبل لحوق امور خارجیہ لازم آید۔ ورنہ ازیں ہم چہ کم کہ ایں امور خارجیہ را جزء آں نخوانند۔ آں شی بذات خود کامل باشد ناقص۔ بالجملہ دریں چنیں واقع آں امور خارجیہ را در حسن وقبح او دخل نباشد۔ وچوں باشد کہ ایں امور اندریں صورت منجملہ مبائنات ومنفصلات باشند۔ چنانچہ ظاہر است خصوصا در مانحن فیہ اعنی کذب باری تعالیٰ بنسبت مخلوقات ظاہر است کہ آں صفت جناب باری است نہ جزء یا وصف مخلوقات وپیدا است کہ صفت مبائن نیز مبائن و منفصل بود مگر در تبائن مخلوقات وخالق کائنات کلامی نیست۔ نظر بر در تبائن کذب او تعالیٰ نیز بنسبت مخلوقات چہ گفتگو باشد۔ باقی ماند اثر کذب او تعالیٰ در مخلوقات آں ہمہ شر است نہ خیر چہ منافع دینی باشند یا دنیوی اگر موقوف بر معاملات باہمی است ہمہ محتاج راستبازی باشند۔ گفتار دروغ حضرت خداوند عالم کہ باز اصلاح آں بطوری ممکن نیست۔ پس از خدا اعتماد راستی برکیست وامید رسائی فہم از کدام۔ اگر خدانخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمایند موافق مصرع مشہور "ولن یصلح العطار ما افسد

تیسری آنکھ بڑھادیں تو ظاہر ہے کہ وہ بے نظیر حسن دجال کی شکل سے بھی بدتر ہو جائیگا اور اگر ہم فرض کریں کہ ایک صورت ہر طرح سے زیبا ہے لیکن آنکھ نہیں ہے۔ اس صورت میں ایکدوسری آنکھ خالی جگہ میں لگادی تو وہ بدصورتی خوبصورتی میں بدل جائیگی اور حاصل وہی نکلا کہ تمام اجزاء فراہم ہو گئے۔ لیکن جس جگہ اجزاء کا امور خارجیہ پر بولا جانا درست نہو تو شئے معلوم کا کمال امور خارجیہ کے لاحق ہونے سے پہلے لازم آئیگا ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ ان امور خارجیہ کو اسکا جز نہیں کہیں گے۔ وہ شئے بذات خود کامل ہو یا ناقص۔ بالجملہ ان جیسے مواقع میں ان خارجی امور کو اسکی خوبصورتی اور بدصورتی میں دخل نہ ہوگا۔ اور کیونکہ ہوسکتا ہے۔ جبکہ یہ امور اس صورت میں منجملہ مغائر اور منفصل چیزوں میں سے ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ بالخصوص ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں یعنی کذب باری تعالیٰ بنسبت مخلوقات ظاہر ہے کہ وہ صفت جناب باری تعالیٰ کی ہے نہ کہ مخلوقات کا وصف یا جزء ہے اور ظاہر ہے کہ مبائن کی صفت بھی مبائن اور منفصل ہوتی ہے مگر مخلوقات اور خالق کائنات کے باہمی غیر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔ نظر بریں اللہ تعالیٰ کے کذب کے تبائن میں بھی بنسبت مخلوقات کیا گفتگو ہوسکتی ہے باقی رہی مخلوقات میں اس بلند ہستی کے کذب کا اثر تو وہ سب شر ہے نہ کہ خیر کیونکہ منافع دینی ہوں یا دنیوی اگر وہ باہمی معاملات پر موقوف ہیں تو وہ سب

الدھر" بہیچ طور مدافعت ضرر ایں دروغ نتواں شد۔ وقبح اضرار از اولیات وبدیہیات است وجائیکہ انرا پسندیدہ اند نظر بذات او نہ پسندیدہ اند بلکہ باعتبار آثار او پسندیدہ اند۔ یعنی نظر برمنافعیکہ بالعرض ازاں می زایند پسندیدہ اند۔ چوں امثلہ امثال ایں مضمون در اوراق گذشتہ مسطور شدند حاجت تکریر نیست۔

راستبازی کے محتاج ہیں دروغ گفتگو تمام فوائد کو تباہ کردیتی ہے اور وہ بھی خداوند عالم کا دروغ کہ پھر اسکی اصلاح کسی صورت ممکن نہیں ہے۔ تو خدا کے بعد راستی کا اعتماد کس پر ہے اور فہم کی رسائی کی امید کہاں سے کیجا سکتی ہے۔ اگر خدانخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمائیں تو مشہور مصرعہ کے موافق

(جسکو زمانہ نے فاسد بنادیا اسکی اصلاح عطار ہرگز نہیں کرسکتا) کسی صورت سے بھی اس دروغ کے نقصان کی مدافعت نہیں ہوسکتی اور ضرر پہنچانے کی برائی اور بدیہی امور میں سے ہے اور جس جگہ اضرار (ضرر پہنچانا) کو پسند کیا ہے تو اسکی ذات کو دیکھتے ہوئے پسند نہیں کیا ہے بلکہ اسکے آثار کے اعتبار سے پسند کیا ہے یعنی ان منافع پر نظر رکھتے ہوئے جو عارضی طور پر اس سے پیدا ہوتے ہیں انکو پسند کیا ہے چونکہ اس جیسے مضمون کی مثالیں گذشتہ اوراق میں تحریر کی جاچکی ہیں اس لئے مکرر لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

القصہ قبح اضرار ذاتی است وچوں نباشد از معارضات عمدہ صفات وجودی است۔ اعنی رحمت۔ درصورت تجویز کذب باری تعالیٰ اضرار نوع انسانی تاحدی کہ زیادہ ازاں متصور نیست واصلاحش متوقع نے۔ چناں نمایاں است کہ احتیاج بیان ندارد ودریں صورت فردی از افراد انسانی نماند کہ مبتلا ایں بلا نشود۔

القصہ قبح ذاتی اضرار ہے اور کیوں نہ ہو عمدہ صفات وجودی یعنی رحمت کے مقابل امور میں سے ہے۔ کذب باری تعالیٰ کے جائز ہونیکی صورت میں نوع انسانی کا نقصان اس حد تک ہے کہ اس سے زیادہ خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے اور اسکی اصلاح بھی متوقع نہیں، ایسا نمایاں ہے کہ بیان کی محتاج نہیں اور اس صورت میں انسانی افراد میں سے ایک فرد بھی ایسا نہ رہیگا کہ جو اس بلا میں مبتلا نہ ہو۔

اکنوں بہوش باید دید کہ وقتیکہ خیر محض و خوبی خالص دریک نوع عظیم موجب حسن ہیئت مجموعی آں نوع نتواں شد۔ شر محض وزبونی خالص چوں نہ موجب زیبائی خواہد شد۔

اب ہوش میں ہوکر دیکھنا چاہیئے کہ جب خالص خیر اور صاف خوبی ایک بڑی نوع میں اس نوع کی مجموعی ہیئت کے حسن کا موجب نہیں ہوسکی تو محض شر اور خالص بدی کیوں بدصورتی کا موجب نہ ہوگی۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال ہماں است کہ مصداق حسن مرکبات ہیئتہ اجتماعی خیر و شر و نیک و بد باشد۔ ازیں مصادیق تنہا تنہا ایں گوہر بدست نتواں آورد۔ بوجہ تنگی الفاظ ایں کم زبان را در اظہار مافی الضمیر خود حیرانی است۔ می ترسم کہ کم فہماں را بریں گفتار من خندہ آید۔ گویند کہ خیر و حسن مضامین متقاربہ باشند۔ اندریں صورت حاصل ایں سخن آں باشد کہ حسن با جتماع حسن و قبح پیدا شود و ظاہر است کہ بریں تقدیر اجتماع ضدین و ہم دور لازم خواہد آمد۔ بغرض رفع ایں علجان سخنی مے گویم کہ انشاء اللہ در نظر صاحب نظراں سخن پریشانم فراہم آید۔ آں ایں است کہ۔

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل وہی ہے کہ باہم مل کر ترتیب دی گئی چیزوں کے حسن کا مصداق خیر و شر اور نیک و بد کی مجموعی ہیئت کا نام ہے۔ ان مصادیق سے تنہا تنہا یہ گوہر حاصل نہیں کر سکتے۔ الفاظ کی کمی کے باعث اس کم زبان کو مافی الضمیر کے اظہار میں حیرانی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ ناسمجھ لوگوں کو میری اس گفتگو پر ہنسی آئے گی اور وہ کہیں گے خیر اور حسن اور اسی طرح نیک اور حسن ایکدوسرے سے قریب مفہوم رکھتے ہیں۔ اس صورت میں اس بات کا حاصل یہ ہوگا کہ حسن، اچھائی اور برائی کے جمع ہونے سے پیدا ہوتا ہے کہ اس تقدیر پر دو متضاد چیزوں کا جمع ہونا ہوگا اور دور[1] بھی لازم آئے گا۔ اس خلجان کو دور کرنے کے لئے میں ایک بات کہتا ہوں جو انشاء اللہ اہل نظر اصحاب کی نظر میں میری پریشان بات جم جائیگی، اور وہ بات یہ ہے کہ

دو قسم مقصود

مقصود بدو قسم باشد مقصود بالذات[1] و مقصود بالغیر۔ باز ہر یکے بدو قسم دیگر انقسام یافتہ، بسیط[1] و مرکب[2]۔

مرادم از مرکب ہیئت اجتماعی است کہ با جتماع امور کثیرہ متحقق شود نہ اینکہ امور کثیر اجزاء

مقصود کی دو قسمیں

مقصود کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک[1] مقصود بالذات اور دوسری[2] مقصود بالغیر۔ پھر ان دونوں کی اور دو قسمیں[1] ہیں۔ بسیط[1] اور مرکب[2] (رباعی طور)

میری مراد مرکب سے اجتماعی ہیئت ہے جو بہت سے امور سے مل کر وجود میں آتی ہے نہ یہ کہ بہت سے امور

---

[1] دور [1] مقصود بالذات جو چیز خود مقصود ہو۔ جیسے خط لکھنے میں خط مقصود بالذات ہے اور قلم آلہ مقصود بالغیر ہے۔ یا توا اور دیگچی اور چولھا مقصود بالذات نہیں۔ مقصود بالغیر ہیں یعنی اصل مقصود ان کے ذریعہ روٹی اور کھانا پکانا ہے۔ مترجم

[2] چار قسمیں اس ترتیب سے ہوتی ہیں:- (۱) مقصود بالذات (۲) مقصود بالغیر (۳) مقصود بالذات بسیط و مرکب (۴) مقصود بالغیر بسیط و مرکب۔ مترجم

آں مقصود باشند چہ نزد عاقلاں ہیئت از ہر قسم کہ باشد کہ بسیط است یا بمعنی کہ جزوی ندارد۔ اعنی قابل قسمت نباشد کہ ایں از آثار کمیاب است نہ کیفیات۔ و پیدا است کہ ہیئۃ کیف است نہ کم و چوں معنی ترکب مفہوم شد معنی بساطت نیز واضح شد۔

مراد از مقصود بالغیر چیست

و مرادم از مقصود بالغیر آں است کہ آں را آلۂ مقصودی قرار دہند۔ مثلاً دیگ و تابہ و دیگداں ہمہ مقصود است اما بغرض نان و طعام۔

مراد از مقصود بالذات چیست

و غرض از مقصود بالذات آں است کہ خود مقصود باشد نہ واسطہ دگر مقاصد پس از ہر کیفیتی کہ مرکب باشد بمعنی مذکورہ مقصود بالذات بود آں را حُسن نام می نہیم۔ و لا مشاحۃ فی الاصطلاح و ہر کیفیتی کہ بسیط است اما مقصود بالذات آں را خوب مے گوئیم و آں کہ بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آں را خیر می گوئیم و میگوئیم کہ ہیئت ترکیبی کہ با جتماع خیرات کثیرہ مثلاً فقط بدست آید یا خوبی ہائے چند مثلاً مجتمع شدہ موجب حدوث آں شوند۔ بالعیاں می بینم کہ آں شکل نازیبا باشد۔

اس مقصود کے اجزاء ہوں کیونکہ عقلمندوں کے نزدیک ہیئت جس قسم کی بھی ہو بسیط ہوتی ہے اس معنی ہیں کہ وہ کوئی جز نہیں رکھتی یعنی ہیئت قابل تقسیم نہیں ہوتی کہ یہ تقسیم کمیات کے آثار میں سے ہے نہ کیفیات کے اور ظاہر ہے کہ ہیئت کیف ہے نہ کم۔ اور جب مرکب ہونے کے معنی معلوم ہو گئے تو بساطت کے معنی بھی واضح ہو گئے۔

مقصود بالغیر کا مطلب

اور میری مراد مقصود بالغیر سے یہ ہے کہ اسکو مقصد کا آلہ قرار دیں مثلاً دیگچی۔ توا اور چولھا تمام مقصود ہیں مگر روٹی اور کھانے کے لئے۔

مقصود بالذات کا مطلب

اور مقصود بالذات یہ ہے جو خود مقصود ہو نہ کہ دوسرے مقاصد کا واسطہ ہو پس جو کیفیت کہ مذکورہ معنی میں مرکب ہو اور مقصود بالذات ہو اسکا نام حسن رکھتے ہیں[1] اور اصطلاحات میں کوئی جھگڑا نہیں اور ہر کیفیت جو بسیط ہو لیکن مقصود بالذات ہو اسکا نام ہم خوب رکھتے ہیں اور جو بسیط ہے یا مرکب لیکن مقصود بالغیر ہے اسکو ہم خیر کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہیئت ترکیبی جو بہت سی خیرات (خوبیوں) کے جمع ہونے سے مثلاً حاصل ہو یا چند خوبیاں مثلاً مجتمع ہو کر ان کے پیدا ہونے کا موجب ہوں تو میں صاف دیکھتا ہوں

[1] یعنی ہر شخص اپنے مضمون کے لئے کوئی اصطلاحی لفظ وضع کر سکتا ہے اور اس میں کسی کو بحث کی گنجائش نہیں ہوتی، اصطلاحی نام رکھنے میں ہر فن کے ائمہ کو آزادی ہے۔ مترجم

مثلاً چشم از جملہ خوبیہاست و ہم خوب۔ اگر در شکل
فقط چشمہا باشند و دیگر ہیچ نباشد بالیقین
آں شکل نازیبا باشد۔ اندریں صورت اگر ہمہ
زشت و زبوں بود در زشتی چہ کلام۔

بالجملہ اگر ہمہ افرادِ یک نوع خراب و فاسد
باشند توقع خوبی از کجا آید مادہ ہم فاسد شدہ و
صورت ہم خراب۔ حالِ مادہ خود معلوم است کہ ہمہ
اجزاء فاسد اند۔ و حالِ شکل و صورت اینکہ از
ترکیبِ معلوم امیدِ اصلاح نیست۔ ایں حالِ نوع
بذاتِ خود باقی ماند بنسبت شخصِ اکبر آں نیز نزدِ اہل
عقل ظاہر است۔ چہ انواع بمنزلہ اعضاءِ شخصِ اکبر
اند چوں یک عضو بجمیع اجزاء فاسد شد ہمہ ناقص
گشت فسادِ چشم و گوش و دست و پا ہمہ را
فاسد گرداند۔ ازاں جا کہ افضلیت ایں نوعِ انسانی
بر ہمہ انواع نزدِ ہمہ عالم خواہ تابعانِ نقل اند یا
پیروانِ عقل مسلم است۔ فسادِ ایں نوع ہمچو فساد
دل و دماغ باشد کہ جسم را از پایۂ اعتبار ساقط گرداند۔
بالجملہ حسنِ ہیئتِ اجتماعی نوعِ انسانی و ہیئتِ اجتماعی
جملہ عالم بانضمامِ اضداد واعنی کفر و اسلام مسلم اما
نہ تنہا تنہا کفر و ایمان یا باقترانِ فردی از ایمان و
کفر بہ ہمجنس خود متصور نیست۔ بالخصوص ملاحت کہ
ایں خوبی باقترانِ این و آں چناں صورت بندد کہ
خوبی ذائقہ آب باقترانِ شیرینی و ترشی اگرچہ صباحت
فقط باقترانِ ایمانی با ایمانی دیگر متصور باشد کہ

کہ وہ شکل نازیبا ہوگی۔ مثلاً چشم خوبیوں کی قسم میں سے
ہے اور نیز خوب ہے۔ اگر کسی چہرے پر صرف آنکھیں
ہی آنکھیں ہوں اور دوسری کوئی چیز (مثلاً ناک منہ)
نہ ہو تو یقیناً وہ شکل بدصورت ہوگی اس صورت میں
اگر تمام زشت اور زبوں ہوں تو بدصورتی میں کیا شبہ ہے

الغرض ایک نوع کے تمام افراد خراب اور
فاسد ہوں تو خوبی کی توقع کہاں سے ہوگی۔ مادہ بھی
فاسد ہوگیا اور صورت بھی خراب ہوگئی مادے کا حال
خود معلوم ہے کہ اس کے تمام اجزاء فاسد ہیں اور شکل و
صورت کا حال یہ ہے کہ معلومہ ترکیب سے اصلاح کی
امید نہیں۔ یہ ہے بذاتِ خود نوع کا حال۔ باقی شخص
اکبر کی بات رہ گئی تو وہ بھی عقلا کے نزدیک ظاہر ہے۔
کیونکہ انواع شخص اکبر کے اعضاء کی جگہ ہیں جب ایک
عضو اپنے تمام اجزاء میں سے فاسد ہوگیا تو سب اجزاء
ناقص ہوگئے آنکھ اور کان اور ہاتھ اور پاؤں کا
خراب ہوجانا تمام جسم کو فاسد بنا دیتے ہیں۔ جہاں تک
کہ نوع انسانی کا تمام انواع مخلوقات پر افضل ہونا
تمام عالم کے نزدیک خواہ علوم نقلیہ ہوں یا عقلیہ علوم
کے پیچھے چلنے والے ہوں، مسلم ہے۔ مگر اس نوع انسانی
کا فساد دل اور دماغ کے فساد کی مانند ہے جو کہ جسم
کو اعتبار کے مقام سے گرا دیتا ہے۔ الحاصل نوع
انسانی کی اجتماعی ہیئت کا حسن اور تمام عالم کی اجتماعی
ہیئت کا حسن دو متضاد یعنی کفر و اسلام کے ملنے سے
مسلم ہے لیکن تنہا تنہا کفر اور ایمان یا ایمان کے ایک
فرد اور کفر کے ایک فرد کو اپنے ہمجنس فرد کیساتھ ملانے

این جا فقط نظر بر صفائی است کہ بسیط باشد و آنجا
نظر بر شوخی است کہ بے اقتران اضداد و ترکیب
صورت نہ بندد۔ القصہ باقتران افراد کفر باہمدگر نہ
امید حصول حسن صورت است نہ توقع حسن معنی کہ
آں خود بوجہ فساد بدیہی البطلان است۔ اندریں صورت
اقرار کذب متمم ہیچگونہ خبر نباشد تا گویند کہ باعتبار
آں خبر لاحق رحمت محرک آں گردیدہ۔ نظر بریں کذب
جناب باری تعالیٰ محض از ذمائم باشد و معارض صفت
رحمت۔ پس اگر نعوذ باللہ تجویز کذب باری تعالیٰ کنیم
اقرار عدم رحمت نیز دریں پیرایہ ضرور است و
ایں ہماں صفت است کہ مطالعہ کناں اوراق نسخۂ
عالم را از اقرار آں ناگزیر است۔ چہ حاصل آں
ہمیں اعطاء باشد کہ از وجود عرضی ممکنات و صفات
عرضیہ ایماں برآں از بدیہیات اولیات است۔

سے حسن متصور نہیں ہوگا۔ خاص طور پر ملاحت کہ اس کی
خوبی اس کے اور اسکے ملانے سے ایسی صورت اختیار
کریگی جیسی کہ پانی کے ذائقے کی خوبی مٹھاس اور ترشی
کیساتھ مل کر۔ اگرچہ صباحت صرف ایک ایمان کو دوسرے
ایمان کیساتھ ملانے سے متصور ہوتی ہے کیونکہ اس جگہ
(ملاحت میں) فقط صفائی پر نظر ہے جو کہ بسیط ہے اور
اس جگہ (ملاحت میں) شوخی پر نظر ہے جو متضاد چیزوں کو
ملائے بغیر اور صورت کو ترکیب دئے بغیر وجود میں نہیں
آتی۔ مختصر قصہ یہ کہ کفر کے افراد کو آپس میں ملا کر حسن
صورت کے حاصل ہونیکی اُمید ہے اور نہ معنی کے حسن
کی توقع کہ وہ خود مادے کی خرابی کیوجہ سے صاف باطل
ہونے کے قابل ہے۔ اس صورت میں (خدائی) کذب کا
اقرار کسی خبر کا بھی تو فائدہ نہ دیگا تاکہ کہہ سکیں کہ اس کے
اعتبار سے رحمت سے ملی ہوئی خبر اسکی محرک ہوگئی۔ اس
کے پیش نظر جناب باری تعالیٰ کا کذب محض برائیوں میں سے ہوگا اور رحمت کی صفت کیخلاف ہوگا
پس اگر نعوذ باللہ ہم کذب باری تعالیٰ کو تجویز کریں گے تو رحمت کی نفی کا اقرار اس انداز میں ضروری
ہے اور یہ (رحمت) وہی صفت ہے کہ کتاب عالم کے ورقوں کا مطالعہ کرنے والے حضرت کو اس
(صفت رحمت) کے اقرار کے بغیر چارہ نہیں ہے کیونکہ اس رحمت کا حاصل یہی بخشش کرنا ہے جو کہ ممکنات
کے عارضی وجود پر ایمان کی عارضی صفات سے ہیں سب سے اول بدیہی امور میں سے ہیں۔

القصہ خلق کفر دیگراں چیز دیگر است و
کفر خود چیز دگر۔ و خلق کذب و جہل در دیگراں چیز
دگر است و کذب و جہل خود چیز دگر۔ بہر آں ضد
ضرورت موجود و اینجا ضرور نہ مفقود البتہ موانع
ہمہ موجود۔ ازیں تا آں فرق زمین و آسمان
است غرض از امکان چیزی در جائی امکان آں

قصہ مختصر یہ کہ دوسرے لوگوں میں کفر کا پیدا کرنا
دوسری چیز ہے اور کفر خود دوسری چیز ہے اور جہالت
اور کذب کا دوسروں میں پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور
جھوٹ اور جہالت خود دو چیزیں ہیں۔ اس ضد (یعنی
کفر و ایمان اور کذب و جہل کے خلق) کے لئے ضرورت
موجود ہے اور یہاں (مطلق کفر و ایمان اور مطلق کذب و

در جائے دگر لازم نیاید و از امتناع چیزی بجای امتناع آں بجائی دگر متحقق نشود۔ (ع)

ہر سخن وقتی و ہر نکتہ مکانی دارد

شبہ باقی ماند اینکہ اگر امتناع کذب باری تعالیٰ و تصدیق کاذب از اں طرف تسلیم ہم کنیم۔ ایں نفسہ اگر مفید باشد فقط اہل علم را مفید باشد و اگر ادراک ایں فرق را ہم نماید خاصاں را راہ نماید۔ عوام بے علم را چہ سود۔

جواب جوابش ایں است کہ ضرورت ادراک ایں فرقہائے باریک اگر می افتد وقتی می افتد کہ ماہیت جہل و کذب اول کہ در دل بندگان مخلوق فرمودہ اند و ماہیت ایں جہل و کذب کہ بتصدیق کاذب متصور است وقت ارادہ ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید

و ایں ازاں گفتم کہ قبل ایچنیں نظر ایں اعتراض را بدل رسائی نباشد۔ ہمیں است کہ کم کسی دریں خلجان افتادہ باشد۔ پس ہر کہ ایچنیں نظر دارد ایں قدر ہم مایہ ادراک دارد کہ پس از بیان فرق یکے را از دیگر ممتاز بیند و آنانکہ ازیں قسم فہم بے بہرہ اند۔

جہل میں) ضرورت مفقود ہے۔ البتہ موانع (کفر و جہل و کذب) تمام موجود ہیں اور یہاں (ایمان) سے وہاں (کفر) تک زمین و آسمان کا فرق ہے۔ غرض ایک جگہ میں کسی چیز کے ممکن ہونے سے اسکا دوسری جگہ میں امکان لازم نہیں آتا ہے اور ایک جگہ میں کسی چیز کے امتناع (نہونے) سے کسی دوسری جگہ میں اسکا امتناع متحقق نہیں ہوتا ہے۔ ہر بات ایک وقت اور ہر نکتہ ایک جگہ رکھتا ہے

شبہ باقی رہی یہ بات کہ اگر ہم باری تعالیٰ کے کذب کو اور کاذب کی تصدیق کو اس طرف سے تسلیم بھی کرلیں تو یہ قصہ اگر مفید ہوگا تو صرف اہل ایمان کو مفید ہوگا۔ اور اگر اس فرق کے سمجھنے کی رہبری کسی کو حاصل ہوسکتی ہے تو اس فرق کا سمجھنا خالص اہل علم کو راستہ دکھاتا ہے۔ بے علم عوام کو اس سے کیا فائدہ۔

جواب اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ان دقیق فرقوں کی سمجھ کی ضرورت پڑتی ہے تو اس وقت پڑتی ہے کہ جہالت اور کذب کی حقیقت، اول جو کہ بندوں کے دل میں پیدا کی ہے اور اس جہل اور کذب کی ماہیت جو کہ کاذب کی تصدیق سے متصور ہے۔ فرق مراتب کے ادراک کیوقت نظر میں برابر دکھائی دیتی ہے۔

اور یہ بات میں نے اس وجہ سے کہی ہے کہ اس نظر سے پہلے یہ اعتراض دل میں پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ کم ہی کوئی شخص اس خلجان میں پڑا ہوگا۔ لہذا جو شخص اس قسم کی نظر رکھتا ہے تو وہ سمجھنے کی اتنی استعداد رکھتا ہے کہ وہ ہمارے فرق کے بیان کرنے کے بعد ایک

ازیں قصہ ہم خبر ندارند۔ بمجرد مشاہدہ خوارق از مدعی صدق معاملہ وی دل شان مطمئن میگردد و پیدا است کہ حقیقت یقین ہمیں اطمینان است۔ مگر شاید در حقیقت اطمینان ہنوز خلجان باشد بہر دفع ایں خلجان عرض مے کنم کہ۔

کو دوسرے سے جدا دیکھ لیگا اور جو لوگ اس قسم کی سمجھ سے بے نصیب ہیں وہ اس معاملے ہی سے بے خبر ہیں۔ وہ تو مدعی کے خلاف عادت امور کو دیکھکر اسکے معاملے کے صدق سے مطمئن ہو جاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یقین کی حقیقت یہی اطمینان ہے مگر شاید اطمینان کی حقیقت میں ابھی خلجان باقی رہ جائے اس لئے اس خلجان کو دور کرنے کے لئے میں عرض کرتا ہوں۔

دفع خلجان

گاہی نسبتی تنہا بدل آید وگاہی نقیضش نیز ہمراہ او بود۔ اندریں صورت نیز دو احتمال است ہر دو برابر باشند یا غلبہ ایں را باشد یا آں را۔

اول — اطمینان است
دوم — شک
سوم — ظن
چہارم — وہم

با ایں ہمہ بسیاری از معلومات عوام را می بینم کہ نظری است و یقینی۔

الغرض ترتب بر مقدمات دور و دراز از قادح اطمینان نباشد۔ طفل نوزاد پستان رامی مکد و بچہ گاؤمیش را اگر در دریا افگنند بی سابقہ تعلیم دست و پا در آب میزند و پیدا است کہ ایں افعال ہمہ ارادیات اند و ہر فعل ارادی را تصور غایت ضروری وظاہر است کہ غایت و غرض ایں افعال نتیجہ است در حق آں افعال بغایت خفی العلاقہ چہ در وسط مقدمات دیگر افتادہ اند کہ پس از ترتیب آنہا نتیجہ لازم آید مگر چوں علم ایں ہمہ مقدمات الہامی است

خلجان کا ازالہ

کبھی تو دل میں تنہا کسی چیز کی نسبت آتی ہے اور کبھی اسکے خلاف چیز بھی اسکے ہمراہ ہوتی ہے اس صورت میں بھی دو احتمال ہیں یا تو دونوں برابر ہونگے یا یہ احتمال دوسرے پر غالب ہوگا اور زیادہ۔

اول (کا نام) — اطمینان ہے
دوسرا — شک (کہلاتا ہے)
تیسرا — گمان (کہلاتا ہے)
چوتھا — وہم (کے نام سے موسوم ہے)

ان سب کے باوجود عوام کے بہت سے معلومات کو میں دیکھتا ہوں کہ وہ نظری و یقینی ہوتے ہیں۔

الغرض دور و دراز کے مقدمات پر دلائل دینا اطمینان کو خراب نہیں کرتا۔ نیا پیدا ہوا بچہ پستان چوستا ہے اور بھینس کے کٹڑے کو پہلے تیرنے کی تعلیم دیئے بغیر اگر دریا میں ڈالدیں تو وہ دریا میں تیرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے لگتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تمام افعال ارادی ہیں اور ہر ارادی فعل کے لئے متصور غایت ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ ان افعال کا مقصد اور غایت نتیجہ ہے ان افعال کے حق میں جو بہت ہی پوشیدہ تعلق والے ہیں کہ دوسرے مقدمات کے وسط میں واقع ہوئے ہیں کہ ان کی

نتیجہ بخود بخود بدل می افتد ہمچنین حصول اطمینان با خوارق در دعوی نبوت و رسالت علاقہ دارد کہ بی سابقہ تعلیم در جذر ہر قلب ودیعت نہادہ اند۔ حتی کہ فساد ہمین ودیعت موجب عجائب پرستیہا در اکثر افراد بنی آدم گردید۔

ترتیب کے بعد کوئی نتیجہ لازم آتا ہے۔ مگر چونکہ ان تمام مقدمات کا علم الہامی ہے اس لئے نتیجہ خود بخود دل میں آجاتا ہے۔ اسی طرح معجزات اور رسالت اور نبوت کے دعوے کیساتھ دلی اطمینان کو ایسا تعلق ہے کہ پہلے سے جانے بغیر ہر انسان کے دل کی گہرائی میں امانت رکھدیا ہے، یہاں تک کہ اسی امانت کا فساد اکثر آدمیوں میں عجیب چیزوں کی پرستش کا موجب بنا ہوا ہے۔

ازین جا ہم این واضح شدہ باشد کہ نظریۂ معارض یقین و اطمینان نیست۔ یقین را در بدیہیات اولیہ یعنی مقدماتیکہ بی وساطت مقدمہ دیگر بذہن ریختہ باشد انحصار نیست اندرین صورت اگر گویند کہ یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداہت و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریف متواتر ساقط شود۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی ہوگی کہ کوئی نظریہ یقین اور اطمینان کے آڑے آنے والا نہیں ہے۔ یقین بدیہیات اولیہ[1] یعنی ان مقدمات میں جو کہ دوسرے مقدمے کی وساطت کے بغیر ذہن میں آجائیں، انحصار نہیں ہے اس صورت میں اگر کہیں کہ یقین نسبت کے اعتبار سے عام ہے تو اخبار کے تواتر اور بداہت اور نظر کرنے سے بجا ہوگا اور متواتر کی تعریف سے دور کے لزوم کا اعتراض ساقط ہوجائے گا۔

تعریف و نتیجۂ خبر متواتر

خبر متواتر آں باشد کہ موجب اطمینان و یقین بود و ظاہر است کہ یقین و اطمینان معنی مذکور را در تعقل خود توقفی بر تواتر نیست مگر اکنون اندر دلالت خبر متواتر بر صدق خبری باید گفت۔ می باید شنید کہ چناں کہ خبر من حیث الخبر منحصر در صادق و کاذب نیست و ازین جا احتمال صدق و کذب ہر

خبر متواتر کی تعریف اور نتیجہ

خبر متواتر وہ کہلاتی ہے جو اطمینان اور یقین کی موجب ہو اور ظاہر ہے کہ مذکورہ معنی میں یقین اور اطمینان کا خود سمجھنا تواتر پر موقوف نہیں ہے۔ مگر اب مجھے خبر متواتر کی کسی خبر کی سچائی پر دلالت کیوجہ کے متعلق کچھ کہنا چاہئے تو سنئے کہ جیسا کہ خبر بحیثیت اس کے کہ وہ خبر ہے صادق اور کاذب ہونے میں منحصر نہیں

[1] بدیہیات اولیہ ایسی یقینیات کہلاتی ہیں جو دلیل کی محتاج نہوں اور یقین کے مراتب میں ان کو اول مرتبہ دیا جاتا ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ مترجم

دو در هر خبر پیدا شد همچنیں وضع اصل خبر بهر بیان واقع
است و انسان مجبول بر ایصال نفع بنی نوع خود که یکی
از سامان او همیں بیان واقع است - در اکثر و نیز همیں
طور مخلوق بر باز داشتن ضرر بنی نوع خود است که
منجمله سامان آں نیز باشد - و وجهش همیں محبت
برادرانه است که اتحاد نوعی علت اوست بالجمله
صدق گفتار مقتضائے اصل فطرت است - قطع نظر
از عروض عوارض و هجوم عوائق دروغ را وجهی نباشد -
هاں اگر طبع کسی از جادۂ مستقیم محبت نوعی منحرف شود
و رهین غرضی فاسد شود یا سببی از اسباب غلط کاری
رهزن خیالات علمیه شود، باشد که عمداً دروغ گوید یا
بغلط ره غلط پوید مگر چوں خالق بیچوں خلق خود را گوناگوں
آفریده - اگر یکے غبی است دیگری ذکی و اگر یکے ساده
کار است دیگری پُرکار و هوشیار در صورت تواتر
اخبار و اتفاق ابناء روزگار احتمال غلط کاری محو و
متلاشی گردد - اما اینکه غرضے فاسد هم باعث ایں گفتار
نشده همان سان بدل حقیقت حقیقت شناسان خلیده
ماند که بوجه غلبه هوا بر اکثر افراد بشر بچشم سر مشهود است -
نظر بریں اتفاق گروه اعظم بر غرض فاسد همان سان
ممکن است که اتفاق جم غفیر بر غرض صحیح و بهر نظیر همیں
اتفاق جماعات بی پایاں بر مذاهب حقه و باطله کافی
است - غرض شرکت اغراض از جماعات کثیره ممکن
است و بدیں سبب کذب عمد ممکن چه کذب عمد بی
تحریک غرضی فاسد متصور نیست - آری غلط کاری بی
اختیاری از جماعات کثیره بوجه مذکور متوقع نیست چه

ہے اور یہیں سے صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہر
خبر میں پیدا ہو گیا، اسی طرح اصل خبر کی وضع کسی واقعے
کے بیان کیلئے ہے اور انسان کی فطرت میں انسان کو نفع
پہنچانا رکھدیا گیا ہے چنانچہ نفع رسانی کی ایک صورت
کسی واقعے کا بیان کرنا بھی ہے - اکثر اوقات اور نیز اسی
طرح سے اپنے ہمجنس دوسرے انسان کے ضرر سے اپنے
آپکو بچانا بھی اس کی فطرت میں ہے کہ یہ بھی نفع رسانی کی
صورتوں میں سے ایک ہے اور نفع رسانی کیوجہ بھی برادرانہ
محبت ہے کہ اسکی علت انسانیت کی نوعیت میں باہم شرکت
ہے - الحاصل صدق گفتار فطرت کا اصل تقاضہ ہے - عروض
عوارض اور موانع ہجوم دروغ کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی - ہاں
اگر کسی کی طبیعت بنی نوع کی محبت کی سیدھی راہ سے بدل
جائے اور کسی فاسد غرض کی مرہون ہو جائے یا غلط کاریوں
کے اسباب میں سے کوئی سبب علمی خیالات پر ڈاکہ ڈالدے
تو ممکن ہے کہ وہ جھوٹ بول پڑے یا غلط راستے پر غلط
طور پر دوڑ پڑے مگر چونکہ بے مثل خالق نے اپنی مخلوق کو
بھانت بھانت کا بنایا ہے یعنی اگر ایک کند ذہن ہے
اور دوسرا ذہین، ایک سادہ کار ہے اور دوسرا چالاک
اور ہوشیار تو خبروں کے تواتر اور زمانے والوں کا کسی چیز
پر متفق ہونیکی صورت میں غلط کام کرنیکا احتمال جاتا رہے
گا - لیکن یہ بات کہ کوئی فاسد غرض بھی تو اس گفتگو کا باعث
نہ بن کر اسی طرح حقیقت شناسوں کے دل میں چبھتی رہتی ہوگی
تھی کیونکہ خواہش نفس کا غلبہ اکثر آدمیوں پر سر کی آنکھوں
کے ذریعہ دیکھا گیا ہے - اسکے پیش نظر ایک بہت بڑے گروہ
کا کسی فاسد غرض پر متفق ہونا اسی طرح ممکن ہے جیسا کہ ایک

سبب اعظم غلط کاری نقصان قوت علمیہ باشد یا قلت تدبر ظاہر است کہ در صورت اتفاق جماعت کثیرہ ادراک ذکی مصحح علم غبی باشد۔ وحزم واحتیاط متدبرہ جابر غفلت طبعی مغفلاں شود۔

بڑے سارے ہجوم کا کسی صحیح غرض کیلئے متفق ہوجانا۔ اور اس اتفاق کی نظیر کیلئے بے انتہا جماعتوں کا حق اور باطل مذہبوں پر اتفاق رائے ہونا کافی ہے۔ غرض اغراض کی شرکت تو بہت سی جماعتوں سے ممکن ہے اور اس سبب سے جان کر جھوٹ بولنا ممکن ہے۔ کیونکہ عمداً جھوٹ بغیر کسی فاسد غرض کے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہاں اختیار کے بغیر غلط کام کرنا بڑی بڑی جماعتوں سے مذکورہ وجہ کی بنا پر امید نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ غلط کاری کا زیادہ عظیم سبب قوت علمیہ کی کمی کا ہونا ہے یا قلت تدبر کا اور ظاہر ہے کہ ایک بڑی جماعت کے اتفاق کی صورت میں ذہن آدمی کی سمجھ غبی کے غلط علم کی تصحیح کرسکتی ہے اور ایک مدبر کی احتیاط اور تجربہ کاری ناسمجھ لوگوں کی طبعی غفلت کی مکافات کا باعث ہوسکتی ہے۔

خلاصہ مرام آں کہ کلام اگر ناشی از اصل فطرت است احتمال تعمد کذب نیست۔ آری وہم غلطی باشد مگر ایں وہم در صورت اتفاق جم غفیر محو وتلاشی شود۔ وچوں نشود ہمہ انگشتاں برابر نباشند۔ نتواں گفت کہ در دورہ از ادوار ہمہ اغبیاء ومغفل زایند۔ واگر ناشی از اصل فطرت نیست بلکہ سببش غرضی است فاسد باتفاق تصحیح آں نتواں کرد۔ چہ اعوجاج طبائع افراد کثیرہ از ارادات حسنہ ممکن۔ بلکہ مشہود وازاں جاکہ ایں ہر دو امر یعنی عدم اتفاق در صورت اول بر غلط وامکان اتفاق بر تعمد کذب در ثانی نزد ہر کس وناکس مسلم است بلکہ در جذر فطرت ہر کس وناکس چناں ودیعت نہادہ اند کہ مکیدن پستان ونتیجۂ آں در قلب طفل نوزاد وعلم دست وپا زدن بہر شناوری آب ونتیجۂ آں در دل بچہ گاؤمیش۔

مقصد کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اصل فطرت سے کلام نکلا ہے تو جانکر جھوٹ بولنے کا احتمال نہیں ہے۔ ہاں غلطی کا وہم ممکن ہے مگر یہ وہم ایک بڑے ہجوم کے اتفاق کی صورت میں مٹ جائیگا اور گم ہوجائیگا اور کیوں نہ مٹ جائے کہ سب انگلیاں[1] برابر نہیں ہوتیں۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تمام زمانہ والوں میں سے کسی ایک زمانے کے تمام لوگ غبی اور بے وقوف پیدا ہوں اور اگر جھوٹ اصل فطرت سے نہیں ہے بلکہ اسکا سبب کوئی فاسد غرض ہے تو لوگوں کے اتفاق سے اس غلطی کی تصحیح کرسکتے ہیں۔ کیونکہ بہت سے لوگوں کی طبیعتوں کا ٹیڑھا پن اچھے ارادوں کے باوجود بھی ممکن ہے بلکہ دیکھا گیا ہے اور جہاں سے کہ یہ دونوں باتیں یعنی پہلی صورت میں غلط بات پر اتفاق نہ ہونا اور دوسری صورت میں عمداً جھوٹ پر متفق ہونے کا امکان ہر کس وناکس کے نزدیک مسلم ہے۔

---

[1] اگر بعض سے غلطی ہوسکتی ہے تو دوسرے اس غلطی کو صحیح کرسکتے ہیں۔ کیونکہ سب لوگ غلط وہم میں مبتلا نہیں ہوسکتے۔ مترجم

ہر کس را می بینم کہ وقت تردد در امری بجانب غلبۂ آراء اہل رائے مائل می شود و گواہی اہلِ غرض را مقبول نمی دارد۔ لیکن چناں کہ باعث قوی بر صدق وعمدہ موجب راستبازی پاس خدا تعالیٰ می باشد ہمچنیں غرضی فاسد تر از تعصب مذہب و پاس حمیت دینی نمی بینم۔ عیاں را چہ بیاں احوال ابنائے روزگار وہم گذشتگان را دیدہ وشنیدہ ایم۔

بلکہ ہر کس و ناکس کی فطرت کی گہرائی میں ایسے طور پر امانت رکھ دیا ہے جیسا کہ بچّے کی فطرت میں پستان چوسنے کا علم اور نئے پیدا ہونیوالے بچے کے دل میں اس چوسنے کا نتیجہ اور پانی میں تیرنے کیلئے ہاتھ پاؤں مارنے کا جاننا اور بھینس کے بچے کے دل میں تیر کر نجات پانے کا نتیجہ رکھدیا ہے۔ میں ہر شخص کو دیکھتا ہوں کہ کسی امر میں تردد کے وقت اہل رائے لوگوں کی رایوں کے غلبے کیطرف جھک جاتا ہے اور اہل غرض کی گواہی کو قبول نہیں کرتا لیکن جیسا کہ سچ بولنے کا پختہ سبب اور راستبازی کا بہتر موجب خدائے تعالیٰ کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح مذہبی تعصب اور دینی غیرت اور لحاظ سے زیادہ میں کوئی فاسد غرض نہیں دیکھتا ہوں۔ جو چیز عیاں ہو اسکے بیان کی ضرورت نہیں۔ ہم نے اپنے زمانہ والوں اور گذشتہ لوگوں کے حالات دیکھے اور سُنے ہیں۔

دربارۂ تواتر

نظر بریں تواتری کہ ناشی از پاس خدا تعالیٰ نماید بہترین تواتر ہا باعتبار اعتماد و اعتبار باشد۔ و تواتریکہ ناشی از تعصب و حمیت بود بدترین تواترہا باعتبار اعتماد و اعتبار باشد چوں در ما نحن فیہ نظر کردیم تواتر یہود و نصاریٰ بمقابلہ اہل اسلام وادیان متاخرہ یافتیم۔ و تواتریکہ در اہل اسلام است بمقابلۂ کسی دیگر نیست۔ اوّل بپاس ملت و حمیت اوشاں می نماید و دوئم بپاس ملتی و دینی نیست چہ ایں غلغلہ کہ فلاں کس دعوی نبوت وختم رسالت میکند خود آغاز دین اسلام است نہ آنکہ دین اسلام متحقق و ممہد از سابق بود و باز ایں شور بوجہ حادثہ یا واقعہ تازہ از میاں برخاست۔

تواتر کے بارے میں

اس بات کے پیش نظر وہ تواتر جو خدا تعالیٰ کا لحاظ رکھتے ہوئے ظہور میں آئے وہ اعتبار اور اعتماد کے لحاظ سے بہترین تواتر ہوگا۔ اور جو تواتر تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہوگا تو وہ اعتماد اور اعتبار کے لحاظ سے بدترین تواتر ہوگا۔ جب ہم نے مسئلہ زیر بحث میں غور کیا تو یہود اور نصاریٰ کے تواتر کو مسلمانوں کے مقابلے میں اور بعد میں آنیوالے مذاہب کے مقابلے میں پایا اور جو تواتر کہ مسلمانوں میں ہے کسی اور کے مقابلے (ضد) میں نہیں ہے۔ اوّل کا تعصب انکی حمیت اور ملت کے لحاظ کا باعث دکھائی دیتا ہے اور دوسرا ملت اور دین کے لحاظ میں نہیں۔ کیونکہ یہ شور کہ فلاں شخص نبوت اور ختم رسالت کا دعوی کرتا ہے خود دین اسلام کے

آغاز[1] سے ہے نہ یہ کہ دین اسلام پہلے سے حقیقت میں آیا تھا اور پھر کسی تازہ واقعے اور حادثے کی وجہ سے درمیان میں سے اٹھ کھڑا ہوا۔

الغرض بر سامع متواترات اول تمیز مناشی اخبار ضروری است پس از آں عمل بمقتضائے آں پس جائیکہ مظنہ تعصب و حمیت باشد رفع ایں تردد اول ضروری است چوں ایں از مقربیات ایں مقامات شنیعہ ہم و برزیادہ حقیقت جمیع امور عظام چوں خود بر آمد۔

غرض یہ کہ متواتر خبروں کے سننے والے پر اول خبر کے منشا کا تمیز کرنا ضروری ہے بعد ازاں اسکے مقتضا کے مطابق عمل کرنا پس جس جگہ تعصب اور حمیت کا گمان ہو تو وہاں اس تردد کا دور کرنا اول ضروری ہے جب اس کی کھال نکالنے سے چھوٹے چھوٹے معاملات کی حقیقت حال منکشف ہو جاتی ہے تو ایسے عظیم امور کی حقیقت کیوں نہ منکشف ہوگی۔

معدوم شدن توراۃ و انجیل

ما چوں تجسس کردیم ابتدائے روایت توراۃ و انجیل بر یک یک، دو دو کس انتہا یافت چہ باقرار علمائے یہود توراۃ یکبار واقعہ بخت نصر یک لخت معدوم شد۔ و باز پس از مرور دہور شخصی از یاد خود نوشتہ رسید و ہمچنیں اصل انجیل بعالم وجودی ندارد۔ و باعتراف علماء نصاریٰ تراجم آں موجود اند۔ و پیدا است کہ مترجم یک کس باشد نہ جماعت۔ اندریں صورت اقوال توراۃ و انجیل در ہر دورہ از متواترات نماند۔

انجیل اور توریت کا گم ہونا اور ان میں تواتر کا مفقود ہونا

جب ہم نے تحقیق کی تو توریت اور انجیل کی روایت ایک ایک، دو دو آدمیوں پر ختم ہوگئی۔ کیونکہ علمائے یہود کے قول کیمطابق توریت ایک مرتبہ بخت نصر کے جنگ کے واقعہ میں بالکل معدوم ہوگئی اور پھر کتنے زمانوں کے گذر جانے کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اسی طرح اصل انجیل دنیا میں وجود نہیں رکھتی اور علمائے نصاریٰ کے اقرار کیمطابق اسکے ترجمے موجود ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ترجمہ کرنیوالا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے اس صورت میں توراۃ اور انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہتے۔

منسوخ شدن توراۃ و انجیل

و آنکہ میگویند کہ توراۃ و انجیل منسوخ نخواہد شد قولی است از اقوال توراۃ و انجیل و

توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے کا دعویٰ

اور وہ جو کہتے ہیں کہ توریت اور انجیل منسوخ نہ ہوگی تو یہ توریت اور انجیل کے اقوال

---

[1] مسیلمہ کذاب نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔ مترجم

ہمچنیں دیگر متواترات اوشاں۔ باایں ہمہ معنی
از کلمات کہ دریں بارہ مستند اوشاں است باقتضاء
دلالت مطابقی و سوق قرینہ اگر گیرند فقط ایں قدر
است کہ اخبار من ہمہ واقع شدنی است نہ
آنکہ احکام آوردۂ من منسوخ نخواہد شد۔

میں سے ایک قول ہے اور اسی طرح اسکے دوسرے
متواترات کا حال ہے اسلئے باوجود ان کلمات کے
معنی کے اس بارے میں انکے لئے سند ہیں دلالت
مطابقی اور قرینہ کے لحاظ سے اگر لیں تو صرف اتنے
ہیں کہ میری توریت کی خبریں تمام واقع ہونے کے
قابل ہیں نہ یہ کہ میرے (توریت کے) لائے ہوئے احکام منسوخ نہ ہونگے۔

غرض ایں چنیں گفتار کہ زمین و آسمان
از جائے خود برود۔ اما سخن من از جائے خود نرود
دلالت بر عدم منسوخیت توراۃ و انجیل نمی کند۔
آری بمقتضائے حمیت ملت و تعصب مذہب ایں
کلمات را بایں معنی گرہ دادہ اند۔ باستماع آوازۂ
دین عیسوی اول یہودیاں ایں دتیرہ آغاز نہادند۔
باز باستماع غلغلۂ ظہور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم
نصرانیاں ہمچو یہودیاں ہمیں تدبیر حفاظت ملت
خود نمودند۔

غرض اس قسم کی گفتگو کہ زمین اور آسمان اپنی
جگہ سے ٹل جائے لیکن میری بات اپنے مقام سے نہیں
ٹلیگی توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے پر دلالت
نہیں کرتی۔ ہاں ملت کی حمیت اور مذہب کے تعصب
کے تقاضے سے یہ توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے
کا ان الفاظ میں دعوی کیا ہے۔ عیسائی مذہب کی شہرت
سنتے ہی اول یہودیوں نے یہی طریقہ شروع کیا۔ پھر
خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے کا غلغلہ سن
کر پھر نصرانیوں نے بھی یہودیوں کی طرح اسی طرح سے
اپنی ملت کی حفاظت کی تدبیر کی۔

مذہب امام رازی رح و سعد الدین رح در تواتر اقوال یہود و نصاری و قول قاسم العلوم دربارۂ ایشاں

مگر چوں امام فخر الدین (رازی) و ملا سعد الدین (تفتازانی) را
اتفاق تنقیح احوال کتب یہود و نصاری نشد۔ نظر بظاہر
اقوال یہود و نصاری از متواترات فہمیدند۔ اگر دریں
زمانہ ایں بزرگاں می بودند کتب متعلقۂ اقوال یہود و
نصاری کہ علمائے دین زمانہ بعد قریب مہیا فراہم کردہ اند
باآغوش اوشاں می نہادیم۔

امام رازی اور سعد الدین تفتازانی کا یہود و نصاری کے تواتر میں اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا قول

لیکن چونکہ امام فخر الدین رازی اور ملا سعد الدین (تفتازانی) کو
یہود اور نصاری کی کتابوں کے حالات کی چھان بین
کا اتفاق نہیں ہوا۔ اسلئے یہود و نصاری کے ظاہر
اقوال پر نظر رکھتے ہوئے انکو متواتر سمجھ لیا۔ اگر اس
زمانے میں یہ بزرگ ہوتے تو یہود اور نصاری کے
اقوال سے متعلق کتابوں کو جو اس زمانے کے علماء نے

الفقہ ایں اتفاق کلمۂ یہود و نصاریٰ اول
در ہر قرن متواتر نیست۔ باز مظنۂ پاس ملت ظاہر و باہر
وقائع کثیرہ کہ آں ہم بتواتر رسیدند باعتراف حقیقت
دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم از علماء یہود و نصاریٰ
شاہد۔

تواتر دعوی نبوت محمدی ﷺ

بالجملہ ایں ہمہ مقدمات یکی بدیگری آں مظنہ
بہ پیرایۂ تحقق و واقعیت نمایاں شد۔ آری تواتر
دعوی نبوت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اظہار
معجزات و ادعاء ختم نبوت بطوریکہ احتمال معنی دیگر
نماند ازیں ہمہ الواث پاک است۔

اول تواتر بشرائط خود در ہر قرن موجود و
باز مظنۂ غرض فاسد منشاء ایں اتفاق نمی نماید۔
واں طرف پس از تحقق تواتر دیگر معارض ایں تواتر
نہ برآمد۔ ورنہ دلیل عقلی یا نقلی مزاحم آنست نظر بریں
ایں خبر ضرور مفید یقین باشد و اگر ایں افادہ یقین
نکند حصول یقین اعنی اطمینان قلبی از رہ سمع بطوری
نبودی۔ حالاں کہ در ضرورت یقین و فعلیت آں در
بعض اخبار احدے را گنجائش کلام نیست و اگر
بالفرض افادۂ یقین مصطلح نمی نماید باری از غلبۂ ظن
چہ کم و ما می بینیم کہ بر وجوب حکم بمقتضاء غلبۂ ظن نہ
تنہا نقل و نقلیات شاہد است عقل نیز ہمیں فتوی

بڑی محنت سے فراہم کی ہیں۔ انکے سامنے رکھتے۔

قصہ مختصر یہ کہ یہود اور نصاریٰ کے کلمے کا اتحاد
اول تو ہر قرن میں متواتر نہیں ہے، پھر ظاہر ملت کے
پاس اور لحاظ کا گمان کہ بہت سے واقعات کہ وہ بھی
تواتر سے پہنچے، دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت
کے اعتراف سے متعلق یہود و نصاریٰ کے علماء کی طرف
سے گواہ ہیں۔

نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوے پر تواتر

ان تمام مقدمات کو ایکدوسرے کیساتھ ملا کر وہ گمان تحقق اور
واقعیت کے لباس میں نمایاں ہوگیا۔ ہاں نبوت محمدی ﷺ
کے دعوے تواتر اور معجزات اور ختم نبوت کا دعوی
اس طریقے پر کہ کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہ رہے
ان تمام برائیوں سے پاک ہے۔

اول تو تواتر مع اپنی شرطوں کے ہر قرن
میں موجود ہے اور پھر فاسد غرض کا گمان نبوت
محمدی ﷺ پر اتفاق کا منشا بھی معلوم نہیں ہوتا اور اس
طرف تحقیق کے بعد اور کوئی تواتر اس نبوت محمدی ﷺ
کے تواتر کے مقابل میں نہیں نکلا اور نہ اس تواتر کے
خلاف کوئی عقلی یا نقلی دلیل بھی ہے اس لئے اس
اصول کے پیش نظر یہ نبوت محمدی ﷺ کی خبر یقین کیلئے مفید
ہے اور اگر یہ بھی یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو یقین کا
حصول یعنی اطمینان قلبی کانوں کے ذریعہ اس طرح نہ
ہوتا۔ حالانکہ یقین کی ضرورت اور اسکی فعلیت میں بعض
خبروں میں کسی کو کلام کی گنجائش نہیں ہے اور اگر

ے دہد۔ حال نقل خود ظاہر است۔

ا آیت

إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا بِجَهَالَةٍ (قرآن کریم)

ہم بریں امر دلالت دارد ۔ اگر آرندۂ خبر فاسق نیست عادل است حاجت ایں تبین نیست وچوں امر بہ تبین نباشد اشارہ باں باشد کہ اکنوں حالت منتظرہ تحقیق طلب نماندہ ہر چہ دانستید موافق آں عمل نمائید۔ باز اتفاق جملہ علماء بر قبول خبر واحد مجتمع الشرائط شاہد مدعا است۔ چہ ہمچو اخبار یقین مصطلح حاصل نتواں شد، اگر احتمال تعمد کذب نیست باری احتمال خطاء ہماں ساں موجود۔ مگر چوں ایں احتمال بس قلیل الوقوع است چنداں اعتبار را نشاید۔ احتمال صدق کہ اصل موضوع لہٗ کلام است و موافق مقتضی فطرۃ کار خود خواہد کرد۔

الغرض ایں غلبہ علم موجب ارادہ بمقتضائے علم خواہد شد۔ وظاہر است کہ غلبہ ارادہ یکی از دو جانب فعل اختیاری موجب ترجیح آں بر جانب دیگر باشد۔ وایں طرف ہویدا است کہ سرمایہ فعل ہمیں ارادہ آں فعل باشد۔ چناں کہ علت آں علم ارادہ

بالفرض اصطلاحی یقین کا فائدہ نہیں دیتا تاہم غلبہ گمان سے کیا کم ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ظن کے غلبے کے نشا کیمطابق حکم کے واجب ہونے پر نہ صرف نقل اور نقلیات گواہ ہیں بلکہ عقل بھی یہی حکم دیتی ہے اور نقل (قرآن وحدیث) کا حال خود ظاہر ہے۔ آیت ذیل

اگر تمہارے پاس کوئی بدکار خبر لائے تو تحقیق کر لیا کرو ایسا نہو کسی قوم کو بغیر تحقیق ناواقفیت سے مصیبت میں ڈالدو۔

بھی اسی بات پر دلالت کرتی ہے اور اگر خبر لانے والا بدکار نہیں بلکہ قابل اعتماد ہے، تو پھر اس تحقیق کی ضرورت نہیں ہے اور جب معاملہ تحقیق کا نہ ہو تو اس طرف اشارہ ہے کہ اب انتظارگی حالت تحقیق طلب نہیں رہی۔ جو کچھ تم نے جان لیا اسکے کیمطابق عمل کرو۔ پھر جملہ علماء کا اتفاق خبر واحد کی قبولیت پر جس میں صحت کی تمام شرطیں موجود ہوں مقصد کی تائید کرتا ہے کیونکہ اخبار آحاد کے ذریعہ اصطلاحی یقین حاصل نہو سکا تو اگر عمداً کذب کا احتمال نہیں ہے تاہم خطا کا احتمال اسی طرح موجود ہے۔ مگر چونکہ یہ احتمال بہت ہی کم واقع ہوتا ہے اسلئے چنداں قابل اعتبار نہیں۔ صدق کا احتمال جو کہ کلام کا اصل موضوع لہٗ ہے اور فطرت تقاضے کے موافق ہے۔ اپنا کام خود کریگا۔

الغرض یہ علم کا غلبہ مقتضائے علم کیمطابق ارادے کے غلبے کا موجب ہوگا اور ظاہر ہے کہ اختیاری فعل کی دونوں جانبوں میں سے ایک کا غلبہ دوسری جانب پر ترجیح کا موجب ہوگا۔ اور اسطرف ظاہر ہے کہ فعل کا سرمایہ یہی اس فعل کا ارادہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ اسکے

وعلت ترک فعل ارادہ آں فعل باشد۔ مگر چوں وقت تردد، دو ارادہ چناں متعارض باشند کہ وقت شک دو علم اگر ارادہ غالب آمد وقوع فعل لازم آید۔ چہ ارادہ را بشرط عدم موانع فعل لازم و در صورت غلبہ بقدر غلبہ ارادہ موجود آری بقدر تعارض بوجہ تعارض شد و از ہمیں تقریر وجوب عقلی بر غلبہ ظن بر آمد۔ مگر ظاہر است کہ در صورت افادہ غلبہ ظن نیز، مطلب ہماں بر آمد۔ چہ وقوع عمل در ہر صورت برابر است افادہ ظن باشد یا افادۂ یقین فرق اگر باشد در علم و ثمرات آں از تکفیر و تضلیل باشد۔ مگر آناں کہ دیدۂ حقیقت بین و عقل حق شناس دارند خود دانستہ باشند کہ اندریں صورت ایمان نام ہمیں تسلیم بقدر غلبۂ ظن باشد۔ چہ اکنوں کہ ہمہ اسباب علم بالاء خبر متواتر مفقود تکلیف زیادہ ازیں نہ عقلاً درست است نہ نقلاً۔ پس باوجود خبر متواتر ترک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخیہا و شوخ چشمیہا باشد۔ و ہمیں است کفر واللہ اعلم بالصواب۔

عدم کی علت عدم ارادہ ہوتا ہے اور ترک فعل کی علت اس فعل کے عدم کا ارادہ ہوتا ہے مگر چونکہ تردد کیوقت دو ارادے ایسے ایکدوسرے کے مقابلے میں تن جاتے ہیں جیسا کہ شک کیوقت دو علم ایکدوسرے کے مقابل ہو جاتے ہیں اگر ارادہ غالب آگیا تو فعل کا واقع ہونا ضروری ہوجاتا ہے۔ کیونکہ ارادے کیلئے موانع کے نہ ہونیکی شرط کیساتھ فعل لازم ہے اور غلبے کی صورت میں بقدر غلبہ ارادہ موجود رہے۔ ہاں بقدر تعارض ایسا ہوگیا جیسا کہ تھا ہی نہیں اور اسی تقریر سے غلبۂ ظن پر عقلی وجوب غالب آیا۔ مگر ظاہر ہے کہ ظن کے غلبے کے افادے کی صورت میں بھی مطلب وہی نکلا۔ کیونکہ عمل کا واقع ہونا ہر صورت میں برابر ہے۔ خواہ ظن کا افادہ ہو یا یقین کا افادہ فرق اگر ہوگا تو علم اور اسکے نتائج تکفیر اور تضلیل میں ہوگا لیکن جو لوگ حق بین آنکھ اور حق شناس عقل رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہونگے کہ اس صورت میں ایمان بقدر غلبۂ ظن تسلیم کرنیکا نام ہے کیونکہ اب تمام علم کے اسباب خبر متواتر سے بالا مفقود ہیں۔ اس سے زیادہ تکلیف نہ عقلی طور پر درست ہے نہ نقلی طور پر۔ پس خبر متواتر کے باوجود بقدر مذکور تسلیم نہ کرنا شوخیوں اور شوخ چشمیوں کی پیداوار ہے اور یہی کفر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

خبر متواتر موجب یقین

بالجملہ خبر متواتر بالیقین موجب اطمینان قلبی

است ہزار ہا کس را مشاہدہ باید کرد کہ چنانکہ در مشاہدات قلوب اوشاں مطمئن است ہمچنیں باستماع از جم غفیر کہ بے غرضانہ گفتہ باشند

موجب یقین خبر متواتر

الحاصل خبر متواتر یقیناً اطمینان قلبی کا موجب ہے

ہزاروں آدمیوں کو دیکھنا چاہئے کہ جیسا آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیزوں میں انکے دل مطمئن ہوجاتے ہیں اسی طرح جم غفیر سے سننے سے کہ انہوں نے بغیر کسی

اطمینان حاصل است اتفاق طبیعت بر کون در ہر دو صورت موجود اند ۔ پس صورت این را مفید گفتن و آنرا نگفتن بجز علم ہیچ نیست ۔ و آنکہ در بارۂ افادۂ یقین متواتر ظاہر بیناں را این خدشہ پیش نمی آید کہ چوں در ہر خبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعہ ہم ہمیں احتمال باشد ۔ جوابش اہل نظر باریک را از وجہ دلالت خبر متواتر بر صدق واضح شدہ باشد ۔ مگر چوں اجمال بتفصیل نمی رسد ۔ قدرے مفصل مے گوییم ۔

احکام افراد بدوگانہ

احکام افراد بدوگونہ باشد یکی احکام مطلقہ کہ بسوئی مطلقیکہ درین مقید اعنی فرد ماخوذ است منسوب باشند ۔ مثلاً نطق زید بجانب انسانیت او کہ درو ماخوذ است ۔

دوئیم احکام مشخصہ کہ راجع بسوئے تشخص باشند ۔ مثلاً کیفیات آواز زید و عمرو وغیرہ از خوبی و زشتی و بلندی و پستی کہ در افراد مختلفہ مختلف باشند یا سیلان قطرہ و کوتاہی مساحت و کمی و کمی وزن آں کہ اول از احکام مطلقہ است و ثانی از احکام مشخصہ ۔ چوں این قدر معلوم شد معلوم باید کرد کہ احکام مطلقہ در صورت اجتماع افراد ہماں ساں باشند کہ بودند ۔ و احکام مشخصہ متغیر گردند ۔ چہ مجموعہ شخص دیگر شد مگر چوں این جا نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصہ یافتیم ۔ و احتمال صدق را از

غرض کہ کبھی ہو اطمینان حاصل ہوتا ہے دونوں صورتوں میں طبیعت کیلئے تسکین موجود ہے اس صورت میں اسکو مفید کہنا اور اسکو مفید نہ کہنا دھاندلی کے سوا اور کیا ہے اور متواتر خبر یقین کا فائدہ دینے میں سطحی نظر رکھنے والوں کیلئے جو یہ خدشہ پیش آتا ہے کہ جب ہر خبر واحد میں کذب کا احتمال موجود ہے تو مجموعے میں بھی یہی احتمال ہوگا ۔ اسکا جواب باریک نظر رکھنے والوں کیلئے خبر متواتر صدق پر دلالت کیوجہ سے واضح ہو گیا ہوگا ۔ مگر چونکہ اجمال تفصیل کے درجے کو نہیں پہنچتا ہے ۔ اسلئے قدرے مفصل کہتا ہوں ۔

افراد کے دو قسم کے احکام

افراد کے احکام دو قسم کے ہوتے ہیں ۔ ایک تو احکام مطلقہ جو اس مطلق کیطرف کہ اس مقید یعنی فرد میں ماخوذ ہے ۔ منسوب ہوں ۔ مثلاً نطق زید اسکی انسانیت کی جانب ہیں کہ اس میں ماخوذ ہے ۔

دوسرے احکام مشخصہ جو کہ تشخص کیطرف لوٹتے ہیں مثلاً زید اور عمرو کی آوازوں کی کیفیات اچھی اور بری زور سے اور آہستہ سے جو کہ مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہیں یا قطرے کا بہاؤ اور اسکی جسمانی کوتاہی اور اسکے وزن کی کمی کہ اول احکام مطلقہ سے ہے اور دوسری احکام مشخصہ سے ۔ جب اتنی بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہیے کہ احکام مطلقہ اجتماع افراد کی صورت میں اسی طرح جیسے کہ تھے اور احکام مشخصہ بدل جاتے ہیں کیونکہ شخص کا مجموعہ دوسرا ہوگیا مگر جب ہم نے یہاں دیکھا تو کذب کے احتمال کو ہم نے احکام

احکام مطلقہ۔ وجہش خود ظاہر است و من ہمہ گفتہ آمدہ ام کہ اصل وضع کلام بہر اخبار واقع و اظہار مرام است و باز محبت نوعی باعث این اظہار و اخبار و احتمال کذب ناشی از احتمال غلط فہمی است یا از احتمال غرضی فاسد۔ اگر از طرف غرض فاسد اطمینان کلی بہم رسد باجتماع آراء و اتفاق کلمات بطوریکہ گفتم احتمال کذب زائل شد۔ آری ہماں احتمال صدق باقی ماند و پیدا است کہ یقین ہمیں بقاء احتمال واحد و زوال احتمال ثانی است۔ و ایں بداں ماند کہ یک رشتہ چنداں مستحکم و محکم نباشد اما اگر رشتہای چند بہم آرند آں ضعف مرتبہ تشخص زائل شود۔ و آں قوت از احکام اطلاق است چہ رشتہ موضوع بہر تعلیق باشد بدستور ماند۔

مشخصہ میں پایا۔ اور صدق کے احتمال کو احکام مطلقہ میں سے پایا۔ اسکی وجہ خود ظاہر ہے اور میں بھی وہ وجہ بیان کر کے آیا ہوں کہ کلام کی اصل وضع (بناوٹ) امر واقع کی خبر دینے اور مقصد اظہار کیلئے ہے اور پھر بنی نوع کی محبت[1] اس اظہار اور اخبار کا باعث ہے اور جھوٹ کا احتمال غلط فہمی کے احتمال سے پیدا ہونیوالا ہے یا کسی فاسد غرض کے احتمال کی وجہ سے اگر غرض فاسد کیطرف سے کلی اطمینان حاصل ہو جائے تو راویوں کے اجتماع اور الفاظ کے اتفاق سے جیسا کہ ہم نے کہا کذب کا احتمال زائل ہو گیا۔ ہاں وہی صدق کا احتمال باقی رہ گیا اور ظاہر ہے کہ یقین ایک احتمال کا باقی رہ جانا اور دوسرے احتمال کا زائل ہو جانا ہے۔ اور یہ اسطرح ہے کہ ایک دھاگہ کوئی زیادہ مضبوط اور پختہ نہیں ہوتا لیکن اگر چند دھاگے آپس میں ملالیں تو تشخص کے مرتبے کا وہ ضعف زائل ہو جائیگا۔ اور وہ قوت جو کہ اطلاق کے احکام میں سے ہے۔ کیونکہ دھاگا کسی چیز کو لٹکانے (باندھنے) کیلئے بنایا جاتا ہے۔ وہ قوت بدستور رہے گی۔

غرض ہر خبر مصدق خبر دیگر است و بہم پیوستہ احتمال صدق شیئاً فشیئاً قوت پذیرد و ازیں جا امکان حصول یقین بہ تزاید اخبار عاقلاں را معلوم شدہ باشد واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

غرض ہر خبر دوسری خبر کی تصدیق کرتی ہے اور دھاگے کیطرح آپس میں ملکر بتدریج قوت پکڑتی ہے اور یہیں سے خبروں کے زیادہ ہونے سے یقین حاصل ہونیکا امکان عقلمندوں کو معلوم ہو گیا ہو گا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

نوٹ :- اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ ر ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۸ مارچ ۱۹۶۹ء بروز منگل دو بجکر اڑتیس منٹ پر شروع کیا اور ۵ محرم ۱۳۸۹ھ مطابق ۲۴ مارچ ۱۹۶۹ء بروز پیر گیارہ بجکر پینتیس منٹ پر ختم ہوا۔ الحمد للہ۔

[1] جیسے انسان کی محبت اپنی نوع انسان کے ساتھ۔ مترجم

تعارف مکتوب الیہ

خلاصۂ مکتوب دہم بنام نواب محی الدین

یہ مکتوب نواب محی الدین صاحب مرحوم ساکن مراد آباد کے نام ہے۔ نواب صاحب مراد آباد کے ایک بڑے گھرانے کے چشم وچراغ تھے آپکو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے شرف تلمذ حاصل تھا۔ بھوپال ریاست میں عرصے تک قاضی کے عہدے پر فائز رہے دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روئدادوں کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ آپ دارالعلوم کی مجلس شوریٰ کے تاوفات ممبر رہے۔ چنانچہ سال بسال آپ کا نام مجلس شوریٰ کے ممبروں کی فہرست میں موجود ہے۔ آپنے دارالعلوم کی بہت سی خدمات انجام دی ہیں، نہایت دیندار، ثقہ عالم اور متقی پرہیزگار لوگوں میں سے تھے۔ باوجودیکہ وہ نواب گھرانے میں پیدا ہوئے لیکن طبیعت میں مسکینی تھی۔

خلاصۂ مکتوب

حضرت مولانا محمد قاسمؒ صاحب نے آیات واحادیث متشابہ کو متشابہ کہنے کی دو وجہیں بیان فرماتے ہوئے لکھا ہے کہ چونکہ ان آیات واحادیث میں حق باطل کیساتھ مشتبہ ہوجاتا ہے اسلئے متشابہات کو متشابہات کہا جاتا ہے۔ آیت متشابہ یا حدیث متشابہ ہیں اصل مقصد پر غیر مقصد کا شبہ ہوجاتا ہے۔ ایک تو متشابہات کو متشابہات کہنے کیوجہ یہ ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ایک متشابہ آیت یا حدیث کی دوسری آیت اور دوسری حدیث کے معنی کے ذریعہ تائید اور تغیر کرکے اسکے معنی متعین کئے گئے ہوں تو چونکہ یہ آیتیں یا حدیثیں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں اسلئے انکو متشابہات کہا جاتا ہے کہ ایکدوسرے کے متشابہ ہیں۔ حدیث حسب ذیل جس کا مطلب مولانا محی الدین صاحب نے مولانا محمد قاسم صاحب سے پوچھا ہے متشابہات میں سے ہے۔

قالت قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء وخلق عرشہ علی الماء۔ (مشکوۃ از ترمذی)

راوی نے کہا کہ میں نے کہا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا بدلی میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا اور اس کے اوپر ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا۔

حجۃ الاسلام متشابہات کا مطلب بیان کرنیکے بعد حدیث بالا کا مطلب لکھتے ہیں :-

عماء مدکیساتھ ابر کو کہتے ہیں لیکن غیب کا بادل اور پانی اور غیب کا آسمان اور آفتاب اور ہوتا ہے اور اس ظاہری دنیا کا بادل، پانی، آسمان اور سورج اور طرح کے ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اُوپر ہوتا ہے تو غیب کی دنیا میں جو کہ عالم غیب کا وطن ہے۔ اس پھیلے ہوئے وجود کو بادل کہنا چاہئے جو کہ خدا کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے اور اشیاء عالم کے مرتبے سے بلند ہے اور جیسا کہ نباتات کی نشوونما اس دنیا کے بادل کی بارش سے ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح تمام دنیا کی نمائش اس بھلائیوں اور برکتوں کے بادل پانی کی آمیزش سے ہے۔ المختصر تمام دنیا کے وجود کے باعث وہی وجود منبسط ہے اور وہ وجود بادل میں پانی کیطرح غیب کے بادل میں چھپا ہوا دنیا اور ممکنات پر فیضان کر رہا تھا جس نے دنیا کو بنایا اور پھر اسکی تربیت فرمائی اس غیب کے بادل کے نیچے بھی ہوا تھی اور اوپر بھی۔ ہوا کے معنی خالی جگہ کے بھی آتے ہیں۔ جیسے قرآن کریم میں اَفۡئِدَتُهُمۡ هَوَآءٌ فرمایا گیا ہے کہ ان کے دل خالی ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ وجود منبسط اور اسکی ذات غیب کے جس بادل میں جلوہ گر ہے اسکے اوپر اور اسکے نیچے خلا ہی تھا، اور جس طرح ہوا آنکھ سے دکھائی نہیں دیتی اسی طرح اس وجود کے اُوپر اور نیچے ہر جگہ خلا ہی خلا نظر آتا تھا جسکا مفہوم "تو اول ہے کہ تجھ سے پہلے کچھ نہ تھا اور تو آخر ہے کہ تیرے بعد کوئی چیز نہیں" سے ملتا ہے گویا اس حدیث میں ہوا کے مفہوم سے افادی پہلو یہ نکلتا ہے کہ "کَانَ اللّٰہُ وَلَمۡ یَکُنۡ مَعَهٗ شَیۡءٌ" کہ اللہ ہی تھا اور اسکے سوا کچھ نہ تھا۔ اب رہا عرش کو پانی پر پیدا کیا تو جیسا کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین اور کائنات کے پیدا کرنے سے پہلے پانی ہی پانی تھا اور پھر اسمیں سے زمین کو پیدا کیا گیا اسلئے اس نے پانی پر عرش کو بنایا اور کائنات پر محیط ہوا۔ ہماری سمجھ میں جو آیا خلاصہ لکھدیا ورنہ جو آپ سمجھ سکیں پڑھ کر سمجھ لیجئے۔

مکتوب دہم

کہ اصل مکتوب میں دوم ہے

بنام مولوی محی الدین خان صاحب

در شرح حدیث ابی رزین قَالَ قُلْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ اَیْنَ کَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ یَّخْلُقَ خَلْقَہٗ۔ قَالَ کَانَ فِیْ عَمَاءٍ مَا تَحْتَہٗ ھَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَہٗ عَلَی الْمَاءِ۔ کہ در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است

ابو رزین کی اس حدیث کی شرح میں ہے انہوں نے کہا کہ میں نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا وہ ایک بادل میں تھا جس کے نیچے ہوا تھی اور اس کے اوپر بھی ہوا تھی اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا جو حدیث مشکوٰۃ میں ترمذی سے لی گئی ہے

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ
اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ
والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین
سیدنا محمد والہ وصحبہ اجمعین

اما بعد ہیچکارہ بلکہ ناکارہ محمد قاسم غفر اللہ ذنوبہ وستر عیوبہ بخدمت سراپا مکرمت عزیزم مولوی محی الدین احمد خاں جعلہ اللہ کما یشاء۔

پس از سلام مسنون مدعا نگار است کہ دو بار پیام جناب تقدس مآب مفتی حسین احمد صاحب دربارہ

تمام تعریفیں اللہ، تمام جہانوں کے پروردگار کیلئے ہیں جو نہایت مہربان اور بہت رحم والا اور روز جزا کا مالک ہے اور درود وسلام رسولوں کے سردار محمد پر اور ان کی آل اور اصحاب پر ہو۔

حمد ونعت کے بعد ناچیز بلکہ ناکارہ محمد قاسم اللہ اسکے گناہوں کو بخشدے اور اسکے عیبوں کو چھپائے، خدمت میں سراپا کرم مولوی محی الدین احمد خاں صاحب کے اللہ انکو جیسا وہ چاہیں بنا دے۔

سلام مسنون کے بعد مدعا نگار ہے کہ دو مرتبہ مفتی حسین احمد صاحب مقدس بزرگ کا پیغام ابی رزین

تحریر شرح حدیث ابی رزین ۔

کہ در مشکوٰۃ شریف از
ترمذی آوردہ بذریعہ خط آں عزیز بگوشم رسید و سرمایۂ
عز و افتخارم گردید مگر چوں ازیں کوچہ نابلد بودم اول
باز بجز خموشی چارہ ندیدم چوں مکرر بانتظار جناب
مفتی صاحب سلمہ اللہ و ادام اللہ برکاتہ اشارہ کردند
سر خجالت بزانو بردم و حیران بودم چہ کنم۔ اگر بنویسم
چہ نویسم و اگر پہلو زنم ایں رشتۂ نیاز را چگونہ برہم
زنم۔ مگر چوں خدام را از اطاعت مخدوماں چارہ
نیست۔ روبسوی عالم الغیب والشہادۃ کردہ قلم بدست
گرفتم و بنام آں خداوند مفیض الخیر والجود نقش بندی
خیالاتی کہ ازاں طرف بدلم ریزند دریں اوراق آغاز
نہادم۔ اگر بمطابق ایماء حضرت عارف باللہ مولانا جامی
قدس اللہ سرہ العزیز و حضرت راسخ فی العلم جناب
شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ اقتدا زہی نصیب
ورنہ خود مے دانم کہ ذہن نارسا من کجا و اشارات

والی حدیث کی شرح کے لکھنے کے بارے میں (جو یہ ہے کہ
انہوں نے کہا کہ میں نے پوچھا یا رسول اللہ ہمارا
رب اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا۔ فرمایا
کہ عماء (بادل) میں تھا کہ اسکے نیچے بھی ہوا اور اوپر بھی ہوا تھی اور
عرش کو پانی پر پیدا کیا کہ مشکوٰۃ شریف میں ترمذی سے
نقل کی ہے۔ خط کے ذریعہ میرے کان تک پہنچا اور میری
عزت اور افتخار کا سامان بنا۔ مگر چونکہ میں اس کوچے سے
نابلد ہوں اسلئے پہلے تو خموشی کے سوا کوئی چارہ نہ دیکھا
لیکن جب دوسری مرتبہ جناب مفتی صاحب سلمہ اللہ وادام
اللہ برکاتہ کے انتظار کیطرف اشارہ کیا تو شرمندگی سے میرا
سر جھک گیا اور میں حیران رہ گیا کہ کیا کروں، اگر لکھوں
تو کیا لکھوں اور اگر پہلو تہی کروں تو تعلقات کو کس طرح
توڑ ڈالوں مگر چونکہ خادموں کو مخدوموں کی اطاعت کے
بغیر چارہ نہیں ہے تو حضور اور غیب کے جاننے والے خدا
کی طرف توجہ کرکے قلم ہاتھ میں پکڑا اور اس بھلائی اور
بخشش کے عطا کرنے والے کے نام کیساتھ ان خیالات
کو جو اس طرف[1] سے میرے دل میں ڈالتے ہیں۔ ان اوراق
میں لکھنا شروع کر دیا۔ اگر عارف باللہ مولانا عبدالرحمٰن[2]
جامی قدس اللہ سرہ العزیز اور علم میں راسخ جناب شاہ

۱۔ اس جملے سے واضح ہے کہ مولانا محمد قاسم صاحب کے علوم وہبی ہیں۔ کسی دقیق اور مشکل مضمون کے لکھنے پر آپ فوراً آمادہ ہو جاتے اور لکھنے لگتے تھے۔ اسکی وجہ یہی ہے کہ مشکل علوم کا قاسمی دل پر کشف ہوتا تھا۔ مترجم

۲۔ مولانا عبدالرحمٰن جام کے رہنے والے مشہور عارف باللہ صوفی اور عالم جو شرح جامی اور مثنوی یوسف زلیخا کے مصنف ہیں۔ اپنے زمانے کے بڑے عاشق رسولؐ اور فنائی الرسولؐ ہیں۔ انہوں نے زیر بحث حدیث کے متعلق تشریحی اور وضاحتی اشارے کئے ہیں جن کا حوالہ مولوی محی الدین صاحب نے اپنے مکتوب میں دیا ہے۔ مترجم

عالی مقامات ایں دو عالی مقام کجا۔

عبدالعزیز[1] رحمۃ اللہ علیہ کے اشارے کیمطابق (میری یہ تحریر) واقع ہو جائے تو کیا ہی خوش قسمتی ہے ورنہ میں خود جانتا ہوں کہ میرا حقیقت تک پہنچنے والا ذہن کہاں اور ان دو بلند مقام حضرات کے اشارے کہاں۔

بظاہر ہمیں است کہ آں مضامین دور و دراز در آغوش خیال ایں مدہوش نیامدہ باشند۔ اندریں صورت بجز ایں گذارش کہ چاک فرمانید و ایں درماندہ دور از راہ افتادہ را بدعا ہدایت و اختتام برایمان در گیرند دیگر چہ گذارش کنم۔

بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دُور و دراز کے مضامین اس بے ہوش کے خیال کی آغوش میں نہ آسکینگے اس صورت میں اس گذارش کے سوا کہ میری تحریر کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالیں اس ہدایت کی راہ سے دور جا پڑے ہوئے کو ہدایت اور ایمان پر خاتمے کی دعا سے یاد کریں اور کیا گذارش کروں۔

تمہیدات چوں ایں قسم مضامین را بی ذریعہ تمہیدات از اشکال بسہولت آوردن سخت مشکل است۔ میخواہم کہ مقدمہ چند پیش از عرض مطلوب عرض کنم۔

تمہیدیں چونکہ اس قسم کے مضامین کو تمہیدات کے بغیر مشکل سے آسانی کیطرف دشوار ہے اس لئے میں چاہتا ہوں کہ چند تمہیدی باتیں مقصد کے عرض کرنے سے پہلے عرض کروں۔

سخن اولیں پس اولیں سخنی کہ درخور گذارش است ایں است کہ در آیات متشابہات

پہلی بات پس پہلی بات جو عرض کے قابل ہے یہ ہے کہ آیات متشابہات[2] اور احادیث متشابہات[3]

۱؎۔ شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے فرزند اکبر کے مختصر حالات وما اھل بہ لغیر اللّٰہ کی تحقیق والے اپنے مکتوب کے حاشیے میں لکھے جا چکے ہیں شاہ صاحب نے بھی زیر بحث حدیث پر اشارے کئے ہیں جنکا حوالہ نواب محی الدین صاحب نے دیا ہے۔ مترجم

۲؎۔ آیات متشابہات قرآن کریم کی وہ آتیں ہیں جنکے معنی میں ابہام ہو اور اس کے مختلف معنی لئے جا سکتے ہوں لیکن شارع علیہ السلام کی طرف سے انکے جو معنی متعین کئے گئے ہوں اس پر یقین لانا چاہئے۔ ایسے دوسرے معنی اختیار کرنے نہ چاہئیں جو شارع کے منشا کیخلاف ہوں اپنے نفس کی خواہش کے ماتحت دوسرے غلط پیدا ہو جانے والے معنی کا اتباع نہ کیا جائے جیسا کہ گمراہ اور کجرو لوگ کیا کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ آیات قرآنی دو قسم کی ہوتی ہیں، محکمات اور متشابہات۔ محکم آتیں وہ کہلاتی ہیں جو اپنے مطلب کی وضاحت رکھتی ہیں اور انکے معنی مبہم نہیں ہوتے مثلاً حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم یعنی تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں حرام ہیں۔ یہ آیت آخر تک اپنے مطلب کی وضاحت میں کوئی ابہام نہیں رکھتی لیکن متشابہ آیت جیسے یدُ اللّٰہ فوقَ ایدیہم میں ید کا مطلب متشابہ ہے کیونکہ اللہ کا ہاتھ نہیں ہوتا لہٰذا ہاتھ سے وہی معنی مراد لینگے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائے ہیں۔ مترجم

۳؎۔ احادیث متشابہات بھی ایسی احادیث کو کہا جاتا ہے کہ جن کے معنی واضح نہ ہوں البتہ منشائے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کرنے کیلئے کسی اور حدیث سے اسکے معنی واضح ہو سکیں تو ان معنی کو اختیار کرنا اور اس پر ایمان لانا چاہئے ورنہ اسکے جو بھی معنی آنحضورؐ نے نہ لئے ہوں انکا اعتقاد کرنا چاہئے۔ مترجم

واحادیث متشابه همچو ما نادانان را نباید که سخنی گفته فارغ نشینیم۔ این اطمینان خاطر وقتی می باید که ذہن نارسا نابکاراں را تا باں مقامات ومواطن رفیعه گذر بود۔ این وقت که انکشاف حقائق را سامانی نداده اند۔ اگر می سزد۔ آری بدیہیات ومسلمات فن حقائق را بهر طور ملحوظ داشتن ضروری است۔ پس ہر احتمالیکه راست ومخالف بدیہیات ومسلمات این فن نباشد۔ اگر بہر اعتقاد وجزم واطمینان خاطر کافی نیست باری بہر مدافعه طاعناں بکار آمدنی است۔

ہیں ہم جیسے نادانوں کیطرح مناسب نہیں کہ ایک آدھ بات کہکر فارغ ہو بیٹھیں۔ یہ اطمینان دل اس وقت ہونا چاہئے کہ نالائقوں کے حقیقت تک نہ پہنچنے والے ذہن کا ان بلند مقامات تک گذر ہو۔ اسوقت کہ حقیقتوں کے ظاہر ہونے کیلئے کوئی سامان نہیں دیا ہے اگر کوئی بات ہوسکتی ہے تو شک اور گمان اور تخمینہ ہی ہوسکتا ہے۔ ہاں حقائق (واسرار) کے فن کی مسلمہ باتوں اور واضح امور کو بہرحال پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اسلئے جو شک کہ ٹھیک نکل آئے اور اس فن کے مانے ہوئے اور واضح امور کے مخالف نہو۔ اگر دل کے اطمینان اور پختگی اور اور اعتقاد کے لئے کافی نہیں ہے (تو نہ سہی) تاہم اعتراض کرنے والوں کے بچاؤ کے لئے کارآمد ہے۔

متشابہات را متشابہات گفتن چرا

وسر این سخن این است که متشابهات را متشابهات ازاں گفته اند که حق مشتبه بباطل و احتمال مقصود مشتبه بغیر مقصود می گردد۔ تا آنکه آیتی را با آیت دگر وحدیثی را بحدیثی دگر تفسیر وتائید کرده اند۔ ونظر بریں با ہم دگر متشابه ومتناظر باشند۔ اگر اول است مثالش

یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ۔ (آیت)

یا

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (آیت)

وہم حدیث مشار الیہا است۔ چه این ہمه نصوص

متشابہات کو متشابہات کہنے کی وجہ

اور اس بات کا بھید یہ ہے کہ متشابہات کو متشابہات اسلئے کہا جاتا ہے کہ حق، باطل کیساتھ مشتبہ ہوجاتا ہے اور اصل مقصد پر غیر مقصد کا شبہ ہوجاتا ہے۔ تا آنکہ یہ شبہ جب دور ہوتا ہے جبکہ ایک آیت کی دوسری آیت سے اور ایک حدیث کی دوسری حدیث سے تفسیر اور تائید کی ہو۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے ایکدوسرے کے متشابہ ہوتی ہیں۔ اگر متشابہ پہلی قسم کا ہے تو اس کی مثال ہے۔

"اللہ کا ہاتھ انکے ہاتھوں کے اوپر ہے"

یا

"رحمٰن نے عرش پر تجلی فرمائی"

اور مذکورہ بالا حدیث ابی رزین بھی متشابہ ہے۔

برمشابہت ذات وصفات وتجلیات خداوندی بذات، وجوارح بنی آدم ودیگر حیوانات دلالت دارند- وبدلالت

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ

(قرآنِ کریم)

وہم بشہادت دلائل عقلیہ از مسلمات است کہ دریں چنیں امور بجز مشابہت اسمی اشتباہی دیگر نیست- واگر ثانی است مثالش آیۃ

اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً- (قرآنِ کریم)

وآیۃ

وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ

یا آیۃ

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَآ اٰتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ-

وآیت

وَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ

کیونکہ یہ سب نصوص[1] خدا کی تجلّیات اور صفات وذات کی آدمیوں کے اعضاء، صفات اور ذات کیساتھ مشابہت پر دلالت کرتی ہے اور

"اُس اللہ کی مانند کوئی چیز نہیں ہے اور وہ سننے دیکھنے والا ہے"

کی دلالت اور دلائل عقلیہ کی شہادت کیمطابق یہ مانی ہوئی باتوں میں سے ہے کہ ان جیسے امور میں نام کی مشابہت کے سوا اور کوئی مشابہت نہیں ہے- اور اگر دوسری قسم کی مشابہت ہے تو اسکی مثال آیت

"جبکہ آپ کے رب نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں"

اور آیت (حسب ذیل)

"اور جبکہ ہمنے فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو"

یا آیت (آئندہ)

"اور جبکہ اللہ نے نبیوں سے عہد لیا کہ میں نے جو تمہیں کتاب اور حکمت دی پھر تمہارے پاس کوئی رسول تمہارے ساتھ والی کتاب کی تصدیق کرنے والا آئے تو اس پر ایمان لانا اور اسکی مدد کرنا-

اور آیت (آئندہ) ہے- (یعنی)

اور نہیں ہیں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم میں سے کسی مرد کے باپ لیکن (وہ تو) اللہ کے رسول اور

---

[1] نصوص، نص کی جمع ہے- صاحب منجد لکھتے ہیں- "اَلنَّصُّ- منرح کلام- ج- نصوص- وَالنصُّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ- الجام- انتہا- النصّ من الکلام ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو- مترجم

آیۃ اولی (اذ قال ربك) تفسیر آیۃ ثانی
(واذ قلنا للملٰئکۃ) و ثانی منجملہ مقتضیات اول
و موئدات اوست یعنی چوں دریں سجدہ احتمال معبودیۃ
حضرت آدم علیہ السلام نیز موجب تردد موحدان
بود آیۃ اولی رفع ایں وہم فرمودند و اشارہ بہ
نیابت و مسجودیت بالعرض کہ ہمانا مفاد قبلہ باشد
نمودند۔ بالجملہ خلافت مقتضی آں است کہ ہمہ
شیون منیب و مستخلف حسب لیاقت در خلیفہ
در آیند۔ و ایں مسجودیت موید آں است و
مسجودیت باعتبار نفس مفہوم عام بود مسجودیت
ذاتی باشد یا عرضی۔ خلافت محمل بالعرض فرود
آورد ہمچنیں اخذ میثاق انبیاء مشیر بآں است کہ
انبیاء علیہم السلام را بحضرت خاتم النبیین صلی
اللہ علیہ وسلم روی نیاز می باید آورد۔ مگر وجہش
معلوم نبود مضمون خاتم النبیین آنرا موجہ گردانید۔
مضمون خاتم النبیین نظر بظاہر الفاظ در حیز خفا
بود۔ مفاد آیۃ۔

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ (قرآن کریم)
احتمال مخالف مقصود را از میان برداشت۔ مگر ہر چہ

نبیوں کی مہر ہیں"۔

پہلی آیت (اذ قال ربك) دوسری آیت
(واذ قلنا للملٰئکۃ) کی تفسیر ہے اور دوسری آیت
پہلی آیت کی تائید کرنیوالی منجملہ اسکے مقتضیات
میں سے ہے۔ یعنی چونکہ اس سجدے میں حضرت آدم
علیہ السلام کی معبودیت کا احتمال توحید پرستوں کے
تردد کا سبب تھا اسلئے پہلی آیت (اِذْ قَالَ
ربكَ للملٰئکۃ) سے اس وہم کو دور کر دیا
اور بالواسطہ نائب ہونے اور مسجود ہونے کی طرف
اشارہ کر دیا۔ کیونکہ یہی قبلہ ہونیکا مطلب ہے۔ بہر
حال خلافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اللہ
کی تمام شانیں حسب لیاقت خلیفہ (یعنی آدم) میں
آجائیں اور یہ مسجود ہونا اسکی تائید کرتا ہے اور نفس
مفہوم کے اعتبار سے مسجودیت عام ہے خواہ مسجودیت
ذاتی ہو یا عرضی۔ لیکن خلافت[1] نے اسکو عرضی پر محمول
کرا دیا اسی طرح انبیاء سے عہد کا لینا اسطرف اشارہ
کر رہا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا خاتم النبیین صلی اللہ
علیہ وسلم کی بارگاہ کیطرف نیازمندی سے رخ کرنا
چاہئے لیکن اسکی وجہ معلوم نہ تھی۔ خاتم النبیین کے مضمون
نے اسکی وجہ بیان کر دی اور ظاہر الفاظ پر نظر رکھتے
ہوئے خاتم النبیین کا مضمون پوشیدہ تھا۔ (چنانچہ) آیت
اور جبکہ لیا اللہ نے نبیوں سے عہد
کے معنی نے مقصد کے مخالف احتمال کو درمیان

۱؎ خلافت آدم نے یہ ظاہر کر دیا کہ ان کو سجدہ کیا جانا بالواسطہ تھا براہ راست نہ تھا کیونکہ براہ راست اللہ تعالیٰ مسجود ہے۔

بادا باد آیات متشابہات واحادیث متشابہہ مخلطہ
عوام ومزلت الاقدام باشند نتواں گفت کہ امثال
ما نابکاراں تا بحقیقت الامر و مقصود شارع رسیدیم
وگوہر مکنون معانی را بجلوہ گاہ تفسیر کشیدیم۔

کہ ایں منصب در ہمچو آیات واحادیث
جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم از
اتباع اوشاں کرامت نفرمودہ اند۔ آری ؎

گاہ باشد کہ کودک ناداں
بغلط بر ہدف زند تیری

بدیں سبب تفسیر عوام کہ بجز انبیاء کرام علیہم
السلام یا راسخان فی العلم ہمہ عوام اند، درخور
اعتقاد بالجزم واطمینان قلبی نباشد۔
امّا پس ازاں کہ مسلمات عقائد و بدیہیات
ایں فن را ملحوظ داشتہ باشند۔ دفع اوہام طاعناں
ووسوسات ناگفتہ بہا ازیں قسم اقوال متصور است۔

سخن دوم

سخن دوم اینکہ عالم غیب وشہادت
را با ہمچناں مطابق یک دیگر باید
پنداشت کہ روح وبدن را مطابق یک دیگر می
بینیم۔ یعنی ہر کمالیکہ از قوت باصرہ وسامعہ را بر
چشم وگوش ظاہری قیاس نتواں کرد بلکہ ہماں
ساں تفاوت خاک و عالم پاک است کہ در جسم و
روح بود۔ ہمچنیں کمالات عالم غیب را بجمال عالم

سے ہٹا دیا مگر کچھ بھی ہو متشابہ آیات اور احادیث
عوام کی غلطی اور قدم ڈگمگا جانے کا سبب ہیں
نہیں کہا جا سکتا کہ ہم جیسے نالائق حقیقت واقعہ
اور شارع علیہ السلام کے مقصد کو پہنچ گئے اور پوشیدہ
معانی کو تفسیر کی جلوہ گاہ میں لے آئے۔

کہ یہ مرتبہ اس جیسی متشابہ احادیث اور آیات
کی تفصیل کے بارے میں انبیاء کرام علیہم السلام اور یا
علم میں پختہ علماء جو انبیاء کے تابع ہیں انکے سوا خدا نے
کسی کو نہیں بخشا ہے۔ ہاں ؎

کبھی ہوتا ہے کہ نادان بچہ
غلطی سے نشانہ پر تیر مارتا ہے

اس سبب سے عام لوگوں کی تفسیر اور انبیاء علیہم السلام یا
علم میں پختہ علماء کے سوا سب کے سب عوام ہیں، پختہ اعتقاد
اور دلی اطمینان کے لائق نہیں ہوگی۔
ہاں مگر اسکے بعد کہ مانے ہوئے عقائد اور اس
فن کی بدیہی باتوں کو جو علماء ملحوظ رکھتے ہوں، طعنہ
دینے والے لوگوں کے اوہام اور ناقابل بیان وسوسوں
کا دور کرنا اسی قسم کے اقوال سے متصور ہے۔

دوسری بات

دوسری بات یہ ہے کہ عالم غیب
اور عالم شہادت کو اسطرح ایک
دوسرے کیمطابق خیال کرنا چاہیئے جیسا کہ روح اور
بدن کو ایکدوسرے کے ہم مطابق دیکھتے ہیں۔ یعنی
ہر وہ کمال جو کہ عالم غیب میں ہماری دیکھنے اور سننے
کی طاقت سے اُسطرف (عالم غیب میں) چھپا ہوا
ہے وہ کمال جمالی صورت میں آنکھ اور کان سے اس

شہادت نباید پیمود - وجز اشتراک اسمی تصور
نباید فرمود - بالجملہ ؎

غیب را ابرے وآبے دیگر است
آسمان وآفتابے دیگر است

مگر اہل فہم ازیں مثال کہ مثال آمد خود فہمیدہ باشند کہ چنانکہ حقائق کمالات انسانی ہماں اوصاف روحانی است وایں اعضائے جسمانی را بوجہ عروض وظہور ہماں کمالات مجازاً وبالعرض سمع وبصر نام نہادہ ایم - ہمچناں در کمالات متقابلہ عالم غیب و عالم شہادت حقیقت آں طرف است وایں طرف پرتوۂ ہماں حقیقت سرمایہ ایں اطلاق مجازی و عرضی است نہ اینکہ حقیقت ایں است کہ ایں طرف دیدہ ودانستہ ایم وآں طرف مجاز چناں کہ در خیال اکثر ابناء روزگار جاگزیں باشد -

(عالم شہادت میں) ظہور میں آگیا۔ مگر جیسا کہ دیکھنے والی اور سننے والی قوت کو ظاہری آنکھ اور کان پر قیاس نہیں کرسکتے ہیں بلکہ اسی طرح خاک اور عالم پاک کا فرق ہے جو کہ جسم اور روح میں ہے - اسیطرح غیب کی دنیا کے کمالات کو آنکھوں کے سامنے موجود دنیا کے جمال سے نہیں ناپنا چاہیئے - اور نام کی شرکت کے سوا اور کچھ خیال نہیں کرنا چاہیئے - الحاصل ؎

غیب کا بادل اور پانی اور ہی کچھ ہے
اور غیب کا آسمان اور آفتاب بھی اور ہی سا ہے

لیکن سمجھدار لوگ اس مثال سے جو کہ ایک عکس ہے خود سمجھ گئے ہونگے کہ جیسا کہ انسان کے کمالات کی حقیقتیں وہی روحانی اوصاف ہیں اور ان جسمانی اعضاء کا ان کمالات کے ظاہر ہونے اور عارض ہونے کیوجہ سے مجازی اور عرض کے طور پر ہم نے کان اور آنکھ نام رکھدیا ہے - اسی طرح عالم غیب اور عالم شہادت کے ان کمالات میں جو ایکدوسرے کے بالمقابل واقع ہوئے ہیں انکی حقیقت وہاں (عالم غیب) میں ہے اور یہاں (عالم شہادت میں) اسی حقیقت کا عکس ہے اور وہی اس مجازی اور عرضی اطلاق کا ذریعہ ہے - یہ بات نہیں ہے کہ ہم نے حقیقت کو یہاں دیکھ لیا اور جان لیا اور اس طرف (یعنی عالم غیب میں) مجاز ہے جیسا کہ اکثر اہل زمانہ کے خیال میں یہ بات بیٹھ گئی ہے -

سخن سوئم

سخن سوئم اینکہ عکس آفتاب را کہ

تیسری بات

تیسری بات یہ ہے کہ آفتاب کے

؎ یہ شعر مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی میں سے ہے - مترجم

ورنہ آئینہ افتد فی ہمچنیں ہر چہ ایں چنیں باشد عین آفتاب نتواں گفت مگر با ایں ہمہ شکل ہماں است و نور ہماں۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت است اگر باشد در تشکل تعدد باشد۔ ورنہ اگر در ہر دو مرتبہ تعدد و تباین بود عکس را با اصل خود چہ علاقہ بود و باز بکدام وجہ از اصل خود یاد دہد و برآں دلالت کند و حکایت آں باشد تفصیل ایں اجمال بقدر ضرورت انشاء اللہ در اوراق آئندہ بملاحظہ خواہد آمد۔ ایں جا فقط ایں قدر یاد کردن باید کہ در مرایا[1] و مناظر[2] و مظاہر[3] حصول مرئی[1] و منظور[2] و ظاہر[3] بذات خود باشد نہ بہ شبح خود۔ مگر حصول تشکل در مرایا نباشد۔ آری اشکال را ایں سیر بلا حرکت میسر آید۔

کے عکس کو جو کہ آئینے میں پڑتا ہے یا آئینے کی مانند کسی اور چیز میں عکس پڑے تو اس عکس کو بعینہ آفتاب نہیں کہہ سکتے مگر اس کے باوجود شکل بھی وہی ہے اور نور بھی وہی۔ غرض یہ ہے کہ شکل کے درجے میں یکتائی ہے اگر تعدد ہوگا تو تشکل اختیار کرنے والوں میں ہوگا ورنہ اگر دونوں درجوں میں شکل اور تشکل جدا جدا اور ایکدوسرے کے غیر ہوں تو عکس کو اصل (سورج) کیساتھ کیا تعلق رہیگا اور نہ پھر کس وجہ سے وہ اصل کا ترجمان ہوگا اور اس پہ دلالت کریگا اور اسکا چربہ پیش کریگا۔ اس اجمال کی تفصیل ضرورت کے مطابق انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ اوراق میں آپ ملاحظہ کرینگے یہاں تو صرف اتنا ذکر کر دینا ضروری ہے کہ آئینوں[1] اور مناظر[2] اور مظاہر[3] میں ظاہر[3]، منظور[2] اور مرئی[1] بذات خود حاصل ہوتے ہیں نہ کہ بطور عکس کے لیکن شکل والے کا حصول آئینوں میں نہیں ہوتا۔ ہاں شکلوں کو یہ گردش حرکت کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے۔

پس خود آفتاب اعنی معروض شکل معلوم را از رونق افروزی خانہ آئینہ عار باشد۔ شکل خود را کہ منصب ربوبیت مواقع ظلمت آباد بداں تعلق دارد۔ روانہ کند تا ہمہ کارہای خود از تنویر و افاضہ حرارت میدہد۔ اگر باشد فرق شدت و ضعف باشد۔ لیکن بنسبت عکوس زمین و آسمان

پس خود سورج یعنی اسکی مقررہ صورت کے معروض کو آئینہ کے گھر میں رونق افروز ہونے سے شرم آتی ہے اسلئے آفتاب اپنی شکل کو کہ تاریکی کے مقامات کو روشن کرنا اس سے متعلق ہے (اپنا عکس) روانہ کرتا ہے تا آنکہ اپنے سب کام یعنی روشنی اور حرارت کا فیض پہنچاتا ہے۔ اگر ہے تو صرف شدت اور کمزوری کا فرق ہے

۱۔ مناظر: جس جگہ پر انسان کی نظر پڑتی ہے۔ وہ نظر کی جگہ منظر کہلاتی ہے یہ اسم ظرف ہے اسکی جمع مناظر ہے پھر اسکا عام طور پر عرف عام میں مناظر قدرت پر اطلاق ہونے لگا۔ مترجم ۲۔ مظاہر: یہ مظہر کی جمع ہے۔ جو اسم ظرف ہے۔ جو چیز کسی کے ظاہر ہونے کی جگہ ہو اسکو مظہر کہتے ہیں۔ چاند، سورج، ستارے، دریا، پہاڑ اللہ کی ذات کے ظاہر ہونے کی جگہیں ہیں اسلئے انکو مظاہر کہا جاتا ہے۔ مترجم۔ ۳۔ مرئی وہ چیز جو دیکھی گئی ہو۔ مترجم۔

اگر بینید بلا تفاوت ہماں شدت و قوت است کہ اصل آفتاب را در نور افشانی و تنویر اصل آسمان و زمین بود - ما ایں بر توہ و عکس را تجلی نام نہادہ میگوئیم کہ اشیاء کبیر المقدار عظیم الشان ہمچو آفتاب عالمتاب و زمین و آسمان کہ عظمت مقدار ہر یکے ازیں اجسام عظام محتاج بیان نیست در آئینہ متجلی شوند کہ مقدارے اگر وارد بس صغیر وارد و شانی اگر وارد بس حقیر - در قیام و قرار خود محتاج - زمین یا آسمان وغیرہ اجسام عظام واز ہر کہ خواہی بپرس کہ ایں تجلی را در آئینہ خواہد گفت و ایں را ظرف آں قرار خواہد داد -

لیکن اگر آسمان اور زمین کے عکسوں کی بنسبت دیکھیں تو بلا فرق کے یہی شدت اور قوت ہے جو کہ اصل آفتاب کو نور برسانے اور اصل آسمان اور زمین کو نور کرنے اور روشن کرنے میں ہے - ہم اس پرتو اور عکس کا تجلی نام رکھکر کہتے ہیں کہ بڑی مقدار اور بڑی شان والی چیزیں جیسا کہ آفتاب عالمتاب اور زمین اور آسمان ہیں کہ ان اجسام میں سے ہر ایک کی بلندی اور بڑائی بیان کی حاجت نہیں رکھتی - آئینے میں جب جلوہ گر ہوتی ہیں تو انکی مقدار بہت چھوٹی ہو جاتی ہے اور انکی شان معمولی سی نظر آتی ہے اور وہ عکس اپنے قائم رہنے اور قرار حاصل کرنے میں زمین یا آسمان وغیرہ بڑے بڑے جسم والی چیزوں کے محتاج ہیں اور جس سے چاہو تم پوچھ لو وہ آئینے میں اسی قسم کی تجلی بتائے گا اور اس آئینے کو اس تجلی کا ظرف (جگہ) قرار پائے گا -

نظر بایں طلسم کہ آئینہ بایں کوتاہی عرض و طول و ایں کمی ضخامت چہ قسم اجسام عظام را در آغوش دارد - و بایں ہمہ اگر دست بر پشت آئینہ بریم نامی و نشانی واثری ازاں وسعت و آں تجلیات نمی یابیم - خود بخود اعتراف بایں امر لازم است کہ احاطہ آوند آب وغیرہ را مثلاً باحاطہ آئینہ کہ با تجلیات اجسام عظام دارد بجز اشتراک اسمی شرکتی نیست - در احاطہ متبادرہ کہ در ظروف از مظروفات جسمانی باشد ضرور است کہ ظرف از مظروف اعظم و اوسع بود - و در احاطہ تجلیات بسا اوقات قضیہ بالعکس باشد -

اس طلسم پر نظر رکھتے ہوئے کہ آئینہ اتنے کم طول اور عرض ہونے کے باوجود اور اس قدر چھوٹی جسامت کے باوجود کتنے بڑے بڑے اجسام کو اپنے اندر سمو لیتا ہے - اور اسکے باوجود اگر آئینے کی پیٹھ کو ہم ٹٹولیں تو اس پھیلاؤ اور تجلیات کا کوئی نام و نشان کبھی ہم نہیں پاتے (اسلئے) اس بات کا اپنے آپ ہی اقرار کرنا پڑتا ہے پانی کے برتن کے احاطے کو مثلاً آئینے کے احاطے کیساتھ جو بڑے بڑے جسموں کی تجلیات کیساتھ رکھتا ہے نام کی شرکت کے سوا اور کوئی شرکت نہیں ہے - ایسا احاطہ متبادرہ جو جسمانی ظروف اور مظروفات میں ہوتا ہے اسمیں یہ ضروری ہے کہ ظرف مظروف سے زیادہ بڑا اور زیادہ کشادہ

فرق درمیان احاطہ جسمانی واحاطہ تجلیات

احاطہ[1] جسمانی کہ اجسام را باہم دگر باشد ضروراست کہ اگر جسم محاط بحیز دگر بود آں را بگذارد و رو بظرف خود آرد و در احاطہ تجلیات تحرک متجلی از حیز اصلی و مکان ذاتی خود ضرور نیست۔

در احاطہ[2] متبادرہ وقت احاطہ مظروف محیط ظرف نتواں شد۔ و در احاطہ تجلیات ممکن است کہ بیکوجہ متجلی و ظاہر محیط جلوہ گاہ و مظہر خود ہم بود۔ نہ بینی کہ اگر مکعبی از شش آئینہ ساختہ در وسط مکانی گذارند جہات ستہ آں مکان در آں مکعب جلوہ خواہد نمود و آں مکعب را بطرزیکہ اشارہ کردہ ام محیط آں خواہیم گفت مگر باایں ہمہ اصل مکان و آں مکعب را اگر بہ بینیم معاملہ بالعکس است۔ مکان محیط است و مکعب مذکور محاط۔ ہمچنیں در احاطہ متبادرہ استقرار محاط فی المحیط یا علی جزء من المحیط باشد۔ اما بر عکس نتواں گفت۔ از دیوانہ گرفتہ تا عاقلاں باید پرسید ہمہ را دریں قضیہ اتفاق است۔ اما در احاطہ تجلی

ہو اور تجلیات کے احاطے میں اکثر دفعہ اسکے برخلاف ہوتا ہے کہ عکس ڈالنے والی چیز اس برتن سے بڑی ہوتی ہے۔

احاطہ جسمانی اور احاطہ تجلیات میں فرق

جسمانی احاطہ جو جسموں کا ایکدوسرے کیساتھ ہوتا ہے ضروری ہے کہ اگر احاطہ کیا گیا جسم دوسرے کے مکان میں ہوگا تو اسکو چھوڑ دیگا اور اپنے ظرف کیطرف رُخ کریگا اور تجلیات کے احاطے میں، عکس ڈالنے والے کا حرکت کرنا اپنی اصلی جگہ اور ذاتی مقام سے ضروری نہیں ہے۔

احاطہ[2] متبادرہ میں، گھیرتے وقت، مظروف کا احاطہ کرنیوالا نہیں ہوسکتا اور تجلیات کے احاطے میں ممکن ہے کہ ایک اعتبار سے تجلی کرنیوالا اور ظاہر ہونیوالا اپنے جائے ظہور اور جلوہ گاہ کا احاطہ کرنیوالا بھی ہو۔ تم نے دیکھا نہیں کہ چھ آئینوں سے اگر مکعب[1] شکل بنائی جائے اور اس مکعب کو کسی مکان کے وسط میں رکھدیں تو اس مکان کی چھ کی طرفیں اس مکعب میں جلوہ گر ہونگی اور اس مکعب کو اس طریقے سے کہ میں نے اشارہ کیا ہے اس مکان کا محیط کہیں گے، مگر اس کے باوجود اس مکان کی اصل اور اس مکعب کی اصل کو اگر ہم دیکھیں تو معاملہ اُلٹا نظر آتا ہے کہ مکان اور مذکورہ مکعب محاط۔ اسی طرح احاطہ متبادرہ میں، محاط، محیط کے اندر یا محیط کے کسی جزء پر قرار پائے ہوگا۔

---

[1] مکعب: چھ سمتوں والے جسم کو کہتے ہیں یعنی جس میں اوپر نیچے، دائیں، بائیں، آگے پیچھے کی چھ سمتیں ہوں۔ مترجم

چناں کہ احاطہ ازیں معین باعتبار مختلفین باشد
ممکن است کہ اصل متجلی وظاہر اگرچہ محیط جلوہ
گاہ ومظہر معلوم وہمہ دیگر محاذات باشد
اما در مرتبہ تجلی وظہور استقرار در جلوہ گاہ
ومظہر یا بر جلوہ گاہ ومظہر بود۔ ہمیں مکعب
ومکان را پیش نظر خیالی بگذارد۔ ببیں کہ
اصل مکان مکعب وہم دیگر اثاث البیت را محیط
ومشتمل است اما در مرتبہ تجلی بمقدار فاصلہ مابین
متجلی وآئینہ درباطن آئینہ استقرار دارد ودر جسم
انسانی کہ ہمانا مظہر آثار روحانی است چہ حیات
جسم طفیل روح است نہ بالذات استقرار روح
بر عضو خاص است۔ دل را گوئی کہ مضغہ
صنوبری است یا دماغ را دانی کہ بلغمی است
منجمد را اینہمہ احاطہ روحانی ہمانساں بر عموم
خود است نتواں گفت کہ در صورت استقرار
روح بر دماغ یا دل اعضاء دیگر از احاطہ
روحانی بدر رفتند حاشا وکلا۔ چوں وجہ
امتناع اجتماع ایں قسم احاطہ عام واستقرار
بعضو خاص در موطن خاص جسمیت طرفین
بود۔ ہر کہ فہم حقیقت شناس دارد خود
فہمیدہ باشد کہ اگر محیط ومحاط ومستقر ومستقر
علیہ یا مستقر فیہ ہر دو از قسم جسم باشد اجتماع
احاطہ عام واستقرار خاص ممتنع باشد۔ واگر
یکی ہم ازیں دو قید جسمیت را گسستہ یا از
پیشتر بیرون ازیں احاطہ نشستہ است

لیکن اس کے برعکس نہیں کہہ سکتے۔ دیوانے سے
لے کر عقل مندوں تک پوچھ کر دیکھ لو کہ سب کا
اس بات پر اتفاق ہے۔ لیکن تجلی کے احاطے
میں جیساکہ دونوں طرف دو مختلف اعتبار سے احاطہ
ہوتا ہے، ممکن ہے کہ اصلی جلوہ گر اور اصل ظاہر
چیز، اگرچہ وہ جلوہ گاہ اور مظہر معلوم اور نیز دیگر
احاطے میں آئی ہوئی چیزوں کی محیط ہے لیکن تجلی
اور ظہور کے مرتبے میں اس کا ٹھہراؤ یا تو مظہر
اور جلوہ گاہ میں ہوگا یا مظہر اور جلوہ گاہ پر ہوگا
اسی مکعب اور مکان کو خیال کے پیش نظر لاکر
دیکھ لو کہ اصل مکان تو اصل مکعب اور دوسرے
گھر کے سامان کو احاطہ کیے ہوئے اور اپنے
اندر لیے ہوئے ہے لیکن تجلی کے درجے میں
اس فاصلے کے بمقدار جو جلوہ گر چیز اور آئینے
کے درمیان ہے وہ آئینہ کے اندر ٹھہراؤ
رکھتا ہے (یعنی اصل مکان) اور جسم انسانی
میں جو یقیناً روحانی آثار کا مظہر ہے اس لیے
کہ جسم کی زندگانی روح کے طفیل سے ہے
بذاتِ خود نہیں ہے۔ روح کا ٹھہراؤ کسی خاص
عضو پر ہے۔ دل تو گویا کہ ایک نیچے سے
موٹا اور اوپر سے پتلا لوتھڑا ہے یا دماغ
کو یوں سمجھو کہ ایک جما ہوا بلغم ہے اور اس
کے باوجود روحانی احاطہ اسی طرح اپنی عمومیت
کے طور پر ہے نہیں کہہ سکتے کہ دماغ پر یا دل
میں روح کے ٹھہراؤ کی صورت میں دوسرے

مورد ایں چنیں نیرنگی ہائے لوالمسند۔ چنانچہ از امثلہ معروض ایں قسمہ بوضوح پیوستہ باشد۔

روح انسانی خود از پیشتر پا بقید جسمیت نداده و عکس آفتاب اگرچہ مقید بایں قید در عالم اوّل بود، چہ حقیقتش ہماں شکل و صورت و قد و قامت است کہ معروض ایں ہمہ آلائش بود مگر در عالم تجلی بروں زیں محبس دوید و پا ازیں زنجیر کشید چوں تنزیہ آں خداوند پاک کہ تنزیہ روح و عکس آفتاب ہم نمونہ الیست ازاں بمدارج غیر متناہیہ فزوں تر است۔ امکان ایں قسم اجتماع در آنجا چگونہ ہمرنگ امتناع باشد۔

احصناسا روحانی احاطے سے باہر چلے گئے ہرگز نہیں۔ جب ان ہم سے باحاطے اور خاص ٹھہراؤ یا خاص جگہ میں رہ کر کبھی جوڑے جمع نہ ہونے دیا جب دونوں طرفوں کا ہم پورا ہے تو کیونکر جو شخص حقیقت شناس مجھ لکھا ہے تو وہ خود سمجھ گیا ہوگا کہ اگر احاطہ کر بیٹوالی اور احاطہ کی گئی اور ٹھہرنے والی اور جس پر اور جس میں ٹھہراؤ ہوا دونوں جسم کی قسم سے ہوں تو عام احاطے اور خاص ٹھہراؤ کا جمع ہونا ناممکن ہے۔ لیکن اگر ان دونوں میں سے کسی نے کبھی جسمانیت کی قید کو توڑ دیا یا پہلے ہی سے وہ احاطہ جسمانیت سے باہر تھا تو وہ اس قسم کی عجیب وغریب ظہور پذیر چیزوں کا محل ہو سکتا ہے جیسا کہ پیش کردہ مثالوں سے یہ بات پوری واضح ہوگئی۔

انسان کی روح نے پہلے ہی سے اپنے آپ کو جسمانیت کا پابند نہیں کیا ہے اور سورج کا عکس اگرچہ پہلی دنیا میں اس قید میں مقید تھا کیونکہ اس کی حقیقت وہی شکل وصورت اور قد وقامت ہے جسکو یہ سب آلائشیں لگی ہوئی تھیں لیکن تجلی کی حالت میں اس قید خانے سے باہر بھاگ نکلا اور اس زنجیر سے پاؤں آزاد کر لیے۔ چونکہ اس خدائے پاک کی پاکی کہ روح اور آفتاب کے عکس کی پاکی بھی اس کا ایک [illegible] روح اور عکس آفتاب سے [illegible] زیادہ بڑھ کر ہے اس [illegible]

آری پیشتر گفته ام که حقائق عالم غیب
را با حقائق عالم شهادت جز اشتراک اسمی
مشارکتی نیست - این سخن را هر جا ملحوظ باید
داشت - در سر حد وجوب که عالم غیب است
و موطن بطون و این عالم امکان که شهادت
و ظهور آن باشد این تفاوت را ملحوظ داشته
بلا تامل به ثبوت اوصاف وجوبیه که در عالم
امکان مشاهده می کنیم در موطن وجوب
حکم باید فرمود و هیچ اندیشه نباید کرد که
بناء این قسم اندیشه‌ها همان قیاس یکی
بر دیگر بود - چون آن نیست اینهم چه
باشد و چون باشد که خود در عالم بوجه
تفاوت ظهور و بطون و آلائش و تنزه با این
اشتراک هیچ اشتراک نیست - مکان و زمان
هر دو محیط مظروفات خود باشند - مگر احاطه
یکی را باحاطه دیگر قیاس نتوان کرد - آن واحد
از زمانه همان کون و مکان عالم امکان را
می گیرد - و میدانی که این نیرنگی از مکان

کا امکان اس جگہ میں امتناع کی طرح پر کس طرح
ہو گا۔

ہاں میں نے پہلے ہی کہہ دیا ہے کہ غیب
کی دنیا کی حقیقتوں کی دنیا کی حقیقتوں کے ساتھ
نام کی شرکت کے سوا اور کوئی باہم شرکت
نہیں۔ اس مشارکت اسمی کو ہر جگہ پیش نظر
رکھنا چاہیئے اس لیے وجوب[1] کی سرحد میں جو کہ
غیب کی دنیا ہے اور آنکھ سے پوشیدہ چیزوں
کا وطن ہے اور یہ دنیا کی اس میں اس غیب
کی دنیا کا ظہور اور مشاہدہ ہوتا ہے اس فرق
کو ملحوظ رکھ کر اور بے فکر ہو کر وجود رکھنے والے
اوصاف کے ثبوت میں کہ ہم دنیا میں مشاہدہ
کرتے ہیں عالم غیب کی دنیا پر حکم کر دینا
چاہیئے اور کوئی اندیشہ نہ کرنا چاہیئے کیونکہ
اس قسم کے اندیشوں کی بنیاد ایک کو دوسرے
پر قیاس کرنے کی وجہ سے تھی جب وہ نہیں
ہے تو یہ بھی کیوں ہو اور کیونکر ہو کہ خود
دنیا میں ظاہر اور پوشیدہ اور آلائش اور
پاکیزگی کے فرق کے باعث اس اشتراک
کے سوا اور کوئی اشتراک نہیں ہے، رہے

---

[1] وجوب کی سرحد سے مراد خدائے کریم کی ذات کی سرحد جو غیب کی دنیا کہلاتی ہے۔ مترجم

[2] عالم مثال جسکو دنیا کہتے ہیں اس کی چیزیں عالم غیب کی دنیا سے کوئی مشابہت نہیں رکھتیں
ہاں اس دنیا کی چیزوں کو عالم غیب کے سمجھانے کے لیے مثال میں پیش کرنا ہی پڑتا ہے۔ بقول غالب
ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو ؎ بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر مترجم

توقع نتواں داشت۔ اینجا وسعت مکان
بقدر وسعت مکین باشد۔ ہم چنیں روح
محیط بدن است وعقل و ذہن محیط معلومات
و وجود محیط موجودات، خط مستدیر خطوط
چند مستقیمہ محیط سطح باشند و ہمچنیں
سطح محیط جسم۔

مکان و زمان تو وہ دونوں اپنے اندر کی
چیزوں کو احاطہ کئے ہوتے ہیں لیکن ایک کے
احاطے کو دوسرے کے احاطے پر قیاس نہیں
کرسکتے ہیں۔ زمانے کا ایک آنکھ جھپکنے کا عرصہ
دنیا کے تمام کون و مکان کو اپنے اندر لے لیتا
ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ مکان سے اس
عجیب بات کی توقع نہیں رکھی جاسکتی ہے۔
یہاں مکان کی کشادگی مکین کی وسعت کے برابر
ہوتی ہے۔ اسی طرح روح بدن کو گھیرے ہوئے
ہے اور عقل و ذہن معلومات کا احاطہ کیے
ہوئے ہیں اور وجود موجودات کو محیط ہے۔
اوّل گول دائرہ یا چند سیدھے خط سطح کو محیط
ہوتے ہیں اور اسی طرح سطح جسم کو محیط ہوتی ہے۔

مگر ہویدا است کہ احاطہ ہر یکی
برنگ دگر است ازیں یک مثال پی بہ
تفاوت دیگر اوصاف تواں برد و خیال
معروض احقر را بدل محکم تواں بدست۔

مگر واضح ہے کہ ہر ایک کا احاطہ کسی
دوسرے ہی طریقے کا ہے۔ اس ایک مثال
سے، دوسرے اوصاف کے فرق کو معلوم کرسکتے
ہیں اور احقر (مولانا محمد قاسم صاحب) کی عرض
کی ہوئی بات کو دل میں مضبوط کرکے رکھ سکتے
ہیں۔

چوں ازیں مقدمات معروضہ فراغت
یافتیم وقت است کہ از اصل مطلب
نیز سرائیم۔

جب ہم ان مقدمات سے جو عرض
کئے گئے ہیں فارغ ہوگئے تو وہ وقت آپہنچا
ہے کہ اصل مطلب حدیث کو بیان کریں۔

۱۔ اصل مطلب و تحقیق حدیث و وجہ شبہ ابر و عماء

عماء بالمد ابر را گویند مگر پیشتر گفتہ ام

اصل مطلب و تحقیق حدیث اور ابر و عماء میں وجہ شبہ

عماء مد کے ساتھ ابر کو کہتے ہیں مگر میں نے

که ؎

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتابی دیگر است

دریں عالم اگر ابر ایں است که زیر آسمان و بالاء زمین است در عالم غیب و بطون که موطن وجوب است آں وجود منبسط را باید گفت که زیر مرتبه ذات است که منبع صفات فاعلات باشد و بالاء مرتبه منفعلات اعنی ممکنات است ۔ هر صفتی وجودی که باشد لازم ذات اوست و هر حقیقتی عدمی که بینی یکی از آثار اوست ۔ چنانکه نشو و نما و نباتات بآمیزش ریزش ایں ابر است ۔ نمائش همه کائنات بآویزش تنزل آں ابر خیرات و برکات ۔ و چوں نباشد ۔

" الوجود خیر کله "

۲ ۔ چنانکه اولین سامان نباتات ایں ابر باراں است ۔ همچناں اولین سامان کائنات ایں وجود است که بآں اشاره کرده ایم چه صادر اول همون است و همه صادرات از اتباع او ۔ و ازیں جا است که هر صفت در تحقق خود بسر موضوع محتاج وجود موضوع است نه برعکس ۔ اگر صفتی دیگر صادر اول بودی ایں قصه منعکس و منقلب

پہلے کہہ دیا ہے کہ ؎

غیب کا بادل اور پانی کوئی اور ہوتا ہے
اور غیب کا آسمان اور آفتاب بھی کوئی اور ہے ۔

اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہے تو غیب اور پوشیدگیوں کی دنیا میں جو کہ عالم غیب کا وطن ہے اس منبسط وجود کو ابر کہنا چاہیئے جو کہ خدا کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے جو کہ فاعلی صفات کا منبع ہے اور ممکنات (یعنی اشیاء عالم) کے مرتبے سے بلند ہے ۔ ہر وجود رکھنے والی صفت جو بھی کہ ہے اس کی ذات کو لازم ہے اور ہر عدمی حقیقت کہ تم دیکھتے ہو ۔ اسی کے آثار میں سے ہے ۔ جیسا کہ نباتات کی نشو و نما اس بادل کی بارش کے ملنے سے ہوئی ہے اسیطرح تمام دنیا کی نمائش اس بھلائیوں اور برکتوں کے بادل کی آمیزش سے ہے ۔ اور کیوں نہ ہو ۔

" اور وہ وجود تمام کا تمام خیر ہے "

۲ ۔ جیسا کہ نباتات کی پرورش کا سب سے پہلا سامان یہ برسنے والا بادل ہے اسی طرح اس تمام دنیا کے وجود کا پہلا سامان یہ وجود منبسط ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے کہ سب سے پہلا صادر (آنے والا) وہی ہے اور باقی تمام صادر ہونے والی چیزیں اس کے پیچھے ہیں اور یہیں سے معلوم ہوا کہ ہر صفت اپنے موضوع کے لیے ثابت ہونے میں موضوع کے وجود

گردیدی۔ اندریں صورت اگر وجود را ملزوم وصفات وجودیہ را لازم ذات او خوانیم بجا باشد۔ مگر آنکہ عقل باریک بین داشتہ باشد خود پنداشتہ باشد کہ وصف صادر نہ بہر تکمیل موصوف مطلوب است۔ نی، بلکہ صدور خود بر ایں قدر دلالت دارد کہ موصوف معدن اوصاف است اندریں صورت موصوف در کمال خود محتاج اوصاف ذاتیہ ولوازم ذات خود نباشد۔ آری اوصاف ولوازم ذات در تحقق خود محتاج موصوف باشند۔

نظر بریں اگر اوصاف را بحیثیت اطلاق وتجرید زیر نظر کشند ہمہ را در مرتبہ ذات اثبات ضروری است۔ واگر بحیثیت تنزل وضعف کہ در مرتبہ وصفیت بود لحاظ کنیم سلب آن از مرتبہ ذات لازم۔

شرح معما

شرح ایں معما قدری لبطے خواہد۔ در کلیات مشگگہ مراتب سافلہ ومتوسطہ

کی محتاج ہے۔ نہ برعکس (کہ موضوع صفت کا محتاج ہے)، اگر کوئی اور صفت سب سے پہلے آتی تو یہ قصہ ہی الٹا اور برعکس ہوتا۔ اس صورت میں اگر وجود کو ملزوم اور وجود میں آنے والی صفات کو اس کی ذات کے لیے لازم کہیں تو درست ہوگا لیکن جو شخص کہ باریک چیزیں دیکھنے والی عقل رکھتا ہوگا اس نے خود سمجھ لیا ہوگا کہ صادر ہونے والا وصف، موصوف کی تکمیل کے لیے مطلوب نہیں ہے۔ نہیں بلکہ صادر اول کا صادر ہونا اتنی بات پر دلالت کرتا ہے کہ موصوف، اوصاف کی کان ہے۔ اس صورت میں موصوف اپنے کمال میں ذاتی اوصاف اور اپنی ذات سے متعلق لوازمات کا محتاج نہ ہوگا۔ ہاں اوصاف اور ذات کو لازم چیزیں اپنے وجود میں آنے کے لیے موصوف کی محتاج ہونگی۔

اس بات پر نظر رکھتے ہوئے اگر اوصاف کو مطلق اور مجرد ہونے کی حیثیت سے نظر میں لائیں تو سب کا ذات کے مرتبے میں ثابت کرنا ضروری ہے اور اگر پستی اور کمزوری کی حیثیت سے جو کہ صفت کے مرتبے میں ہے ہم دیکھیں تو اس صفت کا ذات کے مرتبے سے نفی کرنا ضروری ہے۔

معمے کی شرح

اس چیستاں کی شرح کچھ تفصیل کی محتاج ہے (بات یہ ہے) کہ

مابین دو عدم باشند۔

۱۔ یکی عدم فوقانی

۲۔ دوم عدم تحتانی

عدم تحتانی از آثار نقص است و عدم فوقانی از دلائل کمال مثلاً نور ارض کہ مکتسب از آفتاب بود و در عرف ما آنرا دھوپ گویند دو عدم دارد۔

یکی تحتانی کہ در ذات زمین است۔ چہ نتواں گفت کہ زمین در مرتبہ ذات ایں نور دارد۔

دوم عدم فوقانی کہ در مراتب عالیہ نور اعنی شعاع مستطیل و آں نور ملاصق کہ در جرم آفتاب بود اقرار آں ضروری است۔

ہمہ دانند کہ اطلاق دھوپ براں مراتب غلط است پس چنانکہ عدم تحتانی بر نقص زمین دلالت دارد ہمچنیں عدم فوقانی بر کمال شعاع و نور ملاصق آفتاب

کلیات مشککہ[1] میں نیچے اور درمیان کے مرتبے دو عدموں کے درمیان ہوتے ہیں۔

۱۔ ایک عدم فوقانی (یعنی وجود سے پہلے کا عدم)

۲۔ عدم تحتانی (یعنی وجود کے بعد کا عدم)

نیچے کے درجے میں عدم، نقص کے آثار میں سے ہے اور اوپر کے درجے میں عدم کمال کے دلائل میں سے ہے۔ مثلاً زمین کا نور[2] جو آفتاب سے حاصل کیا گیا ہے اور ہمارے عرف میں اس کو دھوپ کہتے ہیں دو عدم رکھتا ہے۔

ایک تحتانی جو کہ زمین کی ذات میں ہے کیونکہ نہیں کہہ سکتے کہ زمین ذاتی طور پر یہ نور رکھتی ہے۔

دوسرے عدم فوقانی جو کہ نور کے بلند مقامات میں ہے۔ میری مراد ہے وہ لمبی شعاع اور وہ نور جو آفتاب میں چمٹا ہوا ہے اس کا ماننا ضروری ہے۔

سب جانتے ہیں کہ دھوپ کا ان مرتبوں پر بولنا، غلط ہے پس جیسا کہ نیچے کے مرتبے کا عدم زمین کے نقص پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اوپر کا عدم شعاع کے کمال اور آفتاب

---

[1] کلی مشکک وہ کلی کہلاتی ہے جو اپنے افراد پر صفت کی شدت، اور ضعف کے اعتبار سے مختلف ہو۔ مترجم

[2] نور ایک ایسی کلی مشکک ہے جو کہیں تو زیادہ اور کہیں کم ہوتا ہے جہاں وہ نور آفتاب سے ملا ہوا ہے۔ وہاں زیادہ ہے اور جب وہ زمین پر آکر گرتا ہے جسے دھوپ کہتے ہیں تو اتنا شدت سے نہیں ہوتا یہی کلی مشکک ہوتی ہے۔ مترجم

شاہد است۔ مگر ازیں جا دانستہ باشند
کہ اطلاق علم و قدرت وغیرہ صفات تا ہماں
مراتب روا است کہ موصوف بصدور
باشند۔ و وجہش آنکہ وضع ایں اسماء
بہر ایں مراتب است۔ اطلاق آں در
مراتب فوقانی ہم ہمچناں ممنوع باشد
کہ در مراتب تحتانی۔ غرض چناں کہ دھوپ
و شعاع را مرتبہ ایست معین مبائن
از مراتب عالیہ و سافلہ حتیٰ کہ نہ اطلاقش
بر مراتب عالیہ درست است نہ بر مراتب
سافلہ۔ ہمچناں صفات معلومہ را تصور
باید کرد۔ مگر چناں کہ نورانیت کہ اصل
و کمال دھوپ و شعاع است در مراتب
عالیہ بدرجۂ اتم موجود است، ہمچنیں وجود
و تحقق کہ اصل ایں صفات است، چنانچہ
صفات وجودی بودن آنہا خود بریں قدر
شاہد است در مرتبہ عالی از مراتب آنہا
کہ ہماں مرتبہ ذات باشد بوجہ اکمل و
اتم باشد۔

تعریض بر متکلمین

ازیں جا خوش فہمی متکلمین باید دید
و ہمیکہ در صورت اقرار مرتبہ دیگر از
مرتبہ ذات لازم می آمد اعنی بخیال واوہام
عوام اینکہ مے گذشت کہ اگر مرتبہ صفات
ہم تجویز کردہ شود خلو ذات از صفات کمال

سے ملے ہوئے نور کے کمال پر گواہ ہے۔ مگر
یہیں سے جاننے والے نے جان لیا ہوگا کہ علم و
قدرت وغیرہ صفات کا اطلاق انہی مرتبوں تک
درست ہے کہ جو صدور کے ساتھ موصوف ہوں
اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام انہی مرتبوں کے لیے
تجویز کئے گئے ہیں۔ ان اسماء کا ان کا فوقانی
مراتب میں بولنا اسی طرح ناجائز ہے۔ جیسا کہ
تحتانی مراتب میں۔ غرض جیسا کہ دھوپ اور
شعاع کا ایک مرتبہ معین ہے جو کہ اوپر اور
نیچے کے درجوں سے علیحدہ ہے حتیٰ کہ نہ تو مراتب
پر۔ اسی طرح صفات معلومہ کو تصور کرنا چاہیئے
مگر جیسا کہ نورانیت جو کہ دھوپ اور شعاع
کا کمال اور اصل ہے مراتب عالیہ میں زیادہ
پورے درجے میں موجود ہے۔ اسی طرح وجود
اور تحقق جو کہ ان صفات کی اصل ہے چنانچہ
ان کا صفات وجودی ہونا اتنی بات پر گواہ
ہے مرتبۂ عالی میں ان کے مرتبوں میں سے
کہ وہی ذات کا مرتبہ ہے۔ اکمل اور اتم طور
پر ہوگا۔

متکلمین پر چوٹ

یہیں سے متکلمین کی خوش فہمی دیکھنی
چاہیئے اور وہ وہم جو کہ ذات کے مرتبے
کی بہ نسبت دوسرے مرتبے (یعنی مرتبۂ
صفات) کے مان لینے کی صورت میں لازم آتا
تھا یعنی عوام کے وہم و خیال میں یہ بات جو کھٹکتی

لازم خواہد آمد، از دل مندفع باید فہمید
کہ عدم صفات فوقانی مورث نقص نیست
ایں وہم ناشی ازاں است کہ عدم فوقانی
را بہ عدم تحتانی قیاس کردہ اند۔

تھی کہ اگر صفات کا مرتبہ کبھی تجویز کیا جائے
تو کمال کی صفات سے ذات کا خالی ہونا لازم
آئے گا، دل سے یہ خیال دور سمجھنا چاہیئے۔
کیونکہ فوقانی صفات کا نہ پایا جانا نقص کا موجب
نہیں ہے۔ یہ وہم اس بات سے پیدا ہوا ہے کہ
متکلمین نے عدم فوقانی کو عدم تحتانی پر قیاس
کر لیا ہے۔

القصہ مرتبہ صدور از کمالات ذات
نیست بلکہ اگر ایں مرتبہ را بر ذات ثابت
کنند از مرتبہ علیاء او را فرود آوردہ
باشند۔

قصہ مختصر یہ کہ مرتبہ صدور، ذات کے
کمالات میں سے نہیں ہے بلکہ اگر اس مرتبے
کو ذات پر ثابت کریں گے تو اس کے یہ معنی
ہیں کہ اسکو بلند مرتبے سے نیچے اتار لائے ہیں۔

غرض چناں کہ مراتب سافلہ از صفات
بحساب آنہا منجملہ نقائص باید فہمید و
بدیں سبب نباید گفت کہ مرتبہ صفات
بہ تکمیل مرتبہ ذات و جبر نقصان آں
مطلوب است کہ اندریں صورت خلو اصل
از فرع خود لازم آید۔ و مے دانی کہ کمال
ذات بالاتر از کمال صفات است۔ و
اصل کمال صفات نہ خالی ازاں۔ البتہ
مرتبہ صدور اگر مطلوب است بہر تکمیل
و کمال کائنات اعنی ممکنات مطلوب
است۔ و چوں نباشد خود تحقق و وجود
ممکنات مستعار و بالعرض است تا بصفات
آنہا چہ رسد۔ اگر مرتبہ صدور درمیان
نبود تحقق ممکنات را صورت از کجا آرند۔

غرض جیسا کہ صفات کے نچلے مرتبے ان
کے حساب سے منجملہ نقائص کے شمار ہوتے ہیں
اسی طرح صفات کے مرتبے کو ذات کے مرتبے
کے لحاظ سے منجملہ نقائص کے سمجھنا چاہیئے اور
اس سبب سے نہیں کہنا چاہیئے کہ صفات کا
مرتبہ، ذات کے مرتبے کو پورا کرنے اور اس
کے نقصان کی تلافی کے لیے درکار ہے کیونکہ
اس صورت میں اصل (جڑ) کا اپنی فرع
(شاخ) سے جدا ہونا لازم آئے گا اور تمہیں
معلوم ہے کہ ذات کا کمال، صفات کے کمال
سے بالاتر ہوتا ہے۔ اور کمال صفات کی اصل
اس سے خالی نہیں ہوتی۔ البتہ اگر مرتبہ صدور
مقصود ہے تو کائنات یعنی ممکنات کے
کمال اور تکمیل کے لیے درکار ہے اور کیوں

بناء عروض صفات معروض ہمہ بر
صدور لوازم ذات از ملزوم است۔

نہ ہو خود ممکنات کا وجود اور ان کا حقیقت میں آنا مستعار اور عارضی ہے تو پھر ان کی صفات تک کیا نوبت پہنچے گی اگر صدور کا مرتبہ درمیان میں نہ ہو تو کائنات کے وجود میں آنے کی صورت کہاں سے لائیں گے۔ عارض ہونے اور عارض کی گئیں صفات کی بنیاد، تمام کی تمام ملزوم سے ذات کے لوازم کے صادر ہونے پر ہے

اگر مثال مطلوب است قصہ عروض نور بر زمین از آفتاب وکیفیت عروض حرارت بر آب از آتش ہمچنیں دیگر عوارض و معروضات باید دید کہ در جملہ عوارض و معروضات یک مرتبہ متوسط مابین موصوف بالذات و موصوف بالعرض کہ معروض باشد موجود است مگر ظاہر است کہ آں مرتبہ ہمیں مرتبہ صدور است کہ از موصوف بالذات صادر شدہ تا بمعروض می رسد اگر ایں مرتبہ یعنی اشعہ خارجہ و حرارت خارجہ درمیان نباشد عروض نور بر زمین و حرارت بر آب ممکن نہ باشد۔ نظر بریں ایں مرتبہ را اگر برزخ متوسط خوانیم بجا است۔

اگر مثال درکار ہے تو زمین پر آفتاب کے نور عارض ہونے اور آگ کی حرارت پانی پر عارض ہونے کی کیفیت اور اسی طرح دوسری عارض ہونے والی اور جن پر عارض ہوں ان چیزوں کو دیکھنا اور سمجھنا چاہیئے کہ تمام عوارض اور معروضات میں ایک درمیانہ درجہ موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کہ معروض ہوتا ہے، کے درمیان موجود ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ وہ مرتبہ بھی صدور کا مرتبہ ہے کہ موصوف بالذات سے صادر ہو کر معروض تک پہنچتا ہے اگر یہ مرتبہ یعنی نکلنے والی شعاعوں اور نکلنے والی حرارت کا درمیان میں نہ ہو تو زمین پر نور کا پھیلنا اور پانی میں گرمی کا آنا ممکن نہ ہوگا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اس مرتبہ کو اگر درمیانی واسطہ کہیں تو موزوں ہے۔

ازیں تقریر بدلیل دیگر بر صحت قول

اس تقریر سے دوسری دلیل کے

متکلمین متنبہ شدہ باشند مگر ظاہر است کہ درصورت عرضی بودن تحقق و وجود ممکنات اقرار صدور وجود از ہمہ اول ضرور است و پر ظاہر است کہ وجود ممکنات بالعرض است نہ بالذات ۔ ورنہ اگر وجود آنہا بالذات بودی ایں عدم سابق ولاحق چہ معنی داشتی چہ لوازم ذات را انفکاک نباشد ۔

ذریعہ متکلمین کے قول[1] کی درستی پر آگاہ ہو گئے ہوں گے ۔ مگر ظاہر ہے کہ ممکنات کے وجود اور تحقق کے عرضی ہونے کی صورت میں، وجود سب سے پہلے وجود کے صادر ہونے کا اقرار ضروری ہے اور خوب واضح ہے کہ کائنات کا وجود عرضی ہے نہ کہ ذاتی ۔ ورنہ اگر ان کا وجود ذاتی ہوتا تو یہ (وجود) اگلا اور پچھلا عدم کیا معنی رکھتا ۔ کیونکہ لوازم ذات کی جدائی نہیں ہو سکتی ۔

بالجملہ ہر وصفی وحقیقتی کہ در ممکنات اقرار کنند اقرار صدور آں از ذات باری عز اسمہ ضرور است ۔ چہ ایں جا ہمہ بالعرض است و ہر موصوف بالعرض را وجود موصوف بالذات اول ضرور ۔ مگر بیقیں مے دانیم کہ وجود ممکنات از دیگر صفات آنہا اسبق است و ہمیں است کہ وجود موضوع بہر ثبوت محمول اعنی بہر ثبوت صفت بہر موصوف وجود موصوف ضرور افتاد ۔ نظر بریں بیقیں باید گفت کہ صدور وجود نیز از اں طرف پیشتر از صدور

بالجملہ ہر وہ وصف اور وہ حقیقت جس کو کائنات میں مانیں گے اس کا ذات باری عز اسمہ سے صادر ہونے کا اقرار کرنا ضروری ہے کیونکہ یہاں تو سب بالعرض ہیں اور ہر موصوف بالعرض کے لیے موصوف بالذات کا اول ہونا ضروری ہے ۔ مگر ہم یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ کائنات کا وجود ان کی دوسری صفات سے مقدم ہے اور یہی وجہ ہے کہ موضوع[2] کا وجود محمول کے ثبوت کے لیے یعنی ہر موصوف کے لیے صفت ثابت ہونے کے واسطے موصوف کا وجود ضروری ہوا ۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے یقین سے کہنا

---

[1] یعنی متکلمین کا گذشتہ قول جس میں انہوں نے صفات باری تعالیٰ کا انکار کر دیا ہے کہ صفات کو ماننے سے استکمال بالغیر لازم آتا ہے ۔ مولانا محمد قاسم صاحب کی اس تقریر سے ان کا قول درست ثابت ہوا ۔ مترجم

[2] منطق کی اصطلاح میں مبتدا یا مسند الیہ کو موضوع اور خبر کو محمول کہا جاتا ہے ۔ مثلاً زید عالم ہے میں زید مبتدا ہے اور عالم خبر ۔ یہ تو نحویوں کی اصطلاح ہے لیکن منطقی زید کو موضوع اور عالم کو محمول کہتے ہیں ۔ مترجم ۔

دیگر اوصاف است و نظر بریں اگر ایں وجود را کہ ہیاکل ممکنات را باسرہا فرا گرفتہ۔ صادر اول یا وجود منبسط خوانیم بجا باشد۔ لیکن بایں خیال کہ اطلاق و عموم وجود بجمیع الوجوہ است و علی الاطلاق والطلاق دیگر صفات اضافی نہ علی الاطلاق چناں کہ انشاء اللہ ہمیدم روشن می شود۔ و اقرار دو امر ضروری است۔

یکی آنکہ ایں صفت وجود از دیگر صفات اکبر و اعظم است

انوار وجودی بے کیف و بے رنگ و انوار دیگر صفات مکیف و ملون

دیگر آنکہ انوار وجودی بے کیف و بی رنگ باشند۔ و انوار دیگر صفات مکیف و ملون

شرح معما

شرح ایں معما و تفصیل ایں اجمال آنکہ سوای وجود ہر

چاہیئے کہ وجود کا اس طرف سے صادر ہونا بھی دوسرے اوصاف کے صادر ہونے سے پہلے ہوا ہے اور اس پر نظر رکھتے ہوئے اگر اس وجود کو جو کہ کائنات کے ڈھانچوں کو پورے طور پر گھیرے ہوئے ہے۔ صادر اول[1] یا اسی کو ہم وجود منبسط کہیں تو بجا ہوگا۔ لیکن اس خیال سے کہ وجود کا اطلاق اور عموم تمام وجوہ سے ہے اور مطلق طور پر ہے اور دوسرے صفات اضافی کا اطلاق مطلق طور پر نہیں ہے، جیسا کہ انشاء اللہ ابھی ابھی واضح ہوا جاتا ہے۔ اور دو باتوں کا ماننا ضروری ہے۔

ایک تو یہ کہ صفت وجود[2]، دوسری صفات سے اکبر اور اعظم ہے۔

انوار وجودی بے کیف و بے رنگ اور دوسری صفات کے انوار مکیف و ملون

دوسرے یہ کہ انوار وجودی بے کیف اور بے رنگ ہوتے ہیں اور دوسری صفات کے انوار کیفیت والے اور رنگدار ہوتے ہیں۔

اشکال کی شرح

اس مشکل کی تشریح اور اس اختصار کی

---

۱ صادر اول خداوند تعالیٰ کی ذات ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ اسی صادر اول کو قاسمی اصطلاح میں وجود منبسط کہا گیا ہے۔ مترجم

۲ وجود پر تمام امور صفاتی معلق ہیں۔ اگر وجود نہ ہوگا تو پھر کوئی صفت ثابت نہیں ہو سکتی۔ دیوار کے وجود کے بغیر سفیدی، سبزی وغیرہ رنگ ظاہر نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اللہ کے وجود کے بغیر یہ کائنات ظاہر نہیں ہو سکتی۔ مترجم

صفتی را کہ گیرند بالای آں عامی باشد دیگر اگر نبود ہمیں وجود بود۔ مگر وجود را باید دید کہ زیرِ صفتی عام تر از وجود سرِ نیاز خم نکردہ۔ خود بدیہی است کہ بالا وجود در مرتبہ ثبوت و تحقق واقعی حقیقتی نیست کہ نہ محتاج اعتبار معتبرہ بود و نہ دست نگر انتزاع منتزع۔ و اینکہ مفہوم را مثلاً عام تر از وجود و عدم می نہند از حقائق اعتباریہ و انتزاعیہ است نہ واقعیہ۔ چنانچہ مفہومیت خود گواہ ایں بیان است۔ اندریں صورت وجود را در جہتی حدی و پایانی نباشد ورنہ اقرار عامی بالاء او لازم آید۔ چہ تحدید چیزی خود امتداد زائد راخواہد۔ ورنہ تعقل تحدد کار عاقلاں نیست۔ و با جاہلاں کار نداریم۔ غرض تحدد و تعین و تشخص از آثار خصوص است کہ در تحقق خود با عموم چناں دست در کمر دارد کہ فوق با تحت یا تحت با فوق و سوای ایں ہر دو دیگر اضافیات با متقابلات خود آری صفات دیگر اگر در جہتی غیر متناہی باشند در جہتی متناہی نیز۔

تفصیل یہ ہے کہ وجود کے سوا جس صفت کو بھی لیں اس کے اوپر ایک عام ہوتا ہے دوسری اور صفت نہ ہوگی تو خود ہی وجود ہوگا۔ لیکن وجود کو دیکھنا چاہیئے کہ کسی صفت کے نیچے وجود سے زیادہ عام ہوتے ہوئے سرِ نیاز خم نہیں کرتا ہے یہ بات خود صاف ہے کہ وجود سے اوپر، ثبوت کے مرتبے اور واقعی تحقق میں کوئی حقیقت ایسی نہیں ہے کہ کسی معتبر کے اعتبار کی محتاج اور کسی انتزاع[1] کی دست نگر نہ ہو اور یہ بات کہ مفہوم کو مثلاً وجود اور عدم سے زیادہ عام سمجھتے ہیں تو یہ انتزاعی اور اعتباری حقائق میں سے ہے نہ کہ واقعیہ میں سے چنانچہ ذہن میں آئی ہوئی چیز اس بیان پر خود گواہ ہے۔ اس صورت میں وجود کے لیے کسی سمت میں بھی کوئی حد اور انتہا نہیں ہو سکتی ہے ورنہ ایک عام کا اقرار اس کے اوپر لازم آئیگا۔ کیونکہ کسی چیز کی حد بندی خود زائد بڑھاؤ کو چاہتی ہے ورنہ حد بندی کا سمجھنا عقلمندوں کا کام نہیں ہے اور جاہلوں سے ہمیں کوئی مطلب نہیں ہے غرض کہ محدود ، معین اور مشخص ہو جانا خصوص کے آثار میں سے ہے کہ اپنے متحقق ہونے میں عموم کے ساتھ ایسا ہی مقابلہ کرتا ہے جیسا کہ فوق تحت کے ساتھ اور تحت

---

[1] دو چیزوں کے باہمی تعلق سے کسی چیز کا پیدا کرنا انتزاع کہلاتا ہے مثلاً چھت اور فرش کے باہمی تعلق سے اونچائی اور نیچائی کا نکالنا انتزاع ہے۔ مترجم

واین بدان ماند کہ در زاویہ غیر متناہی الساقین بجانب راس وجنب ساقین تناہی است وبجانب قاعدہ لاتناہی ووجہ این تناہی ولاتناہی باعتبارین مختلفین خود ازین تقریر واضح شدہ باشد۔ چہ دخول دیگر صفات زیر وجود کہ جانب راس زاویہ مخروط صفات است شاہد برین است کہ درین جانب تناہی است وخصوص آنہا ازاں دلیل آلست کہ در ہر پہلوء خود۔ کم ازکم صفت دیگر ہم دارند ورنہ خصوص کہ ہمانا تقطیع وسیع باشد چگونہ صورت بندد۔ آری اگر بجانب معروض کہ جہت سافلی وطرف قاعدہ آں مخروط است بنگریدیہ

فوق کے ساتھ اور ان دونوں کے سوا دوسرے اضافی اپنے بالمقابل امور کے ساتھ۔ یاں دوسری صفتیں اگر کسی ایک جانب میں غیر متناہی ہونگی تو دوسری جانب میں متناہی بھی ہوں گی۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ زاویہ غیر متناہی[1] الساقین میں سر اور ساقین کے پہلو کی جانب میں انتہا ہے اور قاعدے[2] کی جانب میں انتہا نہیں ہے اور اس انتہا اور بے انتہا ہونے کی وجہ تو دو مختلف اعتبار سے، اس تقریر سے واضح ہو گئی ہو گی کیونکہ دوسری صفات کا وجود کے نیچے داخل ہونا جو کہ صفات کے زاویہ مخروط[3] کے سر کی جانب ہے اس پر گواہ ہے کہ اس جانب میں تناہی پائی جاتی ہے اور اس دلیل سے ان کا خاص ہونا یہی ہے کہ وہ اپنے ہر پہلو میں کم از کم دوسری صفت بھی رکھتے ہیں ورنہ خصوص[4] جو کہ وسیع کو قطع کرنے کا نام ہے کس طرح صورت اختیار کرے گا۔ ہاں اگر معروض کی جانب میں جو کہ نچلی جانب اور اس مخروط

---

[1] غیر متناہی الساقین  یہ مثلث کی شکل ہے جسکے دو ضلع برابر ہیں اس میں نیچے کا خط قاعدہ ہے کیونکہ نچلے ضلع کو قاعدہ کہتے ہیں۔ قاعدہ کے اوپر کے دونوں خط ضلع کہلاتے ہیں۔ [2] یہ دونوں ضلع پر متناہی یعنی ختم ہو جاتے ہیں اسی طرح قاعدے کے اوپر جو دو خط یعنی ضلع ہیں وہ اپنے پہلوؤں کی طرف سے بھی انتہا رکھتے ہیں۔ لیکن قاعدے کے خطوط کو جتنا چاہیں کھینچ کر جائیں ان کی کوئی انتہا نہیں۔ [3] مخروط گاجر کی شکل کی سی چیز کو کہا جاتا ہے کہ اس کا اوپر کا حصہ پتلا اور نیچے کا موٹا ہوتا جاتا ہے۔ مخروطی شکل یہ ہے ۵ ۔مترجم [4] جب ایک پھیلی ہوئی چیز کو ٹکڑے کر دیا جائے تو وہ ٹکڑے وسعت کے قطع ہو جانے سے خاص بن گئے۔ اسی کا نام خصوص کہا گیا ہے۔ مترجم

نظر بایں لاتناہی کہ در ہیچ کلی کہ وصفی از اوصاف باشد وافراد آں معروضات آں افراد مقدرہ راحدی و پایانی نیست بلاتناہی ایں جانب پی می بریم وہم وجہ شبہ صفات خاصہ از وجود بزاویہ می دریابیم - چہ درزاویہ نیز ہمیں طور باشد کہ گنجائش افزائش ولاتناہی فقط بیک جانب اعنی جانب قاعدہ باشد نہ درجہات دیگر - و پیداست کہ سوای زاویہ شکلی از اشکال درتور افزائش ولاتناہی درہیچ جانب نباشد -

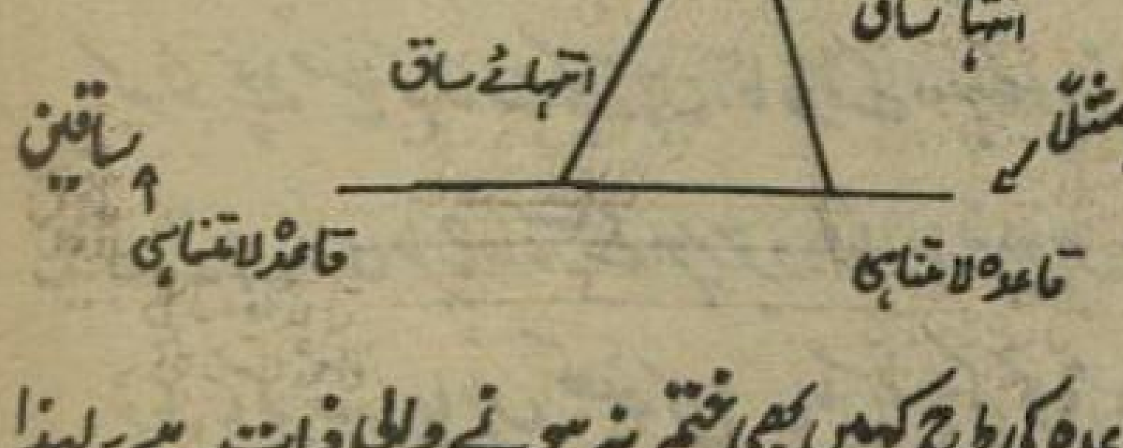
القصہ وجود بجمیع الوجوہ وعلی العموم وعلی الاطلاق عام است وصفات دیگر اگر بیک جہت عام اند بجہت دیگر خاص نیز باشند - نظر بریں درہر خاص مابہ الامتیازے باید کہ از دیگر مشارکات آنرا

کے قاعدے کی طرف ہے دیکھیں تو اس لاتناہی کی طرف نظر رکھتے ہوئے کہ کسی کلی میں کہ کوئی وصف اوصاف میں سے ہو درانحالیکہ ان افراد مقدرہ کے ان معروضات کے افراد کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے - اس جانب کے غیر متناہی ہونے کا سراغ لگالیتے ہیں اور نیز وجود کے صفات خاصہ کی وجہ شبہ ہم زاویے میں پاتے ہیں کیونکہ زاویے میں بھی اسی طرح ہوتا ہے کہ لاتناہی[1] اور افزائش کی گنجائش فقط ایک جانب یعنی کہ قاعدہ کی جانب ہوتی ہے نہ کہ دوسری جہات میں - اور ظاہر ہے کہ زاویہ کے سوا، اشکال میں سے کوئی شکل کسی جانب میں افزائش اور لاتناہی کے لائق نہیں ہے -

مختصر یہ کہ وجود تمام اعتبارات سے اور عام طور پر اور مطلق طور پر عام ہے اور دوسری صفات اگر ایک حیثیت سے عام ہیں تو دوسری حیثیت سے خاص بھی ہیں - اس بات پر نظر رکھتے ہوئے ہر خاص میں مابہ الامتیاز چاہیئے

---

[1] گذشتہ شکل میں قاعدے کا سلسلہ ختم نہ ہونیوالا ظاہر کیا گیا مثلاً



اور سر کی طرح کائنات متناہی ہے اور وجود خداوندی قاعدہ کی طرح کہیں بھی ختم نہ ہونے والی ذات ہے - لہذا زاویہ میں صفات خاصہ خداوندی کی وجہ شبہ قاعدہ کے اندر لاتناہی کے طریقے پر پائی جاتی ہے - مترجم

علم چہ باید داشت زیرا کہ صفت علم نوری است کہ بوقوع آں حقائق اشیاء را پیش عقل مدرک چناں ظہور باشد کہ بوقوع نور آفتاب اشکال والوان اجسام را ظہور میسر آید مگر ظاہر است کہ دریں وقوع انوار بر اجسام مثلاً حدوث شکل آں اجسام در باطن آں نور ضروری است۔ و فی الواقع مصداق معقول مطلق تنویر ہمیں ہیئت باشد۔ و آں اجسام معقول بہ۔ لیکن آنکہ نظر صائب دارد خودے داند کہ تولد ایں شکل در باطن نور وقتی متصور است کہ معقول بہ از قسم نور واقع نبود۔ چہ اندریں صورت یا ہر دو نور بہم پیوستہ یک شی متصل خواہد گردید۔ یا اضعف در اقوی مضمحل و متلاشی خواہد شد۔

مثال اوّل مثال اوّل اگر مطلوب است دو چراغ در یک مکان بہم کردہ بنگرند کہ ہر دو نور بہم پیوستہ یک نور گردید

مثال ثانی و مثال ثانی اگر مطلوب است نور آفتاب و نور

حال یہ ہے تو صفت علم کی ذات کے احساس و ادراک کی توقع کیا رکھنی چاہیے کیونکہ صفت علم ایک ایسا نور ہے کہ اس کے پائے جانے سے اشیاء کی حقیقتیں ادراک کرنے والے کی عقل کے سامنے اس طرح ظہور پذیر ہو جاتی ہیں، جیسا کہ سورج کے نور کے واقع ہونے کے وقت، جسموں کے رنگوں اور شکلوں کا ظاہر ہونا میسر آتا ہے مگر ظاہر ہے کہ جسموں پہ روشنیوں کے واقع ہونے میں مثلاً ان جسموں کی شکل کا نمودار ہونا اس نور کے اندر ضروری ہے اور حقیقت میں معقول مطلق کا مصداق اسی ہیئت کو روشن کرتا ہے اور وہ اجسام معقول بہ ہیں۔ لیکن جو شخص کہ درست نظر رکھتا ہے وہ خود جانتا ہے کہ اس شکل کی پیدائش نور کے اندر اس وقت متصور ہے کہ معقول بہ نور کی قسم سے واقع نہ ہو۔ کیونکہ اس صورت میں یا تو دونوں نور آپس میں مل کر ایک متصل چیز بن جائیں گی یا زیادہ کمزور زیادہ طاقتور میں محو اور ناپید ہو جائے گا۔

پہلی مثال پہلے کی مثال (یعنی دونوں کا مل کر ایک متصل شئے بن جانا) اگر مطلوب ہے تو یہ ہے کہ دو چراغ ایک مکان میں اکٹھے رکھ کر دیکھ لیں کہ دونوں نور آپس میں مل کر ایک نور ہو گئے ہیں۔

دوسری مثال اگر دوسرے (یعنی محو اور ناپید ہونے کی مثال

کوکب را کہ در روز ہم باشند پیش نظر
باید آورد و باید دید کہ چہ ساں نور کواکب
در نور آفتاب مضمحل و متلاشی باشد۔

فرق درمیان مثال اوّل و ثانی

در مثال اوّل و ثانی

اگر فرق مطلوب است ایں است کہ نور دو
چراغ بہم پیوستہ نور شدید بہ ے گردد
و نور کواکب و نور آفتاب بہم شدہ شدید
نمی شود۔

وجہ ایں است کہ نور ہر چراغ نوری
است مستقل از یک دیگر مستفاد نبود و
نور کواکب نور مستقل نیست۔ بلکہ ہماں
نور آفتاب است کہ وقت خفاء آفتاب
محسوس مے شود۔ لیکن ظاہر است کہ در ذات
و لوازم آں ہماں نسبت است کہ در نور
آفتاب و نور کواکب و قمر بلکہ زائد ازاں
نظر بریں قطع امید انکشاف ذات از لوازم
آں ضروری است و اگر اطمینان خاطر بمثال
مطلوب باشد اینک چراغ و نور او موجود
است۔ ہر چند در اوّل وہلہ نور چراغ کہ
ملاصق جرم آں است مبائن از نور خارج
ازاں۔ اعنی اشعۂ مستطیلہ نماید و بدیں سبب
وہم امکان حدوث شکل یکے در باطن دیگری

مطلوب ہے تو یہ ہے کہ سورج کے نور اور
ستارے کے نور کو دن میں باہم اکٹھا ہوتا ہے اس
کو پیش نظر لانا چاہیئے اور دیکھنا چاہیئے کہ ستاروں
کی روشنی سورج کی روشنی میں محو اور ناپید
ہو کر رہ گئی ہے۔

پہلی اور دوسری مثال میں فرق

پہلی اور دوسری

مثال میں اگر فرق مطلوب ہے تو یہ ہے کہ
دو چراغوں کی روشنی آپس میں مل کر تیز روشنی
ہو جاتی ہے اور ستاروں اور سورج کی روشنی
آپس میں مل کر تیز نہیں ہوتی۔
وجہ یہ ہے کہ ہر چراغ کا نور ایک مستقل
نور ہے۔ ایک دوسرے سے حاصل نہیں کیا
گیا ہے اور ستاروں کا نور مستقل نور نہیں ہے
بلکہ وہی سورج کا نور ہے جو کہ سورج کے چھپ
جانے کے وقت محسوس ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ
ذات اور اس کے ساتھ لوازم چیزوں میں وہی
نسبت ہے جو کہ آفتاب کے نور اور چاند ستاروں
کے نور میں بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ اس بات پر
نظر رکھتے ہوئے لوازم ذات سے ذات کے منکشف
ہونے کی امید ختم کر دینا ضروری ہے اور اگر مثال
کے ذریعہ اطمینان خاطر مقصود ہے تو یہ لو چراغ
اور اس کی روشنی موجود ہے ہر چند پہلی ہی بار میں
چراغ کی روشنی کہ اس کے جسم کے متصل ہے اس
نور سے مختلف ہے جو اس سے نکل رہا ہے۔ میرا

پیدا شود لیکن چوں ایں چراغ را در سبوچہ نہادہ بربالائش سرپوش نہند پس از مشاہدہ اندراج واندماج شعاعہائے خارجہ در شعلہ چراغ اضعفیت شعاعہا واقوی بودن نور شعلہ بذہن می نشیند و بیقین می پیوندد کہ اگر نور شعاع را در باطن شعلہ برند نور شعاع مغلول و متلاشی شود۔ اندریں صورت آں توقع را بچہ ساماں لبست۔

مطلب ہے کہ لمبی شعاعیں ظاہر کرتا ہے اس سبب سے ایک کی شکل کا دوسرے کے اندر پیدا نہ ہونے کے امکان کا وہم پیدا ہوتا ہے لیکن اگر اس چراغ کو ایک چھوٹی سی صراحی میں رکھ کر اس کے منہ پر ڈھکنا رکھ دیں تو مشاہدے کے بعد، نکلنے والی شعاعوں کا اندراج اور اندماج چراغ کے شعلے میں، شعاعوں کی کمزوری اور شعلے کے نور کا تیز ہونا ذہن میں بیٹھتا ہے اور یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اگر شعاع کے نور کو شعلہ کے اندر لے جائیں تو شعاع کا نور کمزور اور دھیما ہو جائیگا اس صورت میں یہ امید کس وجہ سے رکھنی چاہیئے۔

باقی ماند اینکہ نور خارج را در باطن بیروں چہ ضرور است بہر مغلوبیت آں مغلوبیت نور باشد یا مغلوبیت علم وقوع نور علم بر معروض ضروری است نہ دخول آں دراں۔

باقی رہی یہ بات کہ شعلے سے نکلنے والے نور کو شعلے کے اندر لیجانے کی کیا ضرورت ہے مغلوبیت کے لیے خواہ وہ مغلوبیت نور کی ہو یا مغلوبیت علم کی ہو تو نور اور علم کا معروض پر واقع ہونا ضروری ہے نہ کہ اُس کا اس میں داخل ہونا۔

جواب وہم

جواب ایں وہم ایں است کہ از وقوع براں اگر مدرک شود شکل معروض مدرک مے شود نہ حقیقت آں۔ ادراک حقیقت اگر متوہم است بدخول آں دراں متصور است نہ بوقوع آں براں۔

وہم کا جواب

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس علم و نور کے اس معروض پر واقع ہونے سے اگر کوئی چیز مدرک ہوتی ہے تو وہ معروض کی شکل کا ادراک ہوگا نہ کہ اس کی حقیقت کا، حقیقت کا ادراک اگر تصور کیا جاسکتا ہے تو اس نور کے اس میں داخل ہونے سے متصور ہو سکتا ہے نہ کہ اس کے اس پر واقع ہونے سے۔

چون ایں قدر مسلم شد ادراک ذوات عالم امکان ہم از صفت علم کہ بممکنات عطا فرمودہ اند ممکن نباشد تا بذوات عالم وجوب چہ رسد اندریں صورت بجز آنکہ ذات را در صفات متجلی و ظاہر پندارند و صفات را مظہر و جلوہ گاہ و مرآۃ آں خوانند احتمالی دگر نباشد۔

جب اس قدر مان لیا گیا تو عالم امکان (یعنی دنیا) کی ذوات کا ادراک بھی صفت علم سے جو کہ ممکنات کو عطا فرمائی ہے ممکن نہیں ہوگا۔ تو عالم وجوب (بارگاہ خداوندی) کی ذوات تک کیا رسائی ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں اس کے سوا کہ ذات کو صفات میں جلوہ گر اور ظاہر خیال کریں اور صفات کو اس کا آئینہ جلوہ گاہ اور مظہر کہیں کوئی اور احتمال نہیں ہو سکتا۔

وجہ ایں انحصار ایں است کہ ادراک نفس ذات از ممتنعات شد اما گرداگرد ذات صفات را اشتمال و التباس ضروری است و بدیں سبب حدوث شکل در باطن صفات ذاتیہ بہ مقدار ذات لازم بود و تا ہمیں شکل ادراک را رسائی است چنانچہ عرض کردہ شد مگر دریں صورت انطباق باطن صفات بر ظاہر ذات ہمچناں باشد کہ در قالب و مقلوب بود و پیدا است کہ ازیں انطباق شکل ذات بجنسہا در باطن صفات منطبع شود۔ نہایت مافی الباب شکلی کہ عارض بر ظاہر ذات است و شکلی کہ عارض در باطن صفات ملاصق یک دیگر باشند۔ مگر ازاں جا کہ در انطباع ہم گنجائش تامل نبود۔ و ما ہمیں انطباع را تجلی گوئیم۔ و ازیں جاست کہ چناں کہ وقت تجلی اشکال در آئینہ لحوق و عروض رنگ آئینہ بآں اشکال ضروری است

اس انحصار کی وجہ یہ ہے کہ نفس ذات کا سمجھنا ناممکنات میں سے ہو گیا۔ لیکن ذات کے ارد گرد، صفات کا شامل ہونا اور ملتبس ہونا ضروری ہے اور اس سبب سے ذاتی صفات کے اندر شکل کے پیدا ہونے کا سبب، مقدار ذات پر لازم ہوگا۔ اور اسی شکل تک ادراک کی رسائی ہے جیسا کہ عرض کیا گیا۔ مگر اس صورت میں ذات کے ظاہر پر باطن صفات کا منطبق ہونا اسی طرح ہوگا جیسا کہ سانچے اور سانچے کے اندر کی چیز میں انطباق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس انطباق کی وجہ سے ذات کی شکل بعینہٖ صفات کے اندر منعکس ہو جاتی ہے زیادہ سے زیادہ وہ شکل جو کہ ظاہر ذات پر عارض ہے اور وہ شکل کہ باطن صفات کو عارض ہے ایک دوسرے سے متصل ہوگی۔ چونکہ انطباع کے اندر دور ہونے یا متصل کی شرط نہ کرنی چاہیئے تو انطباع میں تردد کی گنجائش نہیں اور ہم اسی انطباع (عکس) کو

ہمچناں لحوق رنگ صفات بآں شکل منطبع ضروری باشد۔ چنانچہ بدیہی است۔

تجلی کہتے ہیں اور یہیں سے پتہ چلتا ہے کہ جیسا کہ شکلوں کی تجلی کے وقت آئینے میں ان شکلوں کے ساتھ آئینے کے رنگ کا عارض اور لاحق ہونا ضروری ہے اسیطرح صفات کے رنگ کا اس منعکس ہونیوالی شکل میں رنگ کا لاحق ہونا ضروری ہے جیسا کہ بدیہی ہے۔

سخنی دیگر

چوں ازیں ہمہ فراغت دست داد سخنی دیگر باید گفت۔ انطباع اشکال چناں کہ در مرایائے کبیرہ باشد ہمچناں در مرایائے صغیرہ شکل معنی در ہر دو صورت ہماں است و ازیں جاست کہ در دلالت بر شکل ذی صورت برابر یک دیگر اند۔ اما بسبب تفاوت مقادیر مرایا در مقدار صورت منطبع ہم تفاوت پدید آید۔ در آئینہ مسمی بآرسی یا مساوی آں شکل انسانی بس صغیر نماید و در آئینہ کلاں کبیر۔

دوسری بات

جب ان تمام باتوں سے فراغت مل گئی تو ایک اور بات بھی کہہ ڈالنی چاہیئے اور وہ یہ ہے کہ شکلوں کا جسطرح بڑے آئینوں میں عکس پڑتا ہے اسی طرح چھوٹے آئینوں میں بھی پڑتا ہے۔ دونوں آئینوں میں منعکس ہونے والی شکل ایک ہی ہے اور یہیں سے ثابت ہوتا ہے کہ صورت والے کی شکل پر دلالت کرنے میں دونوں آئینے ایکدوسرے کے برابر ہیں لیکن آئینوں کی مقدار میں بڑے اور چھوٹے ہونے کی وجہ سے منعکس ہونے والی صورت کی مقدار میں بھی فرق آئے گا۔ آرسی کے آئینے میں یا اس کے برابر کے شیشے میں انسانی شکل چھوٹی نظر آتی ہے اور بڑے آئینے میں بڑی۔

نظر بریں آں تجلی کہ در وسط وجود منبسط باشد از تجلیات حاصلہ در صفات دیگر کہ تحقق آنہا بہماں دلیل کہ بر تحقق تجلی در صادر اول دلالت دارد۔ ضروری التسلیم است اعظم و اکبر بود و از ہمہ تجلیات اسبق واقدم وچوں عطیات ربانی ہمیں صفات

اس بات پر نظر رکھتے ہوئے وہ تجلی جو کہ وجود منبسط کے درمیان میں ہوگی، دوسری صفات میں حاصل ہونے والی تجلیوں سے زیادہ بڑی اور زیادہ عظیم ہوگی اور دوسری صفات میں تجلیات کا پایا جانا اسی دلیل سے واجب التسلیم جو صادر اول کے اندر تجلی کے پائے جانے پر دلالت

فائضہ اند کہ در مرایاء ممکنات ظہور دارند وجود
فائض از دیگر صفات فائضہ اعلیٰ و اشرف
بود۔ و چوں ہمہ صفات در اصل صفات وجود
اند چناں کہ پیش تر بآں اشارہ کردہ ام و اشتراط
وجود موضوع بہر ثبوت محمول عمدہ شاہد است
بر آں در حقیقت افاضہ جملہ صفات تابع
افاضہ وجود بود و افاضہ وجود تابع افاضہ
دیگر صفات نہ بود۔ نظر بریں وجود خاتم
الفائضات بود کہ بالاء آں فائضی دیگر نیست
مگر چوں ربوبیت او تعالےٰ ہمیں افاضہ
و اعطاء باشد آں تجلی را کہ افاضہ وجود
متعلق باوست یعنی منتسب باو اگر رب
خوانند بجا و درست بود۔ و بالاء تر ازیں
اعنی در مرتبہ ذات ایں وصف را برُوں
بردن ہمچناں است کہ در مرتبہ ذات
آفتاب یا چراغ ہمیں قدر تجویز کنند کہ در
مرتبہ شعاع بود۔

غرض مرتبۂ ذات ازیں وصف ہم
عار دارد۔ ایں دقت ظرفیت کہ لفظ اینَ دریں

کرتی ہے اور یہی تجلی تمام تجلیات سے پیشتر متقدم
ہوگی اور چونکہ ربانی بخشش یہی فائض ہونیوالی
صفات ہیں جو کہ ممکنات کے آئینوں میں ظاہر
ہوتی ہیں اس لیے فیضان وجود دوسری فائضہ
صفات سے اعلیٰ اور اشرف ہوگا اور چونکہ تمام
صفات اصل میں وجود کی صفات ہیں جیسا کہ اس
سے پہلے میں نے اشارہ کیا ہے اور موضوع کے
وجود کا محمول کے ثبوت کے لیے شرط ہونا اسی چیز
کے لیے عمدہ گواہ ہے۔ حقیقت میں تمام صفات
کا فیضان، وجود کے فیضان کے تابع ہوتا ہے
اور وجود کا فیضان، دوسری صفات کے فیضان
کا تابع نہیں ہوتا۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے
تمام فیض رساں چیزوں کے خاتم کا وجود ایک
ایسا وجود ہے کہ اس کے اوپر اور کوئی فائض
نہیں ہے مگر چونکہ اس خداوند تعالیٰ کی ربوبیت
اسی فیض رسانی اور بخشش کے باعث ہوتی
ہے لہٰذا اس تجلی کو کہ وجود کا فیضان اس سے
متعلق ہے یعنی اس کی طرف نسبت رکھنے
والا ہے اگر اس کو رب کہیں تو بجا اور درست ہے
اور اس سے بالاتر یعنی مرتبۂ ذات میں اس وصف
کو لیجانا ایسا ہی ہے کہ مرتبہ ذات میں آفتاب یا
چراغ کو اسی قدر تجویز کریں کہ شعاع کے مرتبہ
میں ہو جائے۔

غرض یہ کہ مرتبہ ذات اس وصف سے بھی عار
رکھتا ہے۔ اس وقت ظرفیت کہ لفظ (اینَ (کہاں)

حدیث مفہوم بود موجہ گردید باقی دربارۂ تجانس وعدم تجانس ظرفیت این عالم وظرفیت آن عالم آن چہ عرض کردنی بود پیشتر عرض کردہ شد حاجت تکریر نیست - مگر شاید گوئی کہ در مرتبہ ذات بحت وصرافت اصلی صورت کجا تا بہ تجلیش در پردہ لوازم ذات ایمان آوردہ شود توجیہ این سخن باید کرد تا این مضمون رمیدہ باز بذہن آید -

سے اس حدیث میں سمجھی جاتی ہے اس کی توجیہ ہوگئی ۔ باقی اس دنیا اور اُس دنیا کی ظرفیت کے ہم جنس ہونے اور ہم جنس نہ ہونے کے بارے میں جو کچھ عرض کرنے کے قابل تھا وہ پہلے عرض کردیا گیا ۔ دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں مگر شاید تم کہو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مجرد کے مرتبے میں اور اطلاق کلی کے مرتبے میں صورت کہاں ہے تاکہ اس کے لوازم ذات کے پردے میں تجلی کرنے پر ایمان لایا جائے اس بات کی توجیہ کرنی چاہئیے تاکہ یہ بھاگا ہوا مضمون پھر ذہن میں آجائے ۔

نظر بریں سخن بمعرض بیان مے کشم - ہر صفت را از صفات وجوبیہ از علم وقدرت وغیرہ دو مرتبہ باشد -

۱- یکی بالقوت

۲- دوم بالفعل

اس چیز پر نظر رکھتے ہوئے، ایک بات بیان کرتا ہوں (اور وہ یہ کہ) صفات وجوبیہ میں سے (یعنی) علم وقدرت میں سے ہر صفت کے دو مرتبے ہوتے ہیں -

(۱) ایک بالقوہ

(۲) دوسرے بالفعل

مگر در بعض مواقع فعلیت این صفات کہ ہمانا تعلقات این ہا بہ معقولات ومضاف الیہ خود باشد محتاج شرائط خارجیہ ہم باشد وبعض اوقات ارکان اضافتی کہ وقت فعلیت باشد ہمہ فراہم و بمقام خود موجود نباشد وبایں وجہ ضرورۃً شرائط خارجیہ نیفتد -

مگر بعض مواقع میں ان صفات کی فعلیت کہ یقیناً وہ معقولات اور مضاف الیہ کے ساتھ ان کا متعلق ہونا ہی ہوتا ہے - چند خارجی شرائط کی بھی (فعلیت) محتاج ہوتی ہے اور بعض اوقات اس اضافت کے ارکان جو کہ فعلیت کے وقت ہوتی ہے - سب کے سب اکٹھے اور اپنے مقام میں موجود ہوتے ہیں - اور اس وجہ سے خارجی شرطوں کی ضرورت نہیں پڑتی -

مثلاً تنور زمین بآفتاب دراصل
موقوف بر آفتاب و نور خارج از و زمین
است۔ اگر آفتاب را مُنوِّر بصیغۂ فاعل
گویند و زمین را مُنَوَّر بصیغۂ مفعول، نور
متوسط اعنی شعاع آفتاب کہ وقت
تنور زمین دست بداماں آفتاب و
زمین ہر دو دارد بمنزلہ اضافت باشد
کہ بہر دو طرف رُخ دارد۔

وغرضم ازیں قول بیست کہ ایں نور
درمقام اضافت است یا اضافت دریں
مقام است۔ نہ اینکہ عین اضافت است و
پیدا است کہ تسلیم ایں امر ضروری است۔ چہ
ایں نور ہماں مرتبہ بالقوت است کہ ایں جا
مبداءِ تنویر باشد و مرتبہ بالقوت است
کہ ایں کہ بہر دو طرف ارتباط ضروری است
وایں ارتباط طرفین خبر از عدم استقلال مے
دہد کہ عین شان نسبت است نہ شان ذوات
مستغنیات۔

بالجملہ مضمونِ اضافی دریں مرتبہ
حلول دارد۔ واگر منور بصیغۂ فاعل ہمیں نور
است اضافت تنویر مابین نور و زمین باشد
وآفتاب قیم نور۔ بہر حال آفتاب را اصل
مضاف گویند یا علت مضاف، اضافت
تنویر را ازاں ناگزیر است وہم چنیں نور

مثال کے طور پر آفتاب سے زمین کا روشن
ہونا اصل میں آفتاب اور اس سے خارج
ہونے والے نور اور زمین پر موقوف ہے اگر
آفتاب کو مُنوِّر (روشن کرنے والا) فاعل کے
صیغے کے ساتھ کہیں اور زمین کو منوَّر (روشن شدہ)
صیغۂ مفعول کیساتھ تو نور متوسط یعنی شعاع
آفتاب کہ زمین کو روشن کرنے کے وقت آفتاب
وزمین دونوں کے دامن سے وابستہ ہے بمنزلۂ
اضافت ہوگی جو دونوں طرف رخ رکھتی ہے۔

اور میری غرض اس قول سے یہ ہے کہ یہ نور
اضافت کی جگہ میں ہے یا اضافت اس مقام میں ہے
نہ یہ کہ عین اضافت ہے اور ظاہر ہے کہ اس امر کا
ماننا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ نور وہی قوت کے
مرتبے میں ہے کہ یہاں روشن کرنے کا مبدا ہے
اور مرتبہ بالقوۃ کو سب جانتے ہیں کہ دونوں
طرف اس کا تعلق ضروری ہے اور یہ دونوں
طرف کا تعلق بے استقلال کی خبر دیتا ہے جو کہ
بالکل نسبت کی شان جو اس ربط کی محتاج
نہیں۔

حاصل یہ کہ ایک اضافی مضمون اس مرتبے
میں حلول کیے ہوئے ہے اور اگر منور فاعل کے
صیغے کے ساتھ یہی نور ہے تو پھر تنویر کی اضافت
(تعلق) نور اور زمین کے درمیان ہوگی اور آفتاب
نور کا کفیل ہوگا۔ بہر حال آفتاب کو اصل مضاف
کہیں یا مضاف کی علت کہیں تنویر کی اضافت

تمیز دہد و پیدا است کہ ممیزات از اقسام کیف باشند۔ وجہش اینکہ تخصیص بی تقطیع از وسیع صورت نہ بندد و پس از تقطیع حاصل تقطیع ہموں صورت حاصلہ باشد کہ از افتراق وجود آں صفت وعدم آنچناں پیدا آید کہ باقتران سطح اندرون دائرہ وعدم آں اعنی سطح برونی شکل دائرہ پدیدار آید۔

باقی ماند اینکہ در سطح برونی، عدم سطح اندرونی و بالعکس باشد، قابل آں نیست کہ عاقل تامل فرماید۔ کس نمی داند کہ سطح اندرون مباین سطح بیرونی است وآں مباین ایں نہ ایں براں صادق آید نہ آں بر ایں۔ تباین وعدم تصادق خود دلیل آنست کہ دریں عدم آں و دراں عدم ایں ماخوذ است ورنہ وجود ایں دراں و وجود آں دریں ضروری است ورنہ ارتفاع النقیضین یا منافی حکم النقیضین لازم آید۔ وھو کما تری

جو دوسری مشترک چیزوں سے اس کو خاص کر دے اور ظاہر ہے کہ ممیزات کیف کی اقسام میں سے ہونگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وسیع چیز کو ٹکڑے کئے بغیر تخصیص کی شکل پیدا نہیں ہو سکتی ہے اور تقطیع کے بعد تقطیع کا ماحصل وہی صورت حاصلہ ہوگی کہ جو ایک حصے میں اس صفت کے اور دوسرے حصے میں اس صفت کے عدم کے ملنے سے اس طرح پر نمودار ہو جاتی ہے جیسا کہ دائرے[۱] کی اندرونی سطح اور اس اندرونی سطح کا عدم یعنی بیرونی سطح ان دونوں کے ملنے سے دائرے کی شکل پیدا ہوتی ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ باہر کی سطح میں اندر کی سطح میں باہر کی سطح کا عدم ملحوظ ہوتا ہے۔ اس قابل نہیں ہے۔ کہ کوئی عاقل آدمی تردد کرے۔ کون نہیں جانتا کہ اندر کی سطح، باہر کی سطح کے غیر اور باہر کی سطح اندر کی سطح کے غیر ہے نہ یہ اس پر صادق آتی ہے نہ وہ اس پہ اور اس طور پر ایک دوسرے کے مغائر ہونا اور ایک کا دوسرے پر صادق نہ آنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے اندر اس کا عدم ملحوظ نہ ہوتا تو اس کے اندر اس کا پایا جانا اور اس کے اندر

---

[۱] اندرونی سطح اور باہر کی سطح سے مل کر دائرہ پیدا ہوا کیونکہ دائرے کے خط نے دائرے کی اندرونی سطح کو ختم کر دیا جیسے دائرے کی اندرونی سطح اس لائن نے اندر کی سطح کو کاٹ کر باہر کی سطح سے جدا کر دیا اور اندر کی سطح جو مسلسل پھیلی ہوئی تھی اس کو محدود کر کے رکھ دیا گویا معدوم کر دیا۔ مترجم

ازیں قدر بے کیف بودن انوار وجود و مکیف بودن انوار دیگر صفات بوضوح پیوست۔ مگر ہر کہ بریں قدر اعتراف خواہد کرد بہ بیرنگی آں انوار و رنگینی انوار دیگر نیز اور اقرار لازم است چہ رنگ ہمیں کیف عارض را گویند، کہ ہر معروض را ازیں ناگزیر است۔ چہ معروضیت بر عدم اطلاق ذاتی کہ از خصائص وجود است چنانکہ بدلیل واضح، واضح شدہ دلالت دارد و عدم اطلاق ذاتی خود مستلزم آنست کہ جملہ کمالات وجودی در مرتبہ ذات آں نباشد۔ پس ہر چہ در مرتبۂ ذات اوست حاجت طلب آں ندارد کہ بایں حساب مستغنی است و آنچہ از حد ذات او بیرون است در حصول آں نظر بہ دیگراں دارد و مے دانی کہ در معروضیت زیادہ ازیں چہ باشد۔ آری عوام ہمیں کیف

اس کا پایا جانا ضروری ہوتا ورنہ دونوں نقیضوں کا یا جو دو نقیضوں کے حکم میں ہے ان کا ارتفاع بیک وقت لازم آجائے گا اور یہ محال ہے جیسا کہ تم جانتے ہو۔

اس قدر بیان سے انوار وجود کا بے کیفیت[1] ہونا اور دوسری صفات کے انوار کا کیفیت والا ہونا واضح ہوگیا۔ لیکن جو اتنی بات کا اعتراف کرلیگا تو ان انوار کی بے رنگی اور دوسرے انوار کی رنگینی کا ماننا بھی اس کو ضروری ہے کیونکہ رنگ اسی عارض ہونے والی کیفیت کو کہتے ہیں کہ ہر معروض کو اس کیف عارض کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے۔ کیونکہ معروض ہونا اطلاق کے عدم پر دلالت کرتا ہے جو وجود کی خصوصیات میں سے جیسا کہ واضح دلیل سے واضح ہوگیا اور اطلاق ذاتی کا نہ ہونا خود اس بات کا موجب ہے کہ تمام وجودی کمالات اس کی ذات کے مرتبے میں نہیں ہوتے۔ پس جو کچھ اس کی ذات کے مرتبے میں ہے اس کے طلب کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ اس حساب سے مستغنی ہے اور جو کچھ اس کی ذات کی حد سے باہر ہے اس کے حاصل کرنے میں

[1] انوار خداوندی کی کوئی کیفیت نہیں ہوتی اور کیفیت کا نہ ہونا ہی بے رنگی ہے۔ کیونکہ کیفیت اور رنگ عارضی چیزیں ہیں جن سے خداوند تعالیٰ کے انوار پاک ہیں ورنہ اگر ان انوار کا کوئی رنگ مان لیا جائے تو وہ عارضی قرار پائیں گے۔ مترجم

اجسام را رنگ گویند۔ مگر پیشتر گفته ام۔

غیب را ابری و آبی دیگر است

بالجملہ انوار وجود بے کیف باشند
وانوار دیگر صفات باکیف۔ لیکن از آں جا
کہ در عالم غیب و عالم شہادت ہماں آں
تقابل و انعکاس است کہ در عالم ارواح
و عالم اجسام۔ اگر در روح قوت باصرہ
نہادند جسم را بمقابلہ اش چشم دادند۔ و دریں
تقابل مناسب حال تطابق ملحوظ و مرعی
ماند۔ کیفیات انوار را با کیفیات اجسام
تقابل و تطابق باشد۔ و چوں نباشد؟
نور عالم اجسام، آں نور آفتاب باشد
یا نور دیگراں با وجود مذکور در کشف
حقائق تطابق و توافق دارد۔ اگر فرق
است ہمیں است کہ از نور عالم اجسام
کیفیات اجسام منکشف مے شوند و از
وجود مذکور کیفیات حقائق علمیہ خداوندی
از ظلمات عدم بظہور وجود مشرف مے شوند
نظر بریں کیفیات ایں عالم را نیز با کیفیات
آں عالم تطابق و توافق می باید و بلحاظ ہمیں
توافق و تطابق در مرتبہ تجلی کہ ہمانا بحساب
طالب، رؤیا و خواب است انکشاف آں بہ

دوسروں پر نظر رکھتی ہے اور تمہیں معلوم
ہے کہ معروض ہونے ہیں اس سے زیادہ کیا ہوتا
ہے ہاں عام لوگ اسی اجسام کے کیف کو رنگ
کہتے ہیں۔ لیکن میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ

غیب کا بادل اور بارش اور ہی ہوتی ہے۔

نتیجہ یہ ہے کہ وجود کے انوار کی کوئی کیفیت
نہیں ہوگی اور دوسری صفات کے انوار باکیف
ہوں گے۔ لیکن چونکہ عالم غیب اور عالم شہادت
میں اسی طرح کا تقابل اور منعکس ہونا ہے
جیسا کہ عالم ارواح اور عالم اجسام میں (چنانچہ)
اگر روح میں دیکھنے والی قوت رکھ دی تو جسم
کو اس کے مقابلے میں آنکھ بخش دی اور اس
مقابلے میں حال کے مناسب تطابق کو ملحوظ اور
مرعی رکھا۔ انوار کی کیفیتوں کا جسموں کی کیفیتوں
کے ساتھ تقابل اور تطابق ہوتا ہے اور کیوں
نہ ہو عالم اجسام (دنیا) کا نور خواہ وہ آفتاب
کا نور ہو یا آفتاب کے علاوہ دوسروں کا نور
(جیسے ستاروں کا) مذکورہ وجود کیساتھ حقائق
کے واضح کرنے میں ایک دوسرے کے ساتھ
مطابقت اور موافقت رکھتا ہے اگر کچھ فرق
ہے تو اتنا ہے کہ عالم اجسام کے نور سے اجسام کی
کیفیتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ اور مذکورہ وجود کے
(انوار) سے خداوندی علمی حقیقتیں کہ کیفیات
عدم کے پردے سے وجود کے ذریعہ شرف
حاصل کرتی ہیں۔ اس عالم کی کیفیات کے لیے بھی

پیرایہ مناسب و مطابق خواہد بود و حسب تطابق سرخ و سبز و زرد ظہور خواہد نمود۔ لیکن چناں کہ از الوان عالم اجسام رنگ سیاہ را قربِ خاص است بہ بے کیفی چہ اشارہ بظلمت کند کہ ہمہ کیفیات در آنجا رو بفنا نہند، می باید کہ انوار وجود در پیرایہ سیاہ بچشم طالب ظہور کنند۔ بریں تقدیر عماء بمعنی ابر سیاہ بودن آں زیادہ تر چسپاں شد و کلام شارع بر حقیقت الامر حذو اً بحذوٍ منطبق شد۔

اس عالم کی کیفیات کیساتھ باہم مطابقت اور موافقت چاہیئے اور اسی موافقت اور مطابقت کے لحاظ سے تجلی کے مرتبے میں کہ وہی طالب کے لحاظ سے رویا اور خواب ہے، اس کا انکشاف مناسب اور مطابق طریقے میں ہوگا اور مطابقت کے موافق سُرخ، سبز، زرد ظاہر ہوگا لیکن جیسا کہ عالم اجسام کے رنگوں میں سے سیاہ رنگ کو بے کیفی کے ساتھ ایک خاص نزدیکی ہے کیونکہ وہ بے کیفی اندھیرے کی طرف اشارہ کرتی ہے کیونکہ وہاں یہ سب کیفیتیں فنا ہو جاتی ہیں اس لیے ضروری ہے کہ انوار وجود کو سیاہ لباس میں طالب کی نگاہ میں ظاہر کریں۔ اس مان لینے پر عماء کا سیاہ بادل کے معنے میں ہونا زیادہ تر موزوں ہوا اور شارع (پیغمبر علیہ السلام) کی بات[1] (جو کہ حدیث بالا میں فرمائی۔) ٹھیک ٹھیک منطبق ہوئی۔

پس ازیں ہر کہ فہم سلیم دارد بایں قدر خود پی خواہد برد کہ چناں کہ ظہور نباتات منوط بہ نزول باران است کہ ہمانا اجزاء ابر باشند ہمچنیں ظہور حقائق علمیہ خداوندی کہ در مرتبۂ بطون روئے خود مستور داشتند اگر منوط و مربوط است بہ تنزل وجود از

اس کے بعد جو شخص بھی فہم سلیم رکھتا ہے اتنی بات سے خود سمجھ لے گا کہ جیسا کہ نباتات کا ظہور بارش کے ہونے پر موقوف ہے کہ بارش بادل کا ہی جزء ہوتی ہے اسی طرح خداوند تعالیٰ کی علمی حقیقتوں کا ظاہر ہونا جو حقیقتیں کہ پوشیدگی کے مرتبے میں اپنا چہرہ چھپائے ہوئے تھیں اگر

[1] شارع کی بات سے مراد یہی حدیث ہے جو اس خط میں زیر بحث ہے یعنی (مشکوٰۃ ترمذی)

مرآنت خود باشد و پیدا است کہ وجود
پس از تنزل حصہ وجود باشد۔ غرض
از ہر پہلو کہ بینند اطلاق عماء بمعنی ابر سیاہ
بر وجود منبسط بلا غبار صحیح و درست
است۔

یہ ظہور مربوط اور وابستہ ہے تو وجود کے اپنے
اطلاق سے نیچے اترتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود
تنزل کے بعد وجود ہی کا ایک حصّہ ہوتا ہے
غرض جس پہلو سے بھی کہ دیکھیں عماء کا اطلاق
سیاہ بادل کے معنی میں وجود منبسط پر بلا کسی
شک وشبہ کے صاف طور پر صحیح اور درست
ہے۔

باقی ماند اینکہ حقیقت در کدام
جانب است امرے است مختلف فیہ
عوام ایں طرف حقیقت دانند و آں
طرف مجاز و اہل حقیقت در اوصاف حقیقت
را بہر آں طرف مسلم دارند۔ و مجاز
بہر ایں طرف گذارند و در اسماء در ہر
دو جانب حقیقت پندارند۔

باقی رہی یہ بات کہ حقیقت (کا) اطلاق
عالم غیب اور عالم شہادت میں سے کس طرف
ہے یہ ایک اختلافی امر ہے عام لوگ تو اس
طرف (یعنی عالم شہادت میں) حقیقت اور اس
طرف مجاز جانتے ہیں اور اہل حقیقت (خاص
لوگ) اوصاف میں حقیقت کو اس طرف
(یعنی عالم غیب) کے لیے مسلم رکھتے ہیں اور مجاز
کو اس طرف (یعنی عالم شہادت) کے لیے چھوڑتے
ہیں اور اسماء کے بارے میں دونوں جانب
حقیقت کو خیال کرتے ہیں۔

و ایں بداں ماند کہ انگرکہ (انگرکھا)
و پاجامہ وغیرہ مفہومات را کہ از اقسام
اسما است نہ اوصاف بذات خود مادہ
خاص مطلوب نیست۔ از ہر پارچہ و تہان
(تھان) کہ باشد انگرکہ است چیز
دیگر نباید گفت۔ مثلاً از لٹھہ (لٹھا) اگر
ایں تقطیع بگیرند ہماں ساں مسمی بانگرکہ
باشد کہ ایں صورت عارض بر پارچہ

اور یہ بالکل اسطرح ہے کہ انگرکھا پرانے
زمانے کی شیروانی) اور پاجامہ وغیرہ مفہومات
کے لیے جو کہ ناموں کی قسموں میں سے ہیں نہ
اوصاف میں سے بذات خود خاص مادہ مطلوب
نہیں ہے۔ بلکہ جس کپڑے اور تھان سے بھی بنایا
ہوا ہو انگرکھا ہی کہلائے گا اور کوئی چیز نہیں
کہی جائے گی۔ مثلاً اگر لٹھے کے کپڑے سے انگرکھے
کی طرح کی کاٹ کریں گے تو اس کا نام انگرکھا ہی

تنزیب مسمی باد است۔

طرح ہوگا جس طرح تنزیب کے کپڑے سے بھی بنایا جائے گا تو انگرکھا ہی اسکا نام ہوگا۔

بایں خیال اطلاق عماء ہم بر ابر ایں عالم حقیقی است و ہم بر آں وجود بی کیف ۔ و آنکہ وجود را وصف گویند مخالف ایں نیست کہ عرض کردہ شد۔ وجہش ایں کہ مفہوم وصفیت مفہوم اضافی است کہ در تعقل خود محتاج دیگراں باشد۔ پس وقتیکہ در مفہوم وصفی ایں اضافت ملحوظ و ماخوذ باشد از اوصاف باید دانست و وقتیکہ نظر بر ذات او اندازند و از اعتبار زائد قطع نظر کنند آں وقت از اوصاف شمردنش نشاید پس مفہومیکہ موضوع بمقابلہ ذات یا بحیثیت انقطاع آں از دیگر متعلقات باشد آنرا منجملہ اسماء باید دانست نہ منجملہ اوصاف۔

اس خیال سے عماء (بادل) کا بولا جانا اس دنیا کے بادل پر بھی حقیقی ہے اور اس وجود بے کیف پر بھی عماء کا اطلاق حقیقی ہے۔ رہی یہ بات کہ وجود کو وصف کہتے ہیں اس کے مخالف نہیں ہے جو کہ عرض کیا گیا اسکی وجہ یہ ہے کہ وصفیت کا مفہوم ایک اضافی مفہوم ہے جس کا عقل میں آنا دوسروں کا محتاج ہے۔ پس جس وقت کہ وصفی مفہوم میں یہ اضافت ملحوظ اور ماخوذ ہوگی تو اس کو اوصاف میں سے سمجھنا چاہیئے اور جس وقت صرف اس کی ذات کو مد نظر رکھ کر امر زائد کے اعتبار سے قطع نظر کرلیں تو اس وقت اس کو اوصاف میں سے شمار کرنا مناسب نہیں ہوگا۔ پس جو مفہوم کہ ذات کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہو یا دوسرے متعلقات سے بے تعلقی کی حیثیت سے لحاظ کیا گیا ہو تو اسکو اسماء میں سے سمجھنا چاہیئے نہ کہ اوصاف میں سے۔

چوں در اطلاق عماء بر وجود اگر ملحوظ است ہمیں مرتبہ ملحوظ است چنانکہ پیدا است، اگر ایں ہیچمداں مفہوم عماء را منجملہ اسماء شمردہ چہ گناہ باشد۔

چونکہ وجود پر عماء کے بولنے میں اگر کوئی بات پیش نظر ہے تو یہی مرتبہ ملحوظ ہے جیسا کہ ظاہر ہے اس لیے اگر اس ناچیز نے عماء کے معنی کو اسماء میں سے سمجھا تو کیا گناہ کیا۔

چوں از بیان ایں فرق باریک سبکدوش شدیم بیشتر می باید رفت و از دیگر مطالب ضروریہ می باید گفت۔

جب اس باریک فرق کے بیان کی ذمہ داری سے ہم سبکدوش ہوگئے تو اب ہمیں آگے بڑھنا چاہیئے اور دوسرے ضروری مطالب پر لب کشائی کرنی چاہیئے۔

لوازم ذات مظہر ذات باشند و ذات را در لوازم خود ظہور و تجلی بود۔

شرح معما کہ ذات را در لوازم خود ظہور و تجلی بود

شرح این معما این است کہ ذات را قطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیہ ادراک نتواں کرد۔ اول ہر معلوم را کہ چنیں باشد بغور بنگرند کہ صورت ادراک آں چیست منجملہ مدرکات جسم از ہمہ مشہور تر است۔ شہود دیگر موجودات عالم شہادت کہ از قسم ذات باشند بشہود جسم نرسد۔ چنانچہ بدیہی است۔ چوں حال او اینست کہ قوت دراکہ از ادراک آں من حیث ھو عاجز است حال دیگر ذوات چہ باشد۔ وقت ادراک ذات جسم بغور کار بردہ باید دید کہ از راہ چشم سوائے رنگ و شکل او و از راہ دست یعنی لمس سوائے رطوبت و یبوست و حرارت و برودت و لینت و خشونت وغیرہ اوصاف کہ ہمہ از عوارض و لوازم او باشند چیزی دیگر محسوس نمی کردد و ہم چنیں دیگر طرق ادراک و احساس را باید فہمید۔

القصہ ذات جسم را جداگانہ ازیں

ذاتی لوازم، ذات کا مظہر ہوتے ہیں اور ذات اپنے لوازم میں ظہور ہوتا ہے اور تجلی ہوتی ہے۔

اس مشکل کی شرح کہ ذات کی اپنے لوازم میں تجلی ہوتی ہے

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ذات کو لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ سے قطع نظر کر کے ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اول اس لیے کہ ہر معلوم کو جو اس طرح کا ہو غور سے دیکھیں کہ اس کے سمجھنے کی صورت کیا ہے منجملہ مدرکات کے جسم سب سے زیادہ مشہور ہے، دنیا کے دوسرے موجودات جو کہ ذوات کی قسم سے ہیں۔ ان کا شہود جسم کے شہود کے برابر نہیں ہے۔ چنانچہ بدیہی ہے۔ جب اس جسم کا حال یہ ہے کہ قوت عقل اس کے یعنی جسم کو جسم کی حیثیت سے سمجھنے سے عاجز ہے تو دوسری ذات کا حال کیا ہوگا۔ جسم کی ذات کے سمجھنے کے وقت غور کو کام میں لا کر دیکھنا چاہیے کہ آنکھ کے راستے سے اس کے رنگ و شکل کے سوا اور ہاتھ کے ذریعہ سے یعنی چھونے سے تری، خشکی، حرارت اور برودت نرمی اور سختی وغیرہ کے سوا وہ اوصاف جو سب اس کے لوازم اور عوارض میں سے ہیں کوئی اور چیز محسوس نہیں ہوتی ہے۔ اور اسی طرح احساس اور ادراک کے دوسرے طریقوں کو سمجھنا چاہیے۔

مختصر یہ ہے کہ جسم کی ذات کا ان اوصاف

اوصاف معانی ادراک نباشد۔ چوں ذات او ایچنیں است ذوات دیگراں بدرجۂ اولیٰ ہم چنیں باشند۔

دوم ذوات ممکنات را پرتوہ وفیض ذات واجب تعالےٰ وتقدس باید فہمید و صفات واجب تعالےٰ و تقدس۔ ہر یک پرتوہ ہمچنیں وہم اسم خود، علم پرتوہ علم و قدرت پرتوۂ قدرت یعنی چنانکہ از آفتاب نور واز آتش مثلاً حرارت بدیگراں رسد ہمچنیں از خزائن مختلفہ موطن وجوب اجناس مختلفہ ممکنات رسد ایں نباشد کہ از علم قدرت، واز قدرت علم واز صفات ذات واز ذات صفات اندریں صورت ضرور است کہ ہرچہ از آں طرف آید برہماں حال خود باشد کہ داشت۔ چہ کیفیات ذاتیہ۔ بہ تبدل محل و انتقال مکان متبدل شدن نتوانند نار ہر جا کہ باشد حار یابس باشد۔ و آب ہر جا کہ باشد رطب و بارد باشد۔ مگر پیدا است کہ پیش ذات صفات را نوری و ظہورے نباشد۔ اگرچہ نور و ظہور آنہا ہمہ ناشی ازاں بود۔ نہ بینی کہ نور قمر و کواکب مستفاد از نور شمس است اما پیش نور شمس انوار قمر و کواکب راچہ ظہور وچہ نور۔ و چوں حال ایں چنیں است توقع ادراک و احساس ذات از صفت

اور معانی سے جدا ہوکر ادراک نہیں ہوگا جب جسم کی ذات اس درجے کی ہے تو دوسری ذوات جو کہ غیر جسم ہیں بدرجۂ اولیٰ ایسی ہوں گی۔

دوسری بات کائنات کی ذوات کو خدائے تعالیٰ وتقدس کی ذات کا فیض اور پرتو سمجھنا چاہیئے اور ممکنات کی صفات کو خدائے واجب، بلند ومقدس کی صفات کا پرتو خیال کرنا چاہیئے۔ ہر ایک اپنے ہم جنس اور ہم نام کا پرتو ہے، علم، علم کا پرتو، اور قدرت، قدرت کا پرتو ہے۔ یعنی جیسا کہ آفتاب سے نور اور آگ سے مثلاً گرمی دوسروں کو پہنچتی ہے اسیطرح سے ذات واجب خداوند تعالیٰ کے عالم وجوب کے مختلف خزانوں سے، مختلف جنسیں، کائنات کو پہنچتی ہیں یہ نہیں ہوتا کہ علم سے قدرت، اور قدرت سے علم۔ اور صفات سے ذات اور ذات سے صفات پہنچیں۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ جو کچھ اس طرف سے آئے اپنے اسی حال پر برقرار ہو جو کہ وہ رکھتا تھا کیونکہ ذات کی حالتیں، جگہ کے بدل جانے اور مکان کے منتقل ہو جانے سے نہیں بدل سکتیں۔ آگ جہاں بھی ہوگی گرم خشک ہوگی اور پانی جہاں کہیں ہوگا تر اور ٹھنڈا ہوگا۔ مگر ظاہر ہے کہ ذات کے سامنے صفات کا کوئی نور اور ظہور نہیں ہوتا اگرچہ ان صفات کا نور اور ظہور تمام اس ذات سے پیدا ہوتا ہے تم نے دیکھا نہیں کہ چاند اور ستاروں کا نور سورج کے نور سے حاصل ہے لیکن سورج کے نور کے سامنے، چاند اور ستاروں کے انوار کا کیا ظہور ہوسکتا ہے اور جب

خارج احتیاج - وازیں تثلیث قاعدہ اثنینیت طرفین اضافت برہم نشود - ایں سخن ایں جا استطرادی بود - اگر خواستۂ خدا است وضرورت افتاد مجمل دگر تمام کردہ خواہد شد -

کے لیے آفتاب کے بغیر کوئی چارہ نہیں اور اسی طرح نکلنے والے نور کی احتیاج ہے اور ان تینوں باتوں کے ہونے سے اضافت کے لیے دو طرفوں کا اصول نہیں ٹوٹتا - یہاں یہ بات ضمنی طور پر لائی گئی ہے - اگر خدا نے چاہا اور ضرورت پڑی تو دوسرے موقع پر یہ بات پوری کر دی جائے گی -

سخنی کہ ایں جا گفتنی است می باید گفت - ایں ارکان ثلثہ گاہی فراہم باشند اعنی بمقام خود موجود باشند کہ مفاد آں تقابل وعدم حجاب است وگاہی بمقام خود نباشند یعنی مقابل یک دیگر نباشند مثلاً ضرورت کشیدن آفتاب بمقابلۂ زمین یا حاجت بردن زمین بوجہہ آفتاب افتد وبایں ترکیب سامان اضافت را فراہم کنند - بالجملہ بعد فراہمی سامان فعلیۂ صفتی فعلیتہ آں ضروری است -

یہاں یہ جو بات کہنے کے قابل ہے وہ کہہ دینی چاہیے - یہ تینوں ارکان (آفتاب زمین اور نور) کبھی اکٹھے ہوتے ہیں - یعنی اپنے مقام پر موجود ہوتے ہیں کہ اس اکٹھے ہونے کا فائدہ ایک دوسرے کے مقابل ہونا اور حجاب میں نہ ہونا ہے اور کبھی یہ ارکان اپنی جگہ پر نہیں ہوتے یعنی ایک دوسرے کے آمنے سامنے نہیں ہوتے مثلاً آفتاب کو زمین کے مقابلے میں کھینچے یا آفتاب کے سامنے زمین کو لیجانے کی اگر حاجت پڑ جائے اور اس طریقے سے تعلق کا سامان فراہم کریں تو بالجملہ فعلیت صفتی کے سامان کی فراہمی کے بعد اس کی فعلیت ضروری ہے -

اکنوں مقدمہ دیگر کہ عرض کردہ ام یاد میدہم - ہر چند مراتب متنزلہ صفات کہ موضوع لا علم وقدرت - وغیرہ صفات اند در مرتبہ ذات ثابت نتواں کرد - اما اصول آنہا ہمہ دراں موطن مکنون است چنانچہ اہل فہم

اب ایک اور مقدمہ جو کہ میں عرض کر چکا ہوں یاد دلاتا ہوں - ہر چند کہ صفات کے نیچے کے مرتبوں کو جو کہ علم وقدرت وغیرہ صفات کے لیے وضع کئے گئے ہیں ذات کے مرتبے میں ثابت نہیں کیا جا سکتا لیکن انکے سب اصول اس مقام میں

را از تقریر و اشارہ احقر کہ گزشت خوب تر بذہن نشستہ باشد ان شاء اللہ۔

و پیدا است کہ تنور زمین بآفتاب بحیثیت تنزل مرتبہ نیست۔ چہ حاصلش ضعف نور است کہ اشارہ بکمی و عدم قدری از نورانیت مے کند و عدم نور در خور تنویر نباشد بلکہ تنویر ارض منوط و متعلق باصل نور است ہمیں ساں در صفات باری عز اسمہ خیال باید فرمود۔ اندریں صورت صفت علم اگر کاشف حقائق باشد۔ باعتبار اصل باشد ونہ ۱۰ و بدیہی است کہ اصل آں چنداں کہ در مرتبہ ذات باشد در مرتبۂ تنزل نتواں گفت۔ اکنوں در فعلیت علم ذات بالذات در ازل گنجائش تامل نماند۔ چہ ہمہ سامان فعلیت موجود اند۔ کاشف موجود آنکہ منکشف شود آں موجود باز نہ حجاب است نہ غیبت تا ضرورت شرائط خارجیہ از توجہ و تقابل افتد۔ چہ تقابل و توجہ ہمہ لغرض حضور و رفع حجاب مطلوب باشند تا ہمہ سامان بمقام خود آید از ذات تا ذات فاصلہ و بعد نبود تا وہم حیلولت دگراں افتد۔ با ایں ہمہ آں وقت غیر را نامی است نہ نشانی۔ پس وہم غیبت و حیلولت و حجاب چہ معنی دارد۔

پوشیدہ طور پر موجود ہیں۔ چنانچہ سمجھدار لوگوں کو احقر کے اشارہ اور بیان سے جو کہ گزرا اچھی طرح ان شاء اللہ ذہن نشین ہو گیا ہو گا۔

اور ظاہر ہے کہ آفتاب سے زمین کا روشن ہونا مرتبہ کے کم ہو جانے کی حیثیت سے نہیں ہے کیونکہ اس کا حاصل نور کی کمزوری کا ہے جو کہ نورانیت کی کمی اور بے قدری کی طرف اشارہ کرتا ہے اور نور کا نہ ہونا تنویر کے لائق نہیں ہوتا ہے بلکہ زمین کا روشن ہونا اصل نور سے وابستہ اور متعلق ہے اسی طرح باری تعالیٰ عز اسمہ کی صفات کے بارے میں خیال فرمانا چاہیئے۔ اس صورت میں صفت علم اگر حقیقتوں کو کھول کر رکھنے والی ہوگی تو اصل کے اعتبار سے ہوگی نہ کہ تنزل کی حیثیت سے۔ اور (یہ بات) بالکل صاف ہے کہ اس کی اصل جس قدر کہ ذات کے مرتبے میں ہوگی تنزل کے مرتبے میں نہیں کہہ سکتے۔ اب علم ذات کی ذات کے ساتھ فعلیت کے بارے میں ازل میں تامل کی گنجائش نہ رہی۔ کیونکہ فعلیت کے تمام سامان موجود ہیں۔ کاشف موجود ہے اور منکشف ہونے والا بھی موجود ہے۔ پھر نہ کوئی حجاب ہے نہ غیبت کہ شرائط خارجیہ یعنی توجہ اور تقابل کی ضرورت پڑے۔ کیونکہ تقابل اور توجہ یہ سب حضور کی اور حجاب دور کرنے کی غرض سے درکار ہوتی ہیں تاکہ سارا سامان اپنی اپنی جگہ جمع ہو جائے۔ ذات سے لیکر ذات تک کوئی فاصلہ

علاوہ بریں ملکہ توجہ کہ ہمانا ارادۂ خاص است بدلیلی کہ عرض کردہ شد در ازل موجود۔ ایں طرف آنچہ درخور توجہ باشد حاضر غیر را نامی است۔ نہ نشانی تا احتمال تعلق بدیگراں باشد۔ و مظنہ صرف توجہ بآنہا و عدم التفات بایں طرف شود۔ غرض اگر توجہ را شرط علم گویند سامان فعلیت آں نیز ہمہ فراہم۔ اکنوں حالت منتظرہ چہ باشد اگر تامل است فقط انیست کہ ہر اضافت را حاشیتین۔ متغائرین می باید۔ اگر تغائرِ حقیقی است فبہا ورنہ تغائرِ اعتباری را درست باید کرد۔ مگر آنکہ میداند خود مے داند۔ تغائرِ اعتباری خود مستلزم تحقق تغائرِ حقیقی است۔ یعنی تغائرِ اعتباری را باید کہ سوای متغائرِ بالاعتبار دو امر دیگر متغائرِ بالذات باشند۔ زیراکہ تغائرِ اعتباری نام تغائرِ اضافی باشد۔

وحاصلش ایں باشد کہ ایں شخص مثلاً باضافت فرش، فوق است و باضافت سقف تحت۔ بدو اعتبار دو وصف دارد

اور دوری نہیں ہوتی کہ دوسروں کے حائل ہونے کا وہم جائے ان تمام کے باوجود اس وقت غیر کا نہ کوئی نام ہے نہ نشان۔ پس غائب ہونے اور حائل ہو جانے اور حجاب کا وہم کیا معنی رکھتا ہے۔

اس کے علاوہ توجہ کا ملکہ جو کہ خاص ارادہ کا ہی نام ہے اس دلیل کی بناء پر جو کہ عرض کی گئی، ازل میں موجود ہے اور اس طرف (مخلوق کی جانب میں) جو چیز کہ توجہ کے لائق ہے موجود ہے۔ غیر کا نام و نشان تک نہیں ہے کہ دوسرے کے ساتھ تعلق کا احتمال بھی ہو اور ان کی طرف توجہ صرف کرنے اور اس طرف التفات نہ کرنے کا گمان ہو۔ غرض اگر توجہ کو علم کی شرط کہیں تو اس کی فعلیت کا سامان بھی حاصل ہے۔ اب انتظار کس بات کا ہے اگر فکر ہے تو صرف یہ ہے کہ ہر اضافت کی دو جدا مختلف طرفیں ہونی چاہئیں۔ اگر حقیقی مغائرت ہے تو کیا ہی خوب ورنہ اعتباری تغائر کو درست کرنا چاہیئے۔ مگر جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے کہ تغائرِ اعتباری، حقیقی تغائر کے تحقق کو موجب ہے یعنی اعتباری تغائر کے لیے متغائر بالاعتبار کے سوا دو اور امر جو کہ متغائر بالذات ہوں، چاہئیں۔ کیونکہ اعتباری مغائرت تغائرِ اضافی کا نام ہوتا ہے۔

اور اس کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ شخص مثلاً فرش کی نسبت سے فوق (اوپر) ہے اور چھت کے اعتبار سے تحت (نیچے) ہے، لہٰذا دو حیثیتوں

وایں جا ظاہر است کہ سواء ذات بابرکات دیگری نیست۔ نہ یک نہ دو۔ مگر چوں آں مقدمہ را یاد آرند کہ اطلاق وجود علی الاطلاق است ولا تناہی او در جملہ جہات تسلیم۔ ایں لاتناہی در مرتبہ ذات کہ فوقیتش باعتبار منتشایت نہ باعتبار عموم وخصوص معلوم شد نیز ضرور است ورنہ اقرار لغو وغا غیر متناہی واندراج آں در متناہی لازم آید۔ زیراکہ وجود منبسط ناشی وصادر از ذات بحت است چناں کہ گذشت۔ اندریں صورت ذات بابرکات باوجود وحدت وصرافت ذاتی مشتمل بر غیر متناہی جہات غیر متناہیہ باشد یعنی از ہر طرف کہ بینی ذات الی غیر النہایت میرود۔ اندریں صورت اطراف وجہات ہم غیر متناہی باشند۔ وہم ہر طرف وہر جہت غیر متناہی بود ورنہ آں لاتناہی واطلاق علی الاطلاق باطل شود۔ اندریں صورت در ہر جہت تخیل اثنینیت را مجالی بدست آمد۔ ووسط جہات ایک طرف وجانب دیگر طرف دیگر قرار دادند۔

غرض از لاتناہی وصرافت ذاتی کہ عبارت

سے دو صفتیں (فوق اور تحت کی) رکھتا ہے اور یہاں ظاہر ہے کہ برکتوں والی ذات (خداوندی) کے سوا کوئی اور نہیں ہے۔ نہ ایک اور نہ دو۔ مگر جب اس مقدمے کو ذہن میں رکھیں کہ وجود کا اطلاق کسی تخصیص کے بغیر ہے اور اس کا غیر متناہی ہونا تمام جہتوں میں مسلم ہے تو یہ غیر متناہی ہونا مرتبۂ ذات میں بھی ضروری ہوگا جسکی فوقیت منتشا ہونے کے اعتبار سے بلا اعتبار عموم وخصوص ہو چکی، ورنہ بے انتہا لغو وغا اور اس کے متناہی کے اندر درج ہونے کا اقرار کرنا لازم ہوگا (جو کہ باطل ہے) کیونکہ منبسط وجود ذات مجرد باری تعالیٰ سے صادر اور پیدا ہونے والا ہے۔ جیسا کہ گذرا۔ اس صورت میں خداوند تعالیٰ کی ذات بابرکات وحدت اور ذاتی اطلاق (بے قیدی) کے باوجود غیر متناہی اطراف کے غیر متناہی ہونے پر شامل ہوگی۔ یعنی ہر طرف سے کہ تم دیکھو گے ختم نہ ہونے والی انتہا تک ذات چلی جاتی ہے اس صورت میں اطراف وجہات بھی غیر متناہی ہوں گی اور نیز ہر طرف اور ہر جہت غیر متناہی ہوگی ورنہ وہ بے انتہائی اور اطلاق علی الاطلاق باطل ہو جائے گا۔ اس صورت میں ہر جہت میں دو ہونے کے تخیل کو ہاتھ پاؤں پھیلانے کا موقع مل گیا اور اطراف کے وسط کو ایک طرف اور دوسری جانب کو دوسری طرف قرار دے ڈالا۔

غرض لاتناہی اور ذاتی صرافت سے جس کے

از ہمیں عدم تعین و تقید است اثنینیت اعتباری پیدا شد۔ مگر ایں لاتناہی در مرتبہ بطون ذات باں وحدت حقیقی کہ ایمان بر آں اصل ایمان است ہمچو لاتناہی مبدأ سلسلۂ اعداد اعنی واحد با عتبار کسور باشد کہ عکس آں در سلسلۂ اعداد باشد۔ یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و آں جا ماخذ ربع از ماخذ نصف اعظم بود۔

یا لجملہ چنانچہ ایں لاتناہی مصادم وحدت ذاتی عدد واحد نباشد لاتناہی مرتبہ ذات باری معارض وحدت اصلی او نبود۔ بلکہ وحدت مذکور مصدر کثرت مرتبہ بطون باشد و علم مرتبہ کثرت بذریعہ ہمیں کثرت بطون متحقق شود۔ زیادہ ازیں اگر خواستہ خدا است بمقامی دیگر گفتہ خواہد شد۔ ایں جا ایں قدر یاد باید داشت کہ لاتناہی مذکور اگر ہست ازیں قسم است، نہ از قسم لاتناہی معروف۔

اکنوں سخن دیگر می باید شنید۔ آنکہ از ہر طرف

معنی اسی تعین اور تقید کے نہ ہونے کے ہیں۔ اعتباری دوئی پیدا ہو گئی۔ مگر یہ بے نہایتی ذات کے بطون کے درجوں میں اس حقیقی یکتائی کے ساتھ کہ اس پر ایمان رکھنا اصل ایمان سلسلۂ اعداد یعنی واحد کے مبدے کی بے نہایتی کی مانند کسور کے اعتبار سے ہوتی ہے کہ اس کا عکس اعداد کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ یعنی یہاں اعداد میں نصف، چوتھائی سے بڑا ہے اور وہاں اوحدت حقیقی میں ربع کا ماخذ نصف کے ماخذ سے بڑا ہوتا ہے۔

یا لجملہ جیسا کہ یہ بے نہایتی، عدد واحد کی ذاتی وحدت سے تصادم نہیں کرتی۔ اس طرح ذات باری تعالیٰ کے مرتبے کی بے نہایتی اسکی اصلی وحدت کے مخالف نہیں۔ بلکہ مذکورہ یکتائی مرتبۂ ظہور کی کثرت کا جائے صدور اسی مرتبۂ بطون کی کثرت کی وجہ سے ہے اور مرتبۂ کثرت کا علم اسی کثرت بطون کیواسطے سے متحقق ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ انشاءاللہ کسی دوسرے مقام پر کہا جائیگا۔ یہاں تو اتنا یاد رکھنا چاہیئے کہ مذکورہ بے نہایتی اگر ہے تو اسی قسم سے ہے نہ کہ معروف بے نہایتی کی قسم سے۔

اب دوسری بات سننی چاہیئے جو کہ ہر طرف[1] سے

---

[1] جو چیز ہر طرف سے بے نہایت ہو تو اسکے وسط کو اپنے اطراف کیساتھ تساوی کی النسبت کو اس شکل سے سمجھئے۔ اگر مرکز یعنی



وسط سے تمام اطراف کے خطوط میں تساوی نہ ہوگی تو کمی بیشی کی وجہ سے اطراف ایک جگہ پر ختم ہو جائینگے۔ مترجم

غیر متناہی باشد وسط را با طراف خود نسبت تساوی باشد۔ ورنہ از تخیل کمی بیشی تناہی اطراف لازم آید واین تساوی نسبت با طراف شاہد بر آں است کہ غیر متناہی را تعبیر و تغییر در عالم تناہی بشکل دائرہ و کرہ باشد۔ چہ وسط او اعنی مرکز بجملہ اطراف خود نسبت واحد دارد۔ اعنی از ہر طرف بعد مساوی است۔ و تخصیص بعد از آں است کہ سطح کہ حقیقت دائرہ بمعنی سطح مدورہ است یا قیم و معروض آں بمعنی خط مستدیرہ موجود خاص است از اقسام بعد۔ پس جائیکہ حقیقت مذکورہ یا قیم مذکورہ وجود خاص نباشد بلکہ وجود عام و مطلق باشد حتیٰ کہ عموم و اطلاق راہم گنجائش نباشد آں جا ایں تخصیص بیکار باشد۔ بلکہ بجمیع الوجوہ نسبت تساوی باشد۔

بے نہایت ہو تو اس کے وسط کو اپنے اطراف کے ساتھ تساوی کی نسبت ہوگی ورنہ کمی بیشی کے تخیل سے اطراف کی انتہا لازم آئے گی اور یہ اطراف کیساتھ تساوی کی نسبت اس بات پر گواہ ہے کہ اس انتہا رکھنے والی دنیا میں انتہا نہ رکھنے والے عالم کی تعبیر اور تفسیر دائرے اور کُرے کی شکل میں ہوگی کیونکہ اس کا وسط یعنی مرکز اپنے تمام اطراف کے ساتھ یکساں نسبت رکھتا ہے یعنی ہر طرف سے برابر کا فاصلہ ہوتا ہے اور بُعد کی خصوصیت اس وجہ سے ہے کہ سطح (حس میں) دائرے کی حقیقت گول سطح کے معنی میں ہے یا اس کا قیم اور معروض گول خط کے معنی میں بعد کی اقسام میں سے موجود خاص ہے پس جس جگہ مذکورہ حقیقت یا مذکورہ قیم کا خاص وجود نہ ہوگا بلکہ عام اور مطلق وجود ہوگا حتیٰ کہ عموم اور اطلاق کی بھی گنجائش نہ ہو تو اس جگہ یہ تخصیص بیکار ہوگی۔ بلکہ تمام صورتوں میں تساوی کی نسبت ہوگی۔

اکنوں بشنوید حال ذات بابرکات ہمیں است تا آنکہ عموم و اطلاق را نیز تا آنجا رسائی نیست زیرا کہ ایں دو مفہوم از اضافیات اند۔ در مقابل آنہا مفہوم دگر اگر موجود نہ باشد تحقق ایں مفہوم ہم معلوم و پیدا است کہ ذات وحدہ لاشریک لہٗ کہ منشاء وجود است در برابر خود مقابلی چہ دارد۔ وجود کہ ازو ناشی است آنہم ازیں شرک

اب سنئے کہ خدا تعالیٰ کی ذات بابرکات بھی اسی طرح ہے کہ عموم اور اطلاق کو بھی وہاں تک رسائی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دو مفہوم اضافیات میں سے ہیں۔ ان کے مقابلے میں اگر دوسرا مفہوم نہ ہو تو اس مفہوم کا واقع میں آنا بھی ظاہر اور معلوم ہے کہ ذات وحدہ لاشریک لہٗ جو کہ وجود کا منشاء ہے اپنے برابر میں کوئی مقابل کیا رکھے گا۔ وجود جو کہ اس سے پیدا ہے وہ بھی

برتر است۔

نظر بر ایں اطراف را بوسط خود و وسط را باطراف بہمہ نہج نسبت واحد باشد و ہمچو مرکز و محیط دائرہ و کرہ رُخ وسط ذات باطراف و توجہ اطراف بمرکز باشد۔ خط محیط دائرہ و سطح محیط کرہ ببیں چساں بر مرکز افتاں است۔ ہمہ تن رو بایں طرف دارد۔ و نظر بریں اطراف را در ما نحن فیہ بجانب وسط ہمچنیں اقبال و توجہ باشد۔ و نیز تلاقی ہمہ نسب در وسط ضرور باشد بایں اندراج و اندماج کہ یکے بر دیگری باشد تو بر تو افتادہ وسط از اطراف کہ تفرید محض و صرافت بحت دارند متمیز شود و صورتی جداگانہ پیدا کند۔ لیکن چنانکہ پیشتر بوجہ لاتناہی بحیثیت ذہاب الی غیر النہایۃ ہمہ توجہ وسط باطراف بود بتولد نسبت درمیان وسط و اطراف را توجہ و حرکت بجانب داخل و وسط پیدا شد۔ ایں حرکت و توجہ را بر مرکز رسیدہ اگر مبدل بسکون ندانند بلکہ از آں گذرانیدہ بطرف مقابل برند و ہمچنیں از آں طرف بایں طرف آیند دو حرکت متقابلہ یکی بر دیگری افتند و علاوہ تحقق مرکز دائرہ یا کرۂ دیگر در خیال پیدا آید و تمثال ذات و عکس آں نمودار شود آنچہ آں طرف بود بوجہ حرکت منعکس شدہ ایں طرف آمد و آنچہ آں طرف بود

اس شرکت سے بالاتر ہے۔

اس خیال پر نظر رکھتے ہوئے اطراف کو اپنے وسط کے ساتھ اور وسط کو اطراف کے ساتھ ہر طریقے پر ایک ہی نسبت ہوگی اور مرکز، دائرے کے گھیر اور کرُے کی مانند وسط ذات کا رُخ اطراف کی طرف اور اطراف کی توجہ مرکز کی طرف ہوگی۔ دائرے کے گھیر کا خط اور کرُے کی گول سطح دیکھئے کس طرح مرکز پر پڑ رہی ہے۔ تمام جسم اس طرف رُخ رکھتا ہے اور اس پر نظر رکھتے ہوئے ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں وسط کی جانب بیں اس طرح آمنا سامنا اور توجہ ہوگی۔ نیز تمام نسبتوں کا ملاپ مرکز میں ضرور ہوگا۔ اس اندراج اور اندماج کے ساتھ کہ ایک کا دوسرے پر تلے اوپر (اندراج ہے) وسط اپنے اطراف سے کہ تفرید محض اور صرافت بحت رکھتے ہیں۔ متمیز ہو جائیگا اور ایک علیحٰدہ صورت پیدا کرے گا لیکن جیسا کہ پہلے بے نہایتی کی وجہ سے بے انتہا درجے تک چلے جانے کی حیثیت سے مرکز کی تمام توجہ اطراف کی طرف ہوتی ہے۔ وسط اور اطراف کے درمیان نسبت کے پیدا ہونے کی وجہ سے اطراف کی توجہ اور حرکت اندر اور وسط کی طرف پیدا ہو گئی۔ اس حرکت اور توجہ کو مرکز پر پہنچ کر اگر سکون سے بدلی ہوئی نہ سمجھیں بلکہ اس سے گزرا کر مقابل کی طرف لیجائیں اور اسی طرح اُس طرف سے آئیں تو دو مقابل حرکتیں ایک دوسرے پر پڑیں گی اور مرکز کے تحقق کے علاوہ

آں طرف رفت۔ وظاہر است کہ عکس وتمثال
ہمیں را گویند۔ والطباع والعکاس
ہمیں باشد و اولین مصداق از مصادیق
ھُوَالاول وَالاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالبَاطِنُ
پدیدار آید۔

چوں ایں حرکت اولین حرکت است
کہ بظہور آمد و در حرکت صدور باشد حاصل
ایں حرکت را صادر اوّل باید گفت۔ وچوں
ایں حرکت۔ مِنْ ذاتہٖ، الیٰ ذاتہٖ
فی ذاتہٖ

باشد چنانچہ ظاہر است چہ وسط وطرف ہمہ
یک شئی واحد است اختلاف ماہیت نیست
لازم آید کہ دریں حرکت ہرچہ بر متحرک
آید ہمیں وجود وتحقق باشد۔ زیرا کہ وقت
حرکت عروض افراد آں مقولہ ضرور است
کہ دراں مقولہ حرکت بود۔ ومتحرک فیہ
ہمیں ذات بحت است کہ ہستی بحت است
چیزی بیش نیست۔ لیکن ہرچہ بالعرض
آید بنسبت بالذات ضعیف باشد
اندریں صورت ایں عارض اول وجود باشد
مگر ضعیف از وجود ذات۔ ازیں جا
کیفیت صدور صادر اوّل کہ وجود بود۔

دائرہ یا دوسرا کرہ خیال میں پیدا ہوگا اور ذات
کا پرتو اور اس کا عکس نمودار ہوگا۔ جو کچھ اسطرف
تھا حرکت کی وجہ سے منعکس ہوکر اس طرف آگیا
اور جو کچھ اسطرف تھا اس طرف چلا گیا اور ظاہر ہے
کہ عکس اور تمثال اسی کو کہتے ہیں۔ اور کسی چیز کا
چھپ جانا اور منعکس ہونا یہی ہوتا ہے

"وہی اوّل ہے، وہی آخر، وہی ظاہر اور وہی باطن"
کے مصداقوں میں سے پہلا مصداق ظاہر
ہوجاتا ہے۔ چونکہ یہ حرکت سب سے پہلی حرکت ہے
جو کہ ظہور میں آئی اور حرکت میں صدور ہوتا
ہے لہذا اس حرکت کو صادر اوّل کہنا چاہیئے۔ اور
جب یہ حرکت ۔

اسکی ذات سے، اسکی ذات کی طرف، اسکی ذات میں،
ہوتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ وسط اور طرف سب
ایک ہی چیز ہے، ماہیت کا اختلاف نہیں ہے،
لازم آتا ہے کہ اس حرکت میں جو کچھ متحرک پر آتا
ہے یہی وجود اور تحقق ہوتا ہے کیونکہ حرکت کے
وقت اس مقولے کے افراد کا عارض ہونا ضروری
ہے کہ اس مقولے میں حرکت ہوتی ہے۔ اور جس
میں حرکت کی گئی وہ یہاں ذات بحت ہے جو کہ بحت
کی ہستی ہے اس سے زیادہ کوئی چیز نہیں ہے۔
لیکن جو چیز بالعرض آئے وہ ذات کی نسبت سے
کمزور ہوتی ہے۔ اس صورت میں یہ اوّل عارض
وجود ہوتا ہے مگر ذات کے وجود سے ضعیف
یہیں سے صادر اوّل یعنی وجود کے صادر ہونے

بوضوح پیوست - وہم متحقق گردید کہ محل مرکز
در غایت تحقق و شعشان وجود باشد -
چہ عوارض معلومہ غیر متناہیہ تو بر تو افتادہ
اند و در باقی مواقع فقط اجتماع دو مرتبہ
باشد - مگر بہر طور ایں وقت ہم مرکز و
ہم اطراف او چیزی از صرافت فرود آمدہ
بعالم تقید قریب تر گشت چہ در تقید
و تعین ہمیں اجتماع باشد و اطلاق و بساطت
برہم شود - بایں سبب از آں لطافت
کہ بود تنزل فرمود و از آں شدت ظہور کہ
موجب اضمحلال دیگر ظاہرات و مستنیرات
اعنی صفات و مانع حصول صورت بود
بانحطاط آمدہ درخور نظارہ و دیدار شد -

اکنوں می باید شنید کہ مرکز ہمچو دیگر دوائر
و کرات صغار کہ از مرکز گرفتہ تا محیط متخیل
و متوہم تواں شد بر صورت محیط باشد -
زیرا کہ صغیر ترین کرہ و دائرہ کہ بر مرکز متوہم
می تواں شد آنست کہ ملاصق و متصل مرکز
باشد - و ظاہر است کہ اندریں صورت جوف
آں صغیر ترین دائرہ یا کرہ ہمیں مرکز باشد
و بس - نظر بریں ایں دائرہ کہ بر بالاء مرکز
توہم تواں کرد بر شکل محیط باشد - بایں لحاظ
اگر گوئیم کہ نقطہ جامع النسب کہ بحرکت

کی کیفیت واضح ہوگئی اور نیز تحقق میں آگیا کہ
مرکز کا محل وجود کی غایت درجے چمک اور تحقق
میں ہوتی ہے - کیونکہ عوارض معلومہ غیر متناہی
تو بر تو پڑے ہوئے ہیں - اور باقی مواقع میں
فقط اجتماع دو مرتبہ ہوتا ہے - مگر بہر حال
اس وقت بھی مرکز اور اس کے اطراف صرافت
سے کچھ نیچے اتر کر عالم تقید میں زیادہ قریب
ہوگئے - کیونکہ تقید اور تعین میں یہی اجتماع ہوتا
ہے اور اطلاق اور بساطت درہم برہم ہو جاتے
ہیں - اس سبب سے اس لطافت سے جو کہ تھی
تنزل فرمایا اور اس سختی سے ظاہر ہونے سے
جو دوسری ظاہر ہونے والی اور روشنی حاصل کرنے
والی یعنی صفات کے اضمحلال کا سبب اور حصول
صورت سے مانع تھا - انحطاط میں آکر نظارہ
اور دیدار کے لائق ہوگیا -

اب سننا چاہیئے کہ مرکز دوسرے اور چھوٹے
کروں کی طرح جو کہ مرکز سے لے کر محیط تک متخیل
اور متوہم ہو سکتے ہیں صورت پر محیط ہوتے ہیں
کیونکہ سب سے چھوٹا کرہ اور دائرہ جو کہ مرکز پر
متوہم ہو سکتا ہے وہ ہے جو کہ مرکز کے متصل اور
ملا ہوا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت
میں اس سب سے چھوٹے
دائرے یا کرے کا جوف یہی مرکز ہوتا ہے اور
بس - اس پر نظر کرتے ہوئے یہ دائرہ جو کہ مرکز
کے اوپر وہم میں لایا جا سکتا ہے محیط کی شکل پر ہوگا -

اطراف در ذات لبسیط غیر متناہی پیدا شدہ صورت ذات است، غلط نبود۔

اس لحاظ سے اگر ہم کہیں کہ تمام نسبتوں کو جمع کرنے والا نقطہ ہو کہ اطراف کی حرکت کی وجہ سے بے انتہا ذات لبسیط میں پیدا ہوا وہ ذات کی صورت ہے، تو غلط نہ ہوگا۔

چہ ایں تجدد کہ والتی مستلزم صیرورت اعنی انتقال من حال الی حال است و مے دانی کہ صورت از ہمیں صیرورت مشتق است و اطلاق صورت جائی کہ باشد باعتبار ہمیں صیرورت۔ آری ایں قدر مسلم کہ ایں تجدد و صیرورت ذاتی است نہ زمانی۔ تقدم و تاخر ذاتی مصحح ایں اطلاق است نہ تقدم و تاخر زمانی۔

کیونکہ یہ نئی چیز ہو کہ تمہیں معلوم ہو کہ صیرورت یعنی ایک حال سے دوسرے حال کو طرف منتقل ہونے کو موجب ہے اور تم جانتے ہو کہ صورت اسی صیرورت سے نکلی ہے اور صورت کا اطلاق جس جگہ بھی ہو اسی صیرورت کے اعتبار سے ہے ہاں اس قدر مسلم ہے کہ یہ تجدد اور صیرورت ذاتی ہے نہ کہ زمانی۔ ذاتی تقدم اور تاخر اس اطلاق کی تصحیح کرنے والا ہے نہ تقدم و تاخر زمانی۔

غرض چوں ایں صورت اولین صورت است و در ذات و ایں صورت توسط حقیقتے دیگر موجب انتساب نیست ایں صورت را صورت اللہ اگر گویند بجا است۔ ازیں جا معنی
خَلَقَ اللّٰہُ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ
باید دریافت و ازیں جا بکیفیت تعلق علم خداوندی بمعلومات خود خواہ واجبات باشند یا ممکنات می تواں رسید۔ یعنی ممکنات را بر قالب صور ذات و صفات خود ساختہ اند و ازیں جا است کہ ممکنی مظہر کمال است و دیگر مظہر کمال دیگر۔ یعنی چنانکہ عکس آفتاب در آئینہ کہ بر شکل آفتاب باشد، ہمچو آفتاب بہ قدر تحقق و ثبوت خود مظہر نوری باشد و ازیں جا است کہ اجسام

غرض یہ کہ جبکہ یہ صورت، صورتوں میں سب سے اوّل ہے اور ذات اور اس صورت کے درمیان کسی دوسری حقیقت کا توسط انتساب کا موجب نہیں ہے اس لیے اس صورت کو اگر اللہ کی صورت کہیں تو درست ہے یہیں سے "اللہ نے آدم کو اپنی صورت پیدا کیا" کے معنی دریافت کرنے چاہییں اور یہیں سے ہم علم خداوندی کے اپنے معلومات کے ساتھ خواہ واجبات ہوں یا ممکنات کے تعلق کی کیفیت کو پہنچ سکتے ہیں یعنی اللہ تعالٰے نے ممکنات کو اپنی ذات اور صفات کی صورت کے قالب پہ ڈھالا ہے اور یہیں سے پتہ چلتا ہے کہ ایک ممکن ایک کمال کا مظہر ہے اور دوسرا ممکن دوسرے کمال کا یعنی جیسا کہ آئینے میں آفتاب کا عکس آفتاب کی شکل کا

متقابلہ بآں منور شوند۔ ہمیں طور عکوس صور ذات وصفات مظہر ہماں کمالات باشند کہ در اصل است۔ آری بوجہ تفاوت ضروری است مگر غرضم از مادہ دریں جا فقط ہمیں ذی صورت است ہر چہ باشد نہ اجزاء جسمانی۔ و وجہ ایں ظہور کمالات وآں تفاوت لوازم مادہ واصل ایں است کہ تکثر بدو قسم است۔

۱۔ یکی تکثر انقسامی

۲۔ دوم تکثر انطباعی

مراد از تکثر انقسامی چیست

جائی کہ ایں است آں نباشد و در موضعیکہ آں است ایں نبود در شرح ایں عقدہ اگر مطلوب است می باید شنید کہ مرادم از تکثر انقسامی ایں است کہ بعد تکسیر و پارہ پارہ کردن اطلاق اسمیکہ بر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب را اگر قطرہ قطرہ گردانند باز ہم اطلاق آب ہماں ساں درست است کہ بود و غرضم از عدم تکسیر ایں است کہ اگر اصل را بشکنند باز اطلاق اسم اوّل نتوانند مثلاً شکل مثلث و مربع و دائرہ وغیرہ اعنی

ہوتا ہے تو وہ آفتاب کی طرح اپنے تحقق اور ثبوت کے برابر نور کا مظہر ہوتا ہے اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مقابلے میں آنے والے اجسام روشن ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یہ اللہ کی ذات اور صفات کی صورتوں کے عکس انہی کمالات کے مظہر ہوتے ہیں جو کہ اصل میں ہیں۔ ہاں مادہ اور صاحب صورت کے صورت کے فرق کے باعث مادے کے لوازم اور صاحب صورت میں فرق ضروری ہے مگر میری غرض مادے سے یہاں صرف یہی صورت ہے جیسا کچھ بھی ہے نہ کہ جسمانی اجزا۔ اور اس کمالات کے ظہور اور اس مادے کے لوازم اور اصل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تکثر دو قسم کا ہوتا ہے۔

۱۔ ایک تو تکثر انقسامی

۲۔ دوسرے تکثر انطباعی

تکثر انقسامی سے کیا مراد ہے

جس جگہ یہ (یعنی تکثر انطباعی) ہے وہاں وہ (تکثر انقسامی) نہیں ہوتا اور جس جگہ وہ ہے، یہ نہیں ہوتا۔ اگر اس مشکل کی شرح درکار ہے تو سننی چاہیے کہ میری مراد تکثر انقسامی سے یہ ہے کہ کسی چیز کو توڑ دینے اور ٹکڑے ٹکڑے کر دینے کے بعد بھی اس نام کا اس پر بولا جانا جو کہ اصل کے لیے وضع کیا گیا تھا درست ہو سکے مثلاً پانی کو اگر قطرہ قطرہ کر ڈالیں تو پھر بھی پانی کا نام اسی طرح اس پر درست ہے جیسا کہ پہلے تھا اور اس عدم تکثیر سے میری غرض یہ ہے کہ اگر

این هیئت را قطع نظر از سطح بیرونی و درونی اگر بشکنند و پاره پاره کنند اطلاق این اسماء درست نبود چنانچه ظاهر است اگر دائره یعنی خط مستدیر را که خالی از سطح باشد بشکنند باقی را قوس گویند نه دائره و همچنیں خطوط ثلثه یا اربعه متلاقیه را که شکل مثلث و مربع است اگر بشکنند مثلث ماند نه مربع بلکه زاویه یا خط باقی ماند۔

تکثر انطباعی چیست

تو غرضم از تکثر انطباعی ایں است که یک شکل واحد در مواقع متعدده و مرایاء مختلفه و مظاهر متنوعه ظهور کند۔ مثلاً دائره یا مربع در آئینه منطبع می تواں شد و در سطوح متعدده یک شکل را نقش تواں بست۔ شکل ملکه که بر روپیه منقش است هر جا همواں است که بر چهرهٔ ملکه عارض است مگر چناں که دریں اشکال ایں تکثر ادست آں نیست همچنیں در موارد تکثر التقامی تکثر انطباعی نباشد فقط تکثر التقامی بود۔ یعنی ماده واحد را در مواضع متعدده در یک وقت نتواں برد۔ چنانچه بدیهی است۔ آری اجزاء ماده هم همان شکل دارند که شکل ماده باشد۔

اصل کو توڑ ڈالیں تو اس پر پہلا نام نہ بولا جا سکے مثلاً مثلث، مربع، اور دائرہ وغیرہ کی شکلیں یعنی ان صورتوں کو باہر اور اندر کی سطح سے قطع نظر اگر توڑ ڈالیں اور ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالیں تو ان پر پہلے ناموں کا بولا جانا درست نہ ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ اگر دائرہ یعنی گول خط کو جو کہ سطح سے خالی ہوتا ہے توڑ ڈالیں تو بقیہ خط کو قوس (کمان) کہیں گے نہ کہ دائرہ۔ اور اسی طرح تین یا چار ملے ہوئے خطوط کو جن کی شکل مثلث اور مربع ہے اگر توڑ ڈالیں تو نہ مثلث باقی رہے گا اور نہ مربع بلکہ زاویہ باقی رہ جائے گا اور یا خط رہ جائیگا۔

تکثر انطباعی کیا ہے

اور میرا مطلب تکثر انطباعی سے یہ ہے کہ ایک واحد شکل مختلف مقامات اور مختلف مناظر اور مختلف قسم کے مظاہر میں ظہور کرے مثلاً دائرہ یا مربع آئینے میں منعکس ہو سکتا ہے اور مختلف سطحوں میں ایک شکل کا نقش بن سکتا ہے ملکہ (وکٹوریا) کی شکل جو کہ روپیہ پر بنی ہوئی ہے ہر جگہ وہی ہے جو کہ ملکہ کے چہرے پر عارض ہے مگر جیسا کہ ان شکلوں میں یہ اس کا تکثر ہے وہ اصل نہیں ہے اسی طرح تکثر التقامی کے مواقع میں تکثر انطباعی نہیں ہوتا ہے۔ فقط تکثر التقامی ہوتا ہے۔ یعنی واحد مادے کو متعدد جگہوں میں ایک ہی وقت میں نہیں لے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے ہاں مادے کے اجزاء بھی وہی شکل رکھتے ہیں۔

وازیں جااست کہ بعد تقسیم ہم اطلاق مقسم درست باشد۔ یعنی صورت مقسم بوجہ قبول تکثر انطباعی بر اجزاء و اقسام ہم عارض شود۔ اصل مادہ را کلی طبعی نام می نہیم و صورت آنرا کلی جنسی و وجہ تسمیہ خود ظاہر است۔ چہ کلیت کہ مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض۔ از تعدد مرایا و مناظر تعدد بالعرض یا دلاحق ....۔ و عارض شود۔ ورنہ فی حد ذاتہ ہماں واحد است کہ بود وازیں جااست کہ تصویر در دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاہی نمی کند۔ اگر تعدد در ذات صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تباین محض بودی و تغایر بحت۔ و بایں وجہ انطباق کہ مدار دلالت بر آں است یک لخت مفقود می شد۔ بالجملہ ایں جا تکثر در ذات کلی نباشد در مرایا و مظاہر باشد و ایں کوتاہی و کلانی و صغر و کبر در مرایا و مظاہر بود نہ در ظاہر و مرئی مگر مظاہر و مرایا باوجود تعدد و تباین بوجہ وحدت صورت متجانس یک دیگر باشند۔ و در کلی طبعی قابلیت باشد و صورت کلی جنسی۔ آں قابل انطباع نیست کہ لوازم آں بالضرور درہمراہ باشد۔

جو کہ مادے کی شکل ہوتی ہے اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم کے بعد بھی مقسم کا اطلاق درست ہے یعنی مقسم کی صورت، تکثر انطباعی کے قبول کرنے کی وجہ سے اجزاء اور اقسام پر عارض ہوتی ہے ہم اصل مادے کا نام کلی طبعی رکھتے ہیں اور اسکی صورت کا کلی جنسی اور نام رکھنے کی وجہ خود ظاہر ہے کیونکہ کلیت جس کا مفاد تکثر ہوتا ہے کلی طبعی میں بالطبع ہوتی ہے اور کلی جنسی میں بالعرض۔ مرایا اور مناظر کے تعدد سے تعدد بالعرض اس کو لاحق اور عارض ہوتا ہے۔ ورنہ اپنی ذات کے اعتبار سے وہی ایک ہے جو کہ تھا اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ تصویر صورت والے کی صورت پر رہنمائی کرنے میں کوئی کمی نہیں کرتی۔ اگر صورت کی ذات میں تعدد ہوتا تو تصویر اور تصویر والے کی صورت میں اختلاف محض اور صرف تغایر ہوتا اور اس وجہ سے مطابقت جس پر دلالت کا انحصار ہے سرے ہی سے مفقود ہو جاتی۔ بالجملہ یہاں ذات کلی میں کثرت نہیں ہے بلکہ دیکھی جانے والی چیزوں اور مظاہر میں کثرت ہے اور یہ چھوٹائی اور بڑائی اور دیکھی گئی چیزوں اور مظاہر میں ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور مرئی ہیں مگر مظاہر اور مرایا تعدد و تباین کے باوجود صورت کے ایک ہونے کے باعث ایکدوسرے کے ہم جنس ہوتے ہیں اور کلی طبعی میں اپنے کثیر ہونے کی قابلیت اس کی ذات میں ہوتی ہے اس صورت میں مادہ کلی طبعی ہوگا اور صورت کلی جنسی، وہ عکس اختیار کرنے کے

چوں ازیں اشارہ معلوم شد کہ صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کلانی و کوتاہی بلکہ از سبزی و سرخی وغیرہ الوان ہم منزہ باشند این ہمہ از عوارض مادہ باشند گو در بادی النظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند۔ پس عظمت واجب و حقارت ممکن و کبریائی واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود و نہ تخلف لوازم وجوب و ظہور لوازم امکان دلیل عدم انطباق و اتحاد صورتین بود۔ اندریں صورت صورت آدم علیہ السلام ہماں صورت اللہ بود و لوازم نفس صورت ہماں۔ آری لوازم وجوب از قدم و غناء و ذاتیت وغیرہ متخلف گردند و لوازم امکان از حدوث و زمان و مکان ہمہ عارض شوند۔ اکنوں باز پس مے رویم و عرض مے کنیم۔

ایں تعینی کہ در تحقق ایں صورت بکار آمد اولین تعین است پس اگر باعتبار انتقال من حال الی حال گیرند صورت باشد چنانکہ عرض کردہ ام و اگر باعتبار تمیز مادتین اعنی داخل صورت و خارج آں گیرند ہمیں۔

قابل نہیں ہے کہ اس کے لوازم اسکے ساتھ جائیں۔ یہ عکس اختیار کرنے کے قابل ہے اس لیے اس کے لوازم ضروری طور پر ساتھ ہوں گے۔

جب اس اشارے سے معلوم ہوگیا کہ صورت تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہے تو چھوٹائی اور بڑائی، کلانی اور کوتاہی بلکہ سبزی اور سرخی وغیرہ رنگوں سے بھی پاک ہوگی۔ یہ سب چیزیں مادے کے عوارض میں سے ہوتی ہیں۔ اگرچہ ظاہر نظر میں اوصاف اور صورت کے لوازم میں سے معلوم ہوتی ہیں پس واجب کی عظمت اور ممکن کی حقارت اور واجب کی بڑائی اور ممکن کی چھوٹائی نزول کو مانع نہیں ہے اور نہ وجوب کے لوازم کا پیچھے رہ جانا اور امکان کے لوازم کا ظاہر ہونا۔ دونوں صورتوں کے عدم انطباق اور عدم اتحاد کی دلیل ہوگی اور نفس صورت کے لوازم بھی وہی ہوں گے۔ ہاں وجوب کے لوازم یعنی قدیم ہونا اور غنی ہونا اور ذاتی ہونا وغیرہ بدل گئے اور امکان لوازم مثلاً حادث ہونا اور زمانہ میں اور مکان میں ہونا سب کے سب عارض ہوں گے، اب ہم پھر پیچھے کو چلتے ہیں اور عرض کرتے ہیں۔

یہ تعین کہ اس صورت کے ثبوت میں کام میں آیا۔ یہ سب سے پہلا تعین ہے۔ پس اگر اس تعین کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کے اعتبار سے فرض کریں تو صورت ہوگی جیسا کہ ہم عرض کر آئے ہیں اور اگر دو مادوں یعنی

تعین موجب حصول علم بود - چہ سرمایہ علم
وانکشاف ہمیں تمیز یکے از دیگری وانفعال
آں ازاں است کہ بہ حصول صورت در
قوت دراکہ اعنی مادہ مدرکہ کاشفہ منورہ
باشد و پیدا است کہ ذات بابرکات
دریں کمال چہ قدر کمال دارد ۔ نظر بر ایں
تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گویند
بجا است واز آں جا کہ موجب ظہور ایں
تعین وتقید اقبال ذات بر ذات
آمدہ اگر ہمیں تعین را تعین حبی گویند
زیبا است - چہ در حب وعشق ہمیں
اقبال و توجہ ذی ادراک بر دیگراں باشد -
وبتقدم حب وحیوت (حیات) بر علم اگر
اقرار کنیم دور از عقل نباشد - زیرا کہ پس
از تحلیل حیوۃ و تنقیح حقیقت او زیادہ
ازیں اقتضاء و خواہش کہ مفاد حب و عشق
واقبال و توجہ ذی ادراک بر دیگراں باشد
چیزی نمی برآید - لیکن اینہم ظاہر است کہ
ایں اقتضاء قبل ظہور تعین علمی موجب
ظہور تعینی دیگر و تحقق صورتی دیگر نگردیدہ
تا گوئیم کہ تعین حبی یا تعین حیوتی ازیں تعین مقدم
است بلکہ بلحاظ تعین علمی در حیوۃ و حب ماخوذ
است چنانچہ اضافت توجہ و اقبال بجانب
ذی ادراک خود مشیر بایں است - اندر بصورت
اشارہ صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد -

داخل صورت وخارج صورت کے امتیاز کے اعتبار
سے (اس تعین کو) فرض کریں تو یہی تعین علم کے حصول
کا موجب ہوگا - کیونکہ علم اور انکشاف کا سرمایہ یہی
ایک دوسرے سے ممتاز ہونا اور اس کا اس سے
متاثر ہونا ہے جو قوت مدرکہ میں جو صورت حاصل ہونے
کی وجہ سے کشف کا موجب اور روشنی کرنیکا موجب
ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ برکتوں والی ذات (خداوندی)
اس کمال میں کس قدر کمال رکھتی ہے اس پر نظر
رکھتے ہوئے اس تعین کو اگر علمی تعین اور تعین اول
کہیں تو بجا ہے اور اس وجہ سے کہ اس تعین اور
تقید کے ظاہر ہونے کا موجب، ذات پر ذات
کا متوجہ ہونا ہوا ہے تو اگر اس تعین کو تعین حبی
کہیں تو موزوں ہے - کیونکہ محبت اور عشق میں
بھی صاحب ادراک کا متوجہ ہونا دوسروں پر ہوتا
ہے اور اگر علم پر محبت اور حیات کے مقدم ہونے
کا ہم اقرار کریں تو عقل سے دور نہ ہوگا کیونکہ حیات
کو تحلیل کرنے اور اس کی حقیقت کو صاف کرنے
کے بعد اس تقاضے اور خواہش سے زیادہ جو کہ
صاحب ادراک کی محبت، عشق، اقبال اور دوسروں
پر توجہ کا ماحصل ہے اور کوئی چیز نہیں نکلتی ہے
لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ اقتضا تعین علمی کے ظہور
سے پہلے کسی دوسرے تعین کے ظہور اور کسی
دوسری صورت کے تحقق کا موجب نہیں ہوئی
تاکہ ہم کہیں کہ تعین حبی یا تعین حیاتی اس تعین
سے مقدم ہے بلکہ تعین علمی کا لحاظ، حیات اور حب

که بوجه ظهور صورت مذکور اقرار فعلیت آں ضروری است و مسقط اشارهٔ حیوة و حب کیفیت حاصله از انضمام کشف و خواهش مذکور باشد - آرے در حیوة و حب فرقی باریک است که اشاره بآں ضروری بینیم .

آں اینکه گاہی وصف اضافی را متصل بیکی از طرفین گیرند و از طرف دیگر منقطع شمارند - اندریں صورت آں وصف از اوصاف لازمه ہمیں طرف باشد و گاہی بیکی متصل گیرند اما لحاظ انفصال و اتصال طرف ثانی ہیچ ملحوظ نباشد - آنوقت ایں وصف از اوصاف متعدیه ایں طرف بود - مثلاً منوریت بصیغه فاعل و مفعول از اوصاف لازمه موصوف بود باشد ہمچو نور از یک جانب بجانب دیگر منتقل نشود - چنانکه نور از فاعل بمفعول رود. منوریت بصیغه فاعل بمفعول و منوریت بصیغه مفعول بفاعل سرایت نکند -

میں لحاظ رکھا گیا ہے چنانچہ توجہ اور اقبال کی اضافت صاحب ادراک کی طرف خود اس طرف اشارہ کر رہی ہے - اس صورت میں صفت علم کا اشارہ فقط کشف کی حیثیت کی جانب ہوگا کیونکہ صورت مذکورہ کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس کی فعلیت کا اقرار ضروری ہے اور حیات اور حب کے اشارے کا محل وہی کیفیت ہوگی جو خواہش مذکور اور کشف کے ملنے سے حاصل ہوئی - ہاں حیات اور حب میں ایک باریک فرق ہے کہ اسکی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں -

وہ اشارہ یہ ہے کہ کبھی وصف اضافی کو طرفین میں سے کسی ایک کی طرف متصل مان لیتے ہیں اور دوسری طرف سے منقطع خیال کرتے ہیں - اس صورت میں وہ وصف اسی طرف کے اوصاف لازمہ میں سے ہوگا اور کبھی ایک کے ساتھ متصل مانتے ہیں لیکن دوسری طرف انفصال اور اتصال کا کوئی لحاظ ملحوظ نہیں ہوتا - اسوقت یہ وصف اس طرف کے متعدی اوصاف میں سے ہو گا - مثلاً منوّریّت بصیغہ فاعل (واؤ کے زیر کے ساتھ) اور مفعول (واؤ کے زبر کے ساتھ) اپنے موصوف کے اوصاف لازمہ سے ہوتی ہے (اور) نور کی مانند ایک جانب سے دوسری جانب منتقل نہیں ہوتی جیسا کہ نور فاعل سے مفعول کی طرف جاتا ہے تو منوریت فاعل کے صیغہ کے ساتھ مفعول کی طرف اور منوریت مفعول کے صیغے کے ساتھ فاعل کی

چوں ایں قدر معلوم شد، معلوم باید کرد کہ وقت ارادہ حیوۃ قطع تعلق کشف و اقتضاء بمعلوم بطرف ثانی ملحوظ دارند۔ و وقت ارادہ حب قطع مذکور ملحوظ و ماخوذ بنود ۔ بدیں سبب حیوۃ لازم ماند و حب و اقتضاء متعدی گردید بالجملہ حیوۃ را نظر تبعیت علمی است و ہر کہ بتاخر حیوۃ از علم رفتہ نظر بریں امر انداختہ باشد کہ حیوۃ امری است ترکیبی از علم و ارادہ چناں چہ تحلیل بایں اجزاء شاہد است و مرکب از بسیط متاخر باشد۔ مگر ہر یکی را اصطلاحی دادہ اند باقی ایں اشتہار تاخر علم از حیوۃ و ارتکاز تاخر او در اذہان نزد اوشاں مبنی براں باشد کہ از علم بمعنی مصدری مراد گیرند یا مرتبۂ فعلیت آں کہ پس از تعلق معلوم پیدا آید۔

طرف سرایت نہیں کرتی۔

جب اتنی بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہیئے کہ حیات کے ارادے کے وقت، کشف اور کشف کے معلوم تقاضے کا قطع تعلق دوسری جانب میں ملحوظ رکھتے ہیں اور حب کے ارادے کے وقت مذکورہ قطع ملحوظ اور ماخوذ نہیں ہوتا۔ اس سبب سے حیات ضرور لازم رہے گی اور حب اور اقتضاء متعدی ہو گئے۔ بالجملہ حیات کی نظر علمی تعین کی طرف ہے اور جو شخص کہ علم سے حیوۃ کو پیچھے ڈالنے کی طرف گیا اس نے اس بات پر نظر ڈالی ہو گی کہ حیات علم اور ارادے سے مرکب ایک چیز ہے اور ارادہ جیسا کہ ان اجزاء کی تحلیل کو شاہد ہے اور مرکب مفرد سے پیچھے ہوتا ہے مگر ہر ایک کی ایک اصطلاح مقرر کر دی ہے۔ باقی حیات سے علم کے پیچھے ہونے کا یہ شہرت اور علم کے تاخر کا اس کے پیچھے ہونے کے ذہنوں میں جاگزیں ہونا ان کے نزدیک اس بات پر مبنی ہو گا کہ علم سے معنی مصدری مراد لیں۔ یا اس کی فعلیت کا مرتبہ جو کہ معلوم کے تعلق کے بعد پیدا ہوتا ہے۔

اکنوں دیگر باید شنید کہ چوں را حاصل ترکیب علم و اقتضاء گرفتند و اقتضاء مذکور ہماں اقبال و توجہ بر دند ناظر فہیم را گنجائش دو اعتبار بہم رسید۔

اب دوسری بات سننی چاہیئے کہ جب حیات کو علم اور اقتضاء کی ترکیب کا نتیجہ مان لیا اور مذکورہ اقتضاء وہی اقبال اور توجہ کی لے لیا تو صاحب فہم دیکھنے والے کو دو اعتبار کی گنجائش ہو گئی۔

یکی آنکہ حیثیت کشف و علم را اصل

ایک تو اس بات کی گنجائش کہ کشف اور علم

قرار گیرند وحیثیت اقبال را از اوصاف و اتباع آن۔

دوم عکس این اوّل را بشرط قطع نسبت مذکور اگر حیوۃ گوئیم اقرب الی الحقیقت باشد وثانی را اگر ارادہ خوانیم وقطع مذکور ملحوظ نبود انسب باشد۔ چنانچہ بدیہی است۔

بالجملہ مسقط اشارہ ارادہ آن تموج وتجدد وحرکت است کہ سرمایہ حصول صورت مذکور شد ہمین طور احاطہ آن صورت کہ اگر بقبضہ تعبیر کنیم درست باشد پس از لحاظ ہمان کشف قدرت باشد وملتقی ارادہ وعلم کہ حد بین بین وسطح متوسط باشد مشیئت بود۔ وپیدا است کہ ازین تا ارادہ وحیوۃ فرق زمین وآسمان است۔ زیرا کہ در ارادہ تموج مذکور اصل بود ودر حیوۃ علم مذکور اصل باشد چنانکہ مذکور شد و این جا نہ این را اصل گویند نہ آنرا۔ بلکہ ملتقی را مصداق مشیئت گیرند وچون ارادہ ومشیئت وقدرت را باہم کردہ بر علم افگند کلام حاصل شود۔ و اگر علم وارادہ وقدرت را باہم کردہ بر صادر اوّل اندازند۔ تکوین نمایان شود۔ ہمین طور صفات نامتناہیہ بوجود آیند۔

کی حیثیت کو اصل قرار دیں اور توجہ کی حیثیت کو اس کے اوصاف اور امور تابع سے مانیں۔

دوسرے اس کے برعکس اوّل کو نسبت مذکورہ سے قطع نظر کر کے اگر ہم حیات قرار دیں تو وہ حقیقت سے قریب تر ہو گا۔ اور دوسرے کو اگر ارادہ کہیں اور نسبت مذکورہ کا قطع کرنا ملحوظ نہ ہو تو زیادہ مناسب ہو گا۔ جیسا کہ واضح ہے۔

مختصر یہ کہ ارادے کے اشارے کا محل وہ تموج اور تجدد اور حرکت ہے جو کہ صورت مذکورہ کے حصول کا سرمایہ ہوا۔ اسی طرح اس صورت کے احاطے کو اگر قبضے سے ہم تعبیر کریں تو درست ہو گا۔ پس اسی کشف کے لحاظ سے قدرت ہو گی اور ارادہ اور علم کا سنگم جو کہ بین بین حد اور درمیانی سطح ہوتی ہے۔ مشیئت ہو گی اور ظاہر ہے کہ اس سے ارادے اور حیات تک زمین و آسمان کا فرق ہے۔ کیونکہ ارادے میں ذکر کیا گیا تموج اصل ہوتا ہے اور حیات میں علم مذکور اصل ہوتا ہے جیسا کہ مذکور ہوا اور اس مقام پر نہ اس کو اصل کہتے ہیں نہ اس کو بلکہ جائے اتصال کو مشیئت کا مصداق مانیں گے اور جب ارادہ مشیئت اور قدرت کو آپس میں ملا کر علم پر ڈالیں گے تو کلام حاصل ہو گا اور اگر علم ارادہ اور قدرت کو آپس میں ملا کر صادر اوّل پر ڈالیں گے تو تکوین نمایاں ہو گی۔ اسی طرح انتہا نہ رکھنے والی صفات وجود میں آتی چلی جائیں گی۔

الغرض از ضم و انضمام یکی بدیگری چارہ نیست - غایت مافی الباب این ترتیب کہ فلاں را تابع و وصف و فلاں صفت را اصل موصوف قرار دہند و فلاں را تابع و وصف و فلاں صفت را بر فلاں افگنند و فلاں را بر فلاں صحیح نباشد بلکہ ترتیبی دیگر بود - لیکن پیدا است کہ غلطی این ترتیب کہ در بادی النظر مفہوم مے شود قادح در اصل مطلوب نیست -

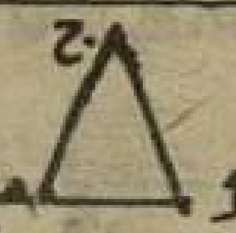
این ہمہ صفت از ہماں یک تموج پیدا شوند و صور غیر متناہیہ در احاطۂ ذات جامع الکمالات حاصل آئند زیرا کہ چنانکہ معلوم را صورتے بدست آمد علم بمعنی ما بہ العلم و ما بہ الکشف والانکشاف را نیز ہمیں صورت باشد و این بداں ماند کہ از وقوع نور آفتاب مثلاً بر الوان و اشکال صورت معلوم - اعنی الوان و اشکال در باطن نور منتقش شود - فقط اگر فرق باشد ہماں باشد کہ در ظاہر مغلوب و باطن غالب بود - مگر این فرق ظہور و بطون از اصل صورت نیست بلکہ از معروض اوست پس چناں کہ معلوم را دو صورت است یکی اصغر کہ ہماں تعین مرکزی است - دوم اکبر اعنی آں کہ بجانب لاتناہی باشد - ہمیں طور علم بمعنی مبدا انکشاف را باید دانست بلکہ علم را عین معلوم و معلوم را

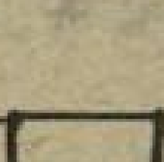
الغرض ایک کو دوسرے سے ملانے اور شامل کرنے کے سوا چارہ نہیں ہے - زیادہ سے زیادہ اس بارے میں یہ ترتیب کہ فلاں صفت کو موصوف کی اصل قرار دیں اور فلاں کو تابع رکھیں اور وصف اور فلاں صفت کو فلاں پر ڈالیں اور فلاں کو فلاں پر صحیح نہیں ہو گی بلکہ ایک دوسری ترتیب ہو جائے گی لیکن ظاہر ہے کہ اس ترتیب کی غلطی جو کہ ظاہری نظر میں سمجھی جاتی اصل مطلوب پر مانع نہیں ہے -

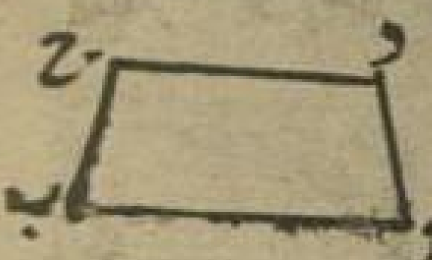
یہ سب صفتیں اسی ایک تموج سے پیدا ہوتی ہیں اور غیر متناہی صورتیں جامع کمالات ذات کے احاطے میں حاصل ہوتی ہیں کیونکہ جیسا کہ معلوم کی ایک صورت حاصل ہوئی تو علم بمعنی ما بہ العلم و ما بہ الکشف والانکشاف کی بھی یہی صورت ہو گی اور یہ اس کی مانند ہے کہ مثال کے طور پر آفتاب کا نور صورت معلومہ کے اشکال اور الوان پر واقع ہونے سے ہوتی ہے میرا مطلب ہے کہ الوان اور اشکال نور کے باطن میں نقش پذیر ہو جاتے ہیں - صرف اگر فرق ہے تو اتنا ہے کہ ظاہر میں مغلوب اور باطن غالب ہوتا ہے مگر یہ ظہور اور بطون کا فرق اصل صورت سے نہیں ہے بلکہ اس کے معروض سے ہے پس جیسا کہ معلوم کی دو صورتیں ہیں ایک اصغر کہ وہی مرکزی تعین ہے دوسرا اکبر یعنی جو لاتناہی کی جانب ہو - اسی طرح علم جو مبدا انکشاف کے معنی

عین علم باید دید۔ باز ایں صورت بانضمام
قیود دیگر کہ بوجہ ظہور صفات باقیہ ضرور
است برنگ صور غیر متناہیہ جلوہ خواہد
نمود۔ چہ از متناہی تراکیب غیر متناہیہ
پیدا تواں شد۔ مثلاً ارباب ہندسہ را معلوم
است کہ اصل ہمہ اشکال ہندسی مثلث
و دائرہ مخمس و مسدس بظہور آمدند
وایں اختلاف ظہور نوبت بلا تناہی کشید۔
چنانچہ ظاہر است پس ایں ہمہ صور متعاقبۃ الظہور
غیر متناہیہ کہ بنوعی ازاں در اوراق لاحقہ اشارہ
خواہیم کرد۔ انشاء اللہ تصورات جناب باری عز اسمہ

میں ہے جاننا چاہیئے بلکہ علم کو بالکل معلوم اور
معلوم کو بعینہٖ علم سمجھنا چاہیئے پھر یہ صورت
دوسری قیدوں کو ملا کر جو باقی رہنے والی صفات
کے ظہور کی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ غیر متناہیہ
صورتوں کے رنگ میں جلوہ دکھائے گی کیونکہ متناہی
سے غیر متناہی ترکیبیں پیدا ہو سکتی ہیں مثلاً علماء علم
ہندسہ کو معلوم ہے کہ تمام ہندسی اشکال کی اصل
مثلث اور دائرہ ہے۔ پھر مثلث[1] کو مثلث
کے انضمام کے ساتھ مربع[2] اور مستطیل[3] منحرف[4]
اور معین[5] وغیرہ شکلیں پیدا ہو گئیں اور مثلث اور
دائرے کے انضمام کے ساتھ مخمس[6] اور مسدس[7] ظہور

[1] علم ہندسہ کی رو سے مثلث وہ شکل ہے جو تین مستقیم خطوط سے گھری ہوئی ہو 
جیسے اس کو انگریزی میں TRIANGLE کہا جاتا ہے۔ مترجم

[2] مربع وہ چوکور ہے جس کے تمام اضلاع اور زاویے برابر ہوں جیسے  انگریزی میں SQUARE
کہا جاتا ہے۔ مترجم [3] مستطیل۔ وہ متوازی الاضلاع کہلاتی ہے جس کا ایک زاویہ قائمہ ہو۔ جیسے۔
 اس کو انگریزی میں RECTAUGLE کہتے ہیں۔ مترجم

[4] منحرف۔ یا ذو ذنقہ وہ چوکور شکل ہے جس کے مقابل کے دو ضلع متوازی ہوں جیسے 
الف دال اور ب ج متوازی ہیں اس کو انگریزی میں TRAAE کہا جاتا ہے مترجم

[5] معین وہ شکل ہے جو متوازی الاضلاع ہو جس کے دو اضلاع متصلہ برابر ہوں۔ لیکن اس کے زاویے
قائمہ نہ ہوں جیسے  اس کو انگریزی میں RHOMLEVS کہتے ہیں۔ مترجم

[6] مخمس:۔ اگر کوئی شکل مستوی پانچ اضلاع سے گھری ہوئی ہو تو اس کو مخمس کہا جاتا ہے جیسے 

اور اگر چھ اضلاع سے گھری ہوئی ہو تو اس کو مسدس کہا جاتا ہے جیسے 

باید دانست و نسب واقعه فیما بین ایں تصورات
راکه تحقق آں ایجابی است چه بعد تحقق شیئین
تحقق نسبتی از نسب اربعه مشهوره وسم غیر آں
ضروری است چنانچه بدیهی است، تصدیقات
جناب باری عز اسمه باید فهمید۔ اندریں صورت
ایں لاتناهی باوجود وحدت همچو لاتناهی کسور
واحد باشد که اشاره بآں بانطباق بامراتب
سلسله اعداد بگذشت۔

میں آئے اور اس ظہور کے اختلاف نے لاتناہی
کی طرف نوبت پہنچائی۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ پس یہ تمام
غیر متناہیہ ایک کے بعد دوسری ظاہر ہونے والی
صورتیں کہ ان میں سے ایک نوع کی طرف آئندہ
اوراق میں، میں اشارہ کروں گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ
جناب باری عز اسمہ کے تصورات جاننے چاہئیں
اور ان تصورات کے درمیان واقع ہونے والی
نسبتوں کو کہ ان کا تحقق ایجابی ہے۔ کیونکہ
دو چیزوں کے تحقق کے بعد چاروں مشہور نسبتوں
اور ان کے سوا نسبتوں میں سے کسی نسبت کا ہونا
ضروری ہے۔ چنانچہ واضح ہے۔ جناب باری عز اسمہ
کی تصدیقات سمجھنا چاہیئے۔ اس صورت میں وحدت
کے باوجود یہ لاتناہی عدد واحد کی کسور کے غیر
متناہی ہونے کی مانند ہوگی کہ اس کی طرف اعداد کے
سلسلے کے مرتبوں کیساتھ منطبق ہونے کا اشارہ
گزر چکا ہے۔

چوں نوبت بایں جا رسید مناسب
آنست که بسخنی که مناسب مقام است
اشاره کرده پیشتر روم۔ آں ایں است
همچو ذات مجرد در صفات نیز همان توجه
و تجدد و تحرک من اطراف الی طرف و انقباض
پدید آید و بایں انقباض طرفین و انعکاس
یک طرف در طرف ثانی لازم آید و صادرات
غیر متناهی حسب لاتناهی صفات ظهور کنند
و تجلیات بی پایاں در اوساط صادرات بطرز

جب نوبت یہاں تک پہنچی تو مناسب یہ
ہے کہ ایک بات کی طرف جو کہ مقام کے مناسب ہے
اشارہ کر کے آگے روانہ ہو جاؤں، وہ یہ ہے کہ
ذات مجرد کی مانند صفات میں بھی وہی توجہ
و تجدد اور تحرک ایک طرف سے دوسری طرف اور
سمٹاؤ ظاہر ہو جائیگا اور دونوں طرف کے اس
سمٹاؤ، دونوں طرفوں کا انبساط اور ایک طرف
کا انعکاس دوسری طرف میں لازم آئے گا۔ اور
غیر متناہی صادرات، غیر متناہی صفات کے موافق

تجلی اعظم مذکور نمایاں شوند۔ ازیں میاں صادر
اوّل اعنی وجود منبسط سرمایہ وجود ممکنات
بود و صادرات دیگر سرمایہ صفات ممکنات
باشند و در ہر نوبت بوجہ آنکہ از انقباض
ہمساں انبساط زایدہ دریں تحرک و تموج
ہمچو آب حوض کہ از جای خود نرود مصداق
اَلْاٰنَ کَمَا کَانَ وہم مصداق ۔

ھوالاول ھوالاخر ھوالظاہر ھوالباطن
باشد۔ واز آں جاکہ ایں اعتبارات غیر محدودہ
واشکال غیر متناہیہ ہمہ مندرج دریک ذات
بابرکات اند۔ چہ از تموج و تحرک مذکور زادہ
اند کہ ذات را در عین ذات او تعالےٰ
حاصل است چنانچہ عرض کردہ شد۔ اگر
ذات را بنسبت ہمہ ایں اشکال واعتبارات
ونسب واضافات محیط گوئیم عین حق وصواب
باشد۔ وچوں ایں اشکال عین حقائق
ممکنہ اند چنانکہ دانستی وانشاء اللہ زیادہ
تر خواہی دانست، اگر ذات گرامی را محیط
بنسبت ہمہ کائنات گوئیم درست بود۔
لیکن ازاں جاکہ در تعین صفات باہم فرق
تقدم وتاخر ذاتی است۔ ہر کہ از کائنات
بر صورت صفت اقدام بود در علم متقدم بود

ظاہر ہوں گی اور بے انتہا تجلیات صادرات
کے درمیان میں مذکور تجلی اعظم کی طرز میں
نمایاں ہوں گی۔ اسی درمیان میں سے صادر اوّل
یعنی وجود منبسط ممکنات کے وجود کا سرمایہ ہو
گا اور دوسرے صادرات ممکنات کے صفات
کا سرمایہ ہونگے اور ہر مرتبے میں اس وجہ سے کہ
انقباض سے وہی انبساط پیدا ہوگا اس تحرک
اور تموج میں حوض کے پانی کی مانند کہ اپنی جگہ سے
نہیں ہلتا ہے۔ ”اب بھی ویسا ہے جیسا کہ تھا“
کا مصداق اور

وہی اول، وہی آخر، وہی ظاہر اور وہی باطن
کا مصداق ہوگا اور چونکہ یہ غیر محدود اعتبارات
اور نہ ختم ہونے والی شکلیں تمام کی تمام ایک برکتوں
والی ذات میں مندرج ہیں، کیونکہ مذکورہ تحرک اور
تموج سے پیدا ہوئی ہیں کہ ذات کو اس بلند خدا کی
ذات میں حاصل ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا گیا۔ اگر ذات کو
ان تمام شکلوں اور اعتبارات اور نسبتوں اور
اضافتوں کی بنسبت ہم محیط کہیں تو بالکل درست
اور حق ہوگا۔ اور انشاء اللہ اس سے بھی زیادہ جان
لوگے۔ اگر ذات گرامی کو تمام کائنات کی بنسبت محیط
کہیں تو درست ہوگا۔ لیکن چونکہ صفات کے تعین
میں آپس میں ذاتی تقدم اور تاخر کا فرق ہے جو بھی
کائنات میں سے صفت کی صورت پر جو پہلے ہوگا
وہ علم میں بھی پہلے ہوگا لیکن وجود خارج میں یعنی
صادر اوّل میں انعکاس کے وقت انعکاس کے

اما در وجود خارج یعنی وقت انعکاس
در صادر اول بمقتضاء انعکاس موخر
آید - چنانچہ از مشاہدہ حال عکس صورت
شخص قائم بر لب چاہ ہویدا است - و
نظر بریں در

نحن الآخرون السابقون

قطع نظر از تاخر دنیوی و تقدم اخروی بتقدم
علمی و تاخر خارجی ہم تاخر و سبقت را است
می تواند کرد -

اعتراض باقی ماند اینکہ اندریں صورت
صفات را تحقق و ثبوت
اعتباری باشد مگر بدل نمی نشیند کہ صفات
اعتباریات باشند و بایں سبب در خارج
موجود نبوند و وجود آنہا فقط وجود ذہنی
بود -

جواب جوابش ایں است کہ اعتبار
را القدر معتبر اعتبار باشد و
موافق منشا انتزاع تحقق بود، چوں عوام از
اعتباریت صفات اعتبار خویش و انتزاعیت
آنہا انتزاعیت ایں مواطن می گیرند ایں وہم
بمیان می آید و از راہ می رباید - چوں ہنوز
اندفاع شبہ بطور وضوح نشدہ باشد یک
یک مثال بہر اظہار تفاوت اعتبار و تشکیک
انتزاع پیش مے کنم -

منشا کے موافق موخر آئے گا جیسا کہ کنوئیں کے
کنارے پر کھڑے ہونیوالے شخص کی صورت کے
عکس کے حال کو مشاہدہ کرنے سے ظاہر ہے اور اس
پر نظر کرتے ہوئے کہ

ہم آخر میں آنے والے سابقین ہیں

دنیوی تاخر اور اخروی تقدم سے قطع نظر علمی تقدم
اور خارجی تاخر کے ساتھ تاخر اور سبقت کو
ٹھیک کر سکتے ہیں -

اعتراض باقی رہی یہ بات کہ اس صورت
میں صفات کو اعتباری ثبوت
اور تحقق حاصل ہوگا لیکن یہ بات دل کو نہیں لگتی
کہ صفات اعتباری ہوں - اور اس سبب سے خارج
میں موجود نہ ہوں اور ان کا وجود فقط ذہنی
وجود ہو -

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار کا
اعتبار کرنے والے کے مرتبے کے
مطابق اعتبار ہوتا ہے اور انتزاع کے منشا کے
موافق تحقق ہوتا ہے - جب عوام صفات کے
معتبر ہونے سے اپنا اعتبار اور ان کے انتزاع
سے ان مواطن کا انتزاع لیتے ہیں تو یہ وہم
درمیان میں آتا ہے اور راستے سے ہٹا دیتا ہے
چونکہ ابھی شبہ کا ازالہ واضح طور پر نہیں ہوا ہوگا
اس لیے ایک ایک مثال اعتبار کے فرق کو ظاہر کرنے
اور انتزاع کی تشکیک کے لیے پیش کرتا ہوں -

اگر شخص بغایت ذلیل وکمینہ دربار
شاہی وکارخانۂ سلطنت رابخواب بیند
ودیگرد کہ از غلام وخدام تا وزراء عالی مقام
پیش بادشاہ بمقامات خود باندازی ونیازی
کہ باید استادہ ونشستہ اند وحسب مقتضاء
حال باکار وبیکار اند وہمچنیں از رعایاء
سلطانی تاملازماں واز چوکیدار وچپراسی
وکنسٹبل تانواباں وحکام اضلاع متفرقہ
درکار خود مشغول

اگر کوئی بہت زیادہ ذلیل اور کمینہ آدمی
بادشاہی دربار اور کارخانۂ سلطنت کو خواب
میں دیکھے اور دیکھے کہ غلام اور نوکروں سے لے کر
عالی مقام وزراء تک بادشاہ کے سامنے اپنی اپنی
جگہوں پر ایک خاص انداز اور نیازمندی کے ساتھ
جیسی کہ چاہیئے کھڑے اور بیٹھے ہوئے ہیں اور
مقتضائے حال کے مطابق کام میں اور بغیر کام
کے ہیں اور اسی طرح کسی بادشاہ کی رعایا میں سے ملازموں
تک اور چوکیدار سے چپراسی تک اور کانسٹیبل
سے نوابوں تک اور متفرق ضلعوں کے حکام
اپنے اپنے کام میں مشغول ہیں ۔

حاصل ایں خواب ایں باشد کہ ہر یکے
منصب خویش و دیگراں ملحوظ دارد وبادشاہ
منصب خویش وحاضران دربار را ملحوظ
داشتہ کارے فرماید و اوشاں منصب
خویش وبادشاہ را رعایت کردہ بامتثال
امر می پردازند وہمچنیں دیگر قیاس کن۔
پس ایں اعتبار اوشاں را ببیں کہ چہ
قدر از اعتبار ولحاظ بینندۂ خواب فروتر
است چہ ایں ہمہ تماشاء خواب خیالی از
خیالات اوست وانتزاعی از انتزاعات
او۔

اس خواب کا حاصل یہ ہوگا کہ ہر ایک اپنے اور
دوسرے کے مرتبے کا لحاظ رکھے۔ بادشاہ اپنے مرتبے
کا اور دربار کے حاضرین کے مرتبے کا لحاظ کر کے
کام کا حکم دیتا ہے اور وہ لوگ اپنے منصب اور
بادشاہ کے منصب کی رعایت کر کے حکم بجالانے
میں مشغول ہوتے ہیں اور اسی طرح دوسری باتوں
کو قیاس کر لو پس ان کے اس اعتبار کو دیکھو کہ خواب
دیکھنے والے کے لحاظ اور اعتبار سے نیچے ہے
کیونکہ یہ سارا خواب کا تماشا اس کے خیالات
میں سے ایک خیال کا ہے اور اس کے انتزاعات
میں سے ایک انتزاع کا۔

وایں کس اگرچہ ذلیل تر از ہمہ
ابناء روزگار است مگر باایں ہمہ بادشاہ
خواب ہم پیش قوت وجودش اعتبار را نشاید

اور یہ شخص اگرچہ تمام زمانہ والوں سے
زیادہ ذلیل ہے مگر اس کے باوجود خواب میں
نظر آنے والا بادشاہ اس کے وجود کی قوت کے

نظر بریں اعتبار آں بادشاہ و دیگراں بچہ مرتبہ از اعتبارش فروتر افتادہ باشد۔

سامنے اعتبار کے لائق نہیں۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اس بادشاہ کا خواب اور دوسرے لوگوں کا اعتبار اس ذلیل آدمی کے اعتبار سے کس قدر نیچے گر گیا ہوگا۔

ہم چنیں اگو ہمیں تماشا کسی از آنمیان، فرض کنیم، در خواب بیند آنرا از اں ہم در تحقق و وجود ضعیف تر باید فہمید وَ هَلُمَّ جَرًّا۔

اسی طرح اگر یہی تماشہ ان میں سے کوئی شخص اگر ہم فرض کرلیں خواب میں دیکھے اس کو اس سے بھی تحقق اور وجود میں زیادہ ضعیف سمجھنا چاہیے اور اسی طرح کھینچتے چلے جاؤ۔

ایں مثال تفاوت اعتبار و انتزاع باعتبار منتزع یعنی انتزاع کنندہ بود۔ مگر ہمیں را مثال تفاوت انتزاعات بتفاوت مناشی انتزاع باید فہمید۔ چہ مناشی انتزاع ایں خواب از انتزاعیات بینندۂ خواب است مگر با ایں ہمہ مثال تفاوت انتزاع بتفاوت مناشی انتزاع جدا ہم باید شنید۔

یہ اعتبار اور انتزاع کے فرق کی مثال منتزع یعنی انتزاع کنندہ کے اعتبار سے ہوگی۔ لیکن اسی کو انتزاعیات کے تفاوت کی مثال انتزاع کے مناشی کے فرق کے ساتھ سمجھنی چاہیے کیونکہ اس خواب کے انتزاع کے مناشی خواب کے دیکھنے والے کے انتزاعیات سے ہیں مگر ان باتوں کے باوجود انتزاع کے فرق کی مثال انتزاع کے مناشی کے فرق سے جدا بھی سننی چاہیے۔

جسم منشاء انتزاع سطح و سطح منشاء انتزاع خط و خط منشاء انتزاع نقط و نقط منشاء انتزاع حسن و قبح و حسن و قبح آں منشاء انتزاع شدت و ضعف و زیادتی و کمی از حسن و قبح و دیگر اوضاع باشد وَ هَلُمَّ جَرًّا۔

جسم سطح کے انتزاع کا منشا اور سطح خط کے انتزاع کا منشا اور خط نقطے کے انتزاع کا منشا اور نقطہ مختلف اوضاع کا منشا اور اوضاع مختلفہ حسن و قبح کے انتزاع کا منشا اور اس کا حسن و قبح شدت و ضعف، زیادتی اور کمی دوسرے اوضاع اور حسن و قبح سے ہوتا ہے اور اسی طرح سے سلسلہ کو کھینچتے چلے جایئے۔

و ظاہر است کہ ہر منشاء انتزاع لاحق از منشاء انتزاع سابق اضعف است

اور ظاہر ہے کہ انتزاع لاحق کا ہر منشاء انتزاع سابق کے منشا سے زیادہ ضعیف ہے

وبدیں سبب انتزاعیات علی الترتیب اشد و اضعف اند۔ نظر بریں اگر گوئیم کہ وجود و تحقق صفات باری جل مجدہ از وجود ما وشما ہمچناں قوی و شدید است کہ منتزعان مثال اول از انتزاعیات آں و مناشی مثال اول و ثانی از انتزاعیات آنہا بجا است۔

اور اسی سبب سے انتزاعیات بالترتیب شدید تر اور ضعیف تر ہوتے ہیں۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اگر ہم کہیں کہ باری تعالیٰ عز مجدہ کے صفات کا تحقق اور وجود ہمارے اور تمہارے وجود سے اسی طرح قوی اور شدید ہے جیسا کہ مثال اول کے منتزعین نے اپنے انتزاعیات سے اور پہلی اور دوسری مثال کے مناشی اپنے انتزاعیات سے، تو بجا ہے۔

منشاء انتزاع صفات ہم ذات او تعالیٰ و تقدس است و منتزع و اعتبار کنندہ ہم ہماں۔ مارا ہمچو تصور خواب کس دیگر جز تصور آں میسر نیست۔ نہ آنکہ ماخوذ منتزع و منشا انتزاع آں ہستیم، بلکہ صفات خداوندی منشا انتزاع ما است۔ وجود او بہر وجود ما و صفات او تعالیٰ بہر صفات ما۔ چوں تفصیل ایں اجمال خواستگار عرض تحقیقی است مختصر آں را نیز عرض کردن لازم آمد۔ آں اینست کہ

صفات کے انتزاع کا منشا بھی اس اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات ہے اور منتزع اور اعتبار کرنے والا بھی وہی ہے ہم کو تو کسی دوسرے شخص کے خواب کے تصور کی مانند اس کا تصور میسر نہیں ہے۔ نہ یہ کہ ہم منتزع سے ماخوذ اور اس کے انتزاع کا منشا ہیں بلکہ خداوندی صفات ہمارے انتزاع کا منشا ہیں۔ اس کا وجود ہمارے وجود کیلئے اور اس خدا تعالیٰ کی صفات ہمارے صفات کے لیے ہیں۔ چونکہ اس اجمالی کی تفصیل تحقیقی بیان کی طلبگار ہے اس لیے اس کو مختصر طور پر عرض کر دینا ضروری ہوا وہ یہ ہے کہ

امکان خاص برزخی است مابین وجوب و امتناع زیرا کہ مابین وجود و عدم حائلی دیگر نیست۔ چہ از وجود و عدم قضیہ منفصلہ حقیقیہ صورت

امکان خاص وجوب اور امتناع کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ کیونکہ ہست و نیست کے درمیان کوئی دوسرا حائل نہیں ہے کیونکہ وجود و عدم سے[1] قضیہ حقیقیہ

---

۱ قضیہ منفصلہ حقیقیہ وہ قضیہ ہے جو مقدم اور تالی کے درمیان انفصال کلی کا حکم ہوتا ہے نہ دونوں جمع ہو سکتے اور نہ دونوں جدا ہو سکتے ہیں جیسے ھذا الشئ اما موجود او معدوم۔ مترجم

اعتقاد یابد۔ چنانچہ ظاہر است و پیدا است
کہ وجود را وجوب لازم ۔کس نمیداند کہ۔

الوجود وجود و موجود

قضیہ ضروریہ باشد۔ حمل: حمل اولی است۔
در موضوع و محمول گنجائش دخول حد اوسط
نیست تا تکرر حمل موجب اشتباہ شود
و ہم چنیں

الوجود عدم یا معدوم

گفتن: قول باجتماع النقیضین و اجتماع
الضدین و اقرار بعروض یک ضد بر ضد
آخر باشد ہمیں طور در

العدم عدم یا معدوم

و در

العدم وجود یا موجود

خیال باید فرمود۔ و ہم چنیں

الوجود لیس بعدم او لیس بمعدوم

بالضرورۃ یا

العدم لیس بوجود یا موجود۔

بالضرورت الذاتی نزد ہمہ مسلم۔ نظر بریں
امکان حد فاصل بین الوجود و العدم و ممکن
حد حائل مابین موجود و معدوم بود و بدیں
سبب از ہر دو طرف ضیقی بخود کشیدہ باشد۔

وجود پاتا ہے چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر ہے کہ
وجود کو واجب ہونا لازم ہے کون نہیں جانتا
ہے کہ۔

وجود، وجود ہے اور موجود

یہ قضیہ[1] ضروریہ ہے اور اس کا حمل حمل
اولین ہے۔ موضوع و محمول میں حد اوسط
کے داخل ہونے کی گنجائش نہیں ہے تاکہ حمل
کا مکرر ہونا شبہ کا موجب ہو اور اسی طرح

الوجود عدم یا معدوم

کہنا دو متضاد چیزوں کا اجتماع اور ایک
ضد کا دوسری ضد پر عارض ہونے کا اقرار ہوگا
اسی طرح

العدم عدم یا معدوم

میں اور

العدم وجود یا موجود

میں خیال فرمانا چاہیئے اور اسی طرح

الوجود لیس بعدم او لیس بمعدوم

ضرورت ذاتی کے ساتھ یا

العدم لیس بوجود یا موجود

ضرورت ذاتی کے ساتھ سب کے نزدیک مسلم
ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے وجود اور عدم کے
درمیان حد فاصل امکان ہوگا اور موجود اور
معدوم کے درمیان ممکن حد حائل ہوگی۔ اور اسی

---

[1] قضیہ ضروریہ وہ قضیہ ہے جس میں محمول کا حکم موضوع پر ضروری ہو جیسے الانسان حیوان ناطق۔ مترجم

چنانچه مرکبه بودن ممکنه خاصه از قضیتین مختلفتین بالایجاب والسلب اشاره بهمیں است و ازیں جا است که من وجه موجود ومن وجه معدوم بود۔

سبب سے ممکن دونوں طرف سے ایک فیض اپنی طرف کھینچتا ہوگا۔ چنانچہ ممکنہ خاصہ کا دو مختلف قضیوں موجبہ اور سالبہ سے مرکب ہونا اسی کی طرف اشارہ ہے اور یہیں سے پتہ چلتا ہے کہ ممکن خاص ایک وجہ سے موجود اور ایک وجہ سے معدوم ہوتا ہے۔

مثالش اگر بکار است بر نور زمین وسایه که متصل او بود یکبار نظر بگذار۔ آں خط فاصل که در نور وظلمت سایه حاصل است بهر دو طرف رو داد اگر بجانب نور گیری منور است و اگر بجانب سایه بینی مظلم بود۔ اکنوں قدری سخن دراز مے کنم و مے گویم که

اگر اس کی مثال درکار ہے تو زمین کے نور اور سائے پر جو کہ اس نور سے ملا ہوا ہوتا ہے نظر ڈالیئے۔ وہ فاصلہ پیدا کرنے والا خط جو کہ نور اور سائے کی تاریکی کے درمیان حائل ہے دونوں طرف رخ رکھتا ہے اگر نور کی جانب پر نظر رکھو تو وہ روشن ہے اور اگر سائے کی جانب کو دیکھو تو تاریک ہوتا ہے اب قدرے بات کو طول دیتا ہوں اور کہتا ہوں کہ

در ہر دائره و مثلث و مربع وغیرہا ہمیں تماشا است چه خطوط اشکال ہم بداخل رو دارند وہم بخارج۔ خط مستدیر دائره چنانکه بسطح داخل قائم است ہمچناں بسطح خارج۔ و ازیں سبب مے تواں گفت که ایں خط بسطح داخل و عدم آں ارتباط دارد۔ وحد فاصل درمیان وجود آں و عدم آں است۔ وہم چنیں بسطح خارج و عدم آں زیرا که وجود سطح داخل تاہمیں خط مستدیر است۔ نه خارج آں۔ وچوں ما در خارج و داخل یابیں نفی عدم متقابل آں لازم آمد اگر وجود مطلق سطح در ہر دو جا بود حرجی

ہر دائرے اور مثلث اور مربع وغیرہا میں یہی تماشا ہے۔ کیونکہ شکلوں کی لائنیں اندر کی طرف بھی رُخ رکھتی ہیں اور باہر کی طرف بھی۔ دائرے کا گول خط جیسا کہ اندر کی سطح کے ساتھ قائم ہے اسی طرح خارج کی سطح کے ساتھ۔ اور اسی سبب سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ خط اندر اور باہر کی سطح کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اس کے وجود اور عدم کے درمیان حد فاصل ہے۔ اور اسی طرح باہر اور اندر کی سطح کے ساتھ ربط رکھتا ہے کیونکہ اندر کی سطح کا وجود اسی گول خط تک ہے نہ کہ اس کے باہر اور جب خارج اور داخل میں اس نفی کے ساتھ عدم اس کے مقابل میں لازم آیا تو اگر سطح

نیست۔

نظر بریں حدود و اشکال کہ بر صادر اوّل و دیگر صادرات مفروض باشند مابین وجود داخل و عدم آں حائل باشند۔ وہمیں

است حقائق ممکنات ذوات آنہا اشکال صادر اوّل است و صفات آنہا اشکال دیگر صادرات و وجہ جہاں است کہ ممکن نہ وجود محض است ورنہ واجب بودی و نہ عدم خالص است ورنہ ممتنع گردیدی بلکہ برزخی است بین بین اگر موصوف اعنی ذات است شکلی از اشکال موصوف آں موطن اعنی صادر اوّل بود و اگر صفت است شکلی از اشکال دیگر صادرات کہ صفات او باشند و پس ازاں بر اں عارض شوند۔

بالجملہ انتقاش صور صفات بر ذات و در ذات علی الترتیب بود و انتقاش صور ممکنات بر صفات اعنی جملہ صادرات اوّل باشد یا دیگر و با ایں ہمہ صور صفات و صور ممکنات چناں باہم مطابق یک دیگر باشند کہ نقشہ مکانی بر سطح دیواری از اں مکان نقش کنند۔

چوں ازیں ہمہ فارغ شدیم از کیفیت حدوث آں اشکال در موطن امکان اعنی صادرات

کا مطلق وجود دونوں جگہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے جو حدود اور شکلیں صادر اوّل اور دوسرے صادرات پر فرض کی گئی ہیں وہ وجود داخل اور اس کے عدم کے درمیان حائل ہوں گی اور یہی ممکنات کے حقائق ہیں۔ انکی ذاتیں صادر اوّل کی شکلیں ہیں اور ان کی صفات دوسری صادرات کی شکلیں۔ اور وجہ وہی ہے کہ ممکن نہ وجود محض ہے ورنہ واجب ہوتا اور نہ خالص عدم ہے ورنہ ممتنع ہوتا بلکہ درمیانی مقام ہے بین بین۔ اگر موصوف یعنی ذات ہے تو اس مقام کے موصوف یعنی صادر اوّل کی شکلوں میں سے کوئی شکل ہوگی۔ اور اگر صفت ہے تو وہ دوسرے صادرات جو کہ اس کی صفات ہیں اور اس کے بعد اس پر عارض ہیں ان کی شکلوں میں سے کوئی شکل ہوگی۔

بالجملہ ذات پر اور ذات میں صفات کی صورتوں کا منقش ہونا بالترتیب ہوگا۔ اور صفات پر ممکنات کی صورتوں کا نقش اختیار کرنا یعنی تمام صادرات کا خواہ اوّل ہو یا دوسرا اور تمام کے باوجود صفات کی صورتیں اور ممکنات کی صورتیں اس طرح سے ایک دوسرے کے مطابق ہوں گی جیسا کہ کسی مکان کا نقشہ دیوار کی سطح پر اس مکان سے کھینچیں۔

جب ہم ان سب باتوں سے فارغ ہو گئے تو پھر ان شکلوں کے امکان کے درجے میں حادث

کہ کیفیت موطن بودن آن بہر ممکنات ہمی دم عرض کردہ شد و وجہ قدم آن دران موطن اعلیٰ در صفت العلم و صفات دیگر نیز قدری عرض باید کرد می باید شنید۔ اگر اشکال چند گردا گرد چاک کوزہ گر چسپانیدہ چاک را بگردانند و یک طرف آئینہ نصب کنند با این ہمہ گردش اشکال چسپیدہ بہ نسبت چاک بیک حال قائم و دائم باشند اما در آئینہ عکوس آنہا حرکت کنان از یک طرف آمدہ بطرف ثانی روند و پس از ساعتی ہمچو عدم سابق عدمی دیگر لاحق شود۔

الغرض آئینہ چون بجای خود است و چاک متحرک اوضاع آن اشکال ہر دم بنسبت آئینہ متبدل مانند و از ہمین تبدل عدم سابق و لاحق و حدوث زمانی و تجدد در ذات آنہا پدید آید۔ اما باعتبار چاک بیک وضع و یک حال مانند ہمچنین اگر چاک ساکن باشد و آئینہ گردا گرد متحرک شود یا ہر دو متحرک باشند مگر در جہت مخالف یک دیگر تاہم ہمین حدوث و قدم لازم است و مے توان گفت کہ بہر انتقاش صور در آئینہ زمانہ ایست بہر ہر صورت زمانۂ جدا و ہم چنین مے توان گفت کہ بہر ہر زمانہ صورتی و نقشی جدا است مگر ہمین طور ذات را با ہمہ نقوش بیرونی و درونی کہ از یک توجہ بظہور آمدند ہمچو چاک گردان باید فہمید

ہونے کی کیفیت کے متعلق یعنی وہ صادرات کہ ممکنات کے لیے اس کے موطن ہونے کی کیفیت ابھی عرض کی گئی اور ان مواطن یعنی صفت علم اور دیگر صفات میں بھی کچھ عرض کرنا چاہیے۔ سنیئے اگر چند شکلیں کمہار کے چاک کے چاروں طرف چپکا کر چاک کو گھمائیں اور ایک طرف آئینہ نصب کردیں تو اس گردش کے باوجود چپاں کی ہوئیں شکلیں چاک کی بنسبت ایک حالت پر قائم اور دائم رہیں گی۔ لیکن آئینہ میں ان کے عکس ایک طرف سے آکر دوسری طرف حرکت کرتے ہوئے جائیں گے اور ایک ساعت کے بعد عدم سابق کی طرح دوسرا عدم لاحق ہو جائیگا۔

غرض یہ ہے کہ آئینہ چونکہ اپنے مقام پر ہے اور چاک حرکت میں ہے تو ان شکلوں کی وضعیں آئینے کی بہ نسبت ہر دم بدلتی رہیں گی اور اسی تبدیلی سے سابق اور لاحق عدم کی تبدیلی اور زمانہ کا حادث ہونا اور ان کی ذات میں نیا پن ظاہر ہوگا۔ لیکن چاک کے اعتبار سے ایک ہی وضع اور ایک ہی حال میں وہ شکلیں رہیں گی۔ اسی طرح اگر چاک ساکن ہو اور آئینہ چاروں طرف متحرک ہو یا دونوں یعنی چاک اور آئینہ متحرک ہوں مگر ایک دوسرے کی مخالف جہت میں تاہم یہی حادث ہونا اور قدیم ہونا لازم ہے اور کہہ سکتے ہیں کہ آئینے میں صورتوں کے نقش اختیار کرنے کے لیے ایک وقت ہے اور ہر صورت کے لیے جدا جدا زمانہ ہے اور اسی طرح کہہ سکتے ہیں کہ ہر زمانے کے لیے ایک صورت اور نقش

واین صادر اوّل را کہ بوجہ انتزاعیت بمقابلہ
او حکم سطح در پیش جسم دارد بمثابہ آئینہ باید دید
و باز باین وجہ کہ علاوہ فرق منشیات و
انتزاعیت و ظہور و بطون و لوازم این ہا
صادر اوّل تمثال جملہ شیون ذات است تموج
مذکور نیز بہر او ثابت باید فرمود مگر تحرک و
تجدد در ہر چیز پس از تحقق و وجود آں باشد
و این جا وجود و تحقق خود از آثار تجدد و تموج
ذاتی است چنانچہ بگذشت ۔

جدا جدا ہے۔ مگر اسی طریقے سے ذات کو تمام باہر
اور اندر کے نقوش کے ساتھ کہ ایک ہی تموج سے
ظہور میں آئے ہیں گھومنے والے چاک کی مانند سمجھنا
چاہیئے اور اس صادر اوّل کو انتزاع میں آنے کی
وجہ سے اس کے مقابلے میں جسم کے سامنے سطح کا
حکم رکھتا ہے آئینہ کے مرتبے میں رکھنا چاہیئے اور
پھر اس وجہ سے کہ منشاؤں اور انتزاعیات اور
ان کے لوازم اور بطون اور ظہور کے فرق کے علاوہ صادر
اوّل ذات کی تمام شانوں کے ہم مثل ہے، تموج مذکور
بھی اس کے لیے ثابت کرنا چاہیئے۔ مگر ہر چیز میں
حرکت اور نیا ہونا اس کے وجود اور تحقق کے بعد
ہوتا ہے اور اس جگہ خود وجود اور تحقق ذاتی تموج اور
تجدد کے آثار سے ہے جیسا کہ گزرا۔

نظر بریں تموج صادر اوّل و تحرک آں
برعکس تموج اول اعنی تموج ذاتی بود و بوجہ
آنکہ حجابی بمیان نیست انعکاس صور ثابتہ
فی الذات بتدریج و تجدد لازم آید و اقرار
بتجدد امثال ضرور افتد ۔ چہ در حرکت تجدد
امثال ذاتی است ۔ اعنی افراد متماثلہ
حرکت توسطی علی سبیل البدلیۃ آیند و بدیں
سبب در ہر آں جداگانہ فردی از افراد
مقولہ کہ حرکت درو باشد بر متحرک عارض
شود مگر بوجہ تشابہ افراد اتصال حرکت
قطعی از دست نرود پس نظر بریں کہ متحرک
عکوس نقوش بالائی باشند و صادر اوّل

اس پر نظر رکھتے ہوئے صادر اوّل کا تموج اور
اس کا حرکت میں آنا تموج اوّل یعنی تموج ذاتی کے
برعکس ہوگا اور اس وجہ سے کہ درمیان میں کوئی
حجاب نہیں ہے ذات کے اندر ثابت شدہ صورتوں
کا منعکس ہونا بتدریج اور تجدد کے ساتھ لازم آئیگا
اور تجدد امثال کا اقرار ضروری طور پر کرنا پڑے گا کیوں
کہ حرکت میں تجدد امثال ذاتی ہے۔ یعنی حرکت توسطی
کے باہم مماثل افراد یکے بعد دیگرے آتے ہیں
اور اس سبب سے کہ ہر آن میں جس مقولے
میں حرکت ہوگی اس کے افراد میں سے کوئی نہ
کوئی فرد جداگانہ متحرک پر عارض ہوتا رہتا ہے لیکن
افراد کے ایک دوسرے سے مشابہ ہونے کے باعث

متحرک فیہ یعنی مقولہ حرکت آں عکس را بوجہ
حرکت ہر دم وجودی جدا عارض شود و باز
مسلوب شود تا آنکہ آں تقابل کہ سرمایہ انعکاس
شدہ بود از میاں برخیزد و ظاہر است کہ مفہوم
تجدد امثال بریں وجود و عدم حذواً بحذوٍ
منطبق است و از تتابع ہمیں تعلقات کہ
عکس اسماء را با صادر اول باشد زمانہ
بوجود آید۔ غرض زمانہ نام تموج ذاتی خداوند
کریم است بجانب تعلق و وقوع چنانکہ در
جانب صدور ہمیں را ارادہ ازلی باید گفت
چنانچہ پیشتر ہم باں اشارہ کردہ ام و ازیں
جا یکی از معانی ۔

لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ

معلوم شدہ باشد و ہم فہمیدہ باشند کہ قصہ مقدار
بودن زمانہ بہر حرکت صحیح است مگر خطا ایں
جا است کہ چوں حرکتی مستمر بنظر نیامد بدوام
حرکت فلک الافلاک قائل شدند۔ والعاقل
تکفیہ الاشارہ ۔

بالجملہ تجدد امثال وقت تعلق عکوس
موجودات آں عالم بصادر اول ضروری است
آری در مرتبہ اصل اعنی آنکہ عکس آں دریں جا

حرکت قطعی کا متصل ہونا ہاتھ سے نہیں جاتا۔
پس اس پر نظر رکھتے ہوئے کہ اوپر کے نقوش
کے عکس متحرک ہیں اور صادر اول متحرک فیہ یعنی
حرکت کا مقولہ ہے اس عکس کو ہر وقت کی حرکت
کی وجہ سے ایک علیحدہ وجود عارض ہوتا رہے گا اور
پھر مسلوب ہوتا جائے گا یہاں تک کہ وہ تقابل جو
کہ منعکس ہونے کا سامان ہوا تھا۔ درمیان سے
اٹھ جائے۔ اور ظاہر ہے کہ تجدد امثال کا مفہوم
اس وجود اور عدم پر پورا پورا منطبق ہے اور انہی
تعلقات کے لگاتار ہونے سے جو کہ اسماء کے عکس
کو صادر اول کے ساتھ ہوتے ہیں زمانہ وجود میں
آتا ہے ۔ غرض کہ زمانے خداوند کریم کے تعلق و وقوع
کی جانب ذاتی تموج کا نام ہے جیسا کہ جانب صدور
میں اسی کو ازلی ارادہ کہنا چاہیے۔ جیسا کہ پہلے بھی
اس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اور یہیں سے۔

ہر اجل کے لیے کتاب ہے۔

کے معنی میں سے ایک معنی معلوم ہو گئے ہوں گے
اور سمجھ گئے ہوں گے کہ زمانے کے مقدار ہونے کا قصہ
حرکت کیلئے صحیح ہے مگر غلطی یہاں ہے کہ جب مسلسل
حرکت نظر میں نہ آئی تو فلک الافلاک کی ہمیشہ کی
حرکت کے قائل ہو گئے۔ اور عقلمند کے لیے اشارہ
کافی ہے۔

بالجملہ اس عالم کے موجودات سے عکسوں کا صادر
اول کے ساتھ تعلق کے وقت تجدد امثال ضروری ہے۔
ہاں اصل کے مرتبے میں یعنی جس کا عکس یہاں پڑا ہے

افتادہ دوام وثبوت است ازیں جا وجہ اطلاق وصف ثبوت بر اعیان ثابتہ دریافتہ باشی۔

الغرض ہمچو صور چاک کوزہ گر کہ صور در حرکت وسکون تابع چاک باشند ایں جانیز آں صورت در حرکت وسکون تابع ذات وحرکتش ہم درخور باشد نہ در غیر بلکہ ہمچو حرکت وضعی حرکت وتجدد وقدمیش موجب تغیر در ذات نبود۔ آری اعتبارات گوناگوں بظہور آیند چنانچہ ازاں اشارہ کردم وبنوعی اکنوں اشارہ مے کنم آں اینکہ بتجدد مذکور چوں تقاطع جہات مشار الیہا بر مرکز افتادند وابعاد غیر متناہیہ بر مرکز پیدا شدند وتقابل وتناظر در ہر دو زاویہ مختلف الجہت پدید آید وصفات متقابلہ از اعزاز واذلال واحیاء وامانت ونفع وضرر وقبض وبسط واسماء متناظرہ و متقابلہ از معز ومذل ومحی ومیمت ونافع وضار وقابض وباسط وتجلیات متنوعہ از ید ورجل وانامل متحقق شدند وازاں جاکہ در امور متقابلہ بحیثیت تقابل یکے را ترجیح بر دیگرے نبود۔ ایں جا فرق یمین ویسار پیدا نشود۔ بلکہ ہمچو اطراف وآفاق بعد مجرد ازیں فرق منزہ باشند یعنی فی حد ذاتہ اطراف چو قطع نظر از امر دیگر یمین ویسار نتواں گفت

اس کو دوام وثبوت ہے۔ یہیں سے اعیان ثابتہ پر ثبوت کے وصف کا اطلاق تم نے سمجھ لیا ہوگا۔

غرض یہ ہے کہ کمہار کے چاک کی صورتوں کی طرح کہ صورتیں حرکت اور سکون میں چاک کے تابع ہوتی ہیں یہاں بھی وہ صورتیں حرکت اور سکون میں چاک کے تابع ہوں گی اور ذات ہی حرکت اپنے اندر ہوگی نہ کہ کسی غیر میں بلکہ وضعی حرکت کی مانند اس کا قدیم تجدد اور حرکت ذات میں تبدیلی کا سبب نہ ہوگا۔ ہاں اگر طرح طرح کے اعتبارات ظہور میں آئیں جیسا کہ اس کی ایک نوع کی طرف میں نے اشارہ کیا اور ایک نوع کی طرف اب اشارہ کرتا ہوں۔ وہ اشارہ یہ ہے کہ مذکورہ تجدد سے اشارہ کی گئیں طرفوں کا تقاطع جب مرکز پر پڑا تو بے انتہا زاویے مرکز پر پیدا ہو گئے اور دونوں مختلف جہت زاویوں میں تقابل اور مواجہت ظاہر ہوئی اور ایک دوسرے کے مقابل آنے والی صفات مثلاً اعزاز واذلال اور احیاء وامانت اور نفع وضرر اور قبض وبسط اور اسماء متناظرہ ومتقابلہ مثلاً معز ومذل اور محی وممیت اور نافع وضار اور قابض وباسط اور رنگ برنگی تجلیات ہاتھ اور پاؤں اور انگلیوں سے متحقق ہوئیں۔ اور جہاں تک کہ متقابلہ امور میں تقابل کی حیثیت سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی تو یہاں داہنے اور بائیں کا فرق پیدا نہیں ہوگا بلکہ بعد مجرد کے

ورنہ ایں صفت متبدل نمی شد۔ آری چنانکہ باضافت یمین و یسار ما اطراف عالم را یمین و یسار میتواں گفت۔ آنجا نیز پس از اعتبار ایں اضافت ایں فرق پدید آید۔

اطراف اور آفاق کی مانند وہ تجلیات، اس فرق سے پاک ہوں گی یعنی اپنی ذات کے اندر فضا کے اطراف کو کسی دوسرے امر سے قطع نظر کرکے داہاں باباں نہیں کہہ سکتے ورنہ یہ صفت تبدیل نہ ہوتی۔ ہاں جیسا کہ ہمارے داہنے اور بائیں کی نسبت سے دنیا کے اطراف کو داہاں اور باباں کہہ سکتے ہیں وہاں بھی اس اضافت کے اعتبار سے یہ فرق ظاہر ہوگا۔

بالجملہ صفات و اسماء متناظرہ و تجلیات متعددہ بوجہ تقاطع نسب بر تجلی مذکور بظہور آیند و نیرنگیہا از بیرنگی پر و بال بکشایند۔

بالجملہ صفتیں اور متقابلہ اسم اور متعدد تجلیات مذکورہ تجلی پر نسبتوں کے تقاطع کے سبب ظہور میں آئیں گی بےرنگیوں کی نیرنگیاں اور ذات کی وجہ بے رنگ کی نیرنگیاں ظہور میں آئیں گی۔

صفت و اسم و تجلی چیست

باقی ماند اینکہ صفت چیست و اسم کدام است و تجلی چہ نظر بریں معروض است کہ فرق اسماء و صفات خود واضح است۔ اعنی گاہی وصف را من حیث ہو گیرند و گاہی باعتبار قیام آں بذات ملحوظ دارند۔ اول صفت است و ثانی اسم مگر معنی دست و پا وغیرہ اعتبار شاید ہنوز بفہم ناظراں نیامدہ باشد۔ نظر بریں گذارش مے کنم۔

صفت، اسم اور تجلی کیا ہے

باقی رہا یہ بات کہ صفت کیا ہے اور اسم کون ہے اور تجلی کیا ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے عرض ہے کہ اسموں اور صفتوں کا فرق خود واضح ہے یعنی کبھی وصف کو وصف کی حیثیت سے اعتبار کرتے ہیں اور کبھی اس کو ذات کے ساتھ قیام کے اعتبار سے لحاظ کرتے ہیں۔ پہلی صورت میں وہ صفت ہے اور دوسری میں اسم۔ مگر ہاتھ اور پاؤں وغیرہ اعتبار کے معنی شاید ناظرین کی سمجھ میں ابھی نہ آئے ہوں گے۔ اس خیال کے پیش نظر میں عرض کرتا ہوں۔

ایں اعتبار اجزاء متغیرہ معلومہ جسم

یہ اعتبار جسم کے جانے پہچانے مقررہ اجزاء کو

شدند بنسبت روح بآں تطابق و دریافت ظاہر است و روح بنسبت آں باطن مگر ایں تطابق و فرق ظہور و بطون خواستگار آں است کہ قوائے روحانی بمقابلہ اعضائے جسمانی چناں باشند کہ قوتی جداگانہ از عضوے جداگانہ ظہور کند و بمواقع خود رسیدہ علاقہ وقوع برآں پیدا کند۔ پس بریں قیاس چوں تجسس کردیم ذات جامع صفات عامہ و متقابلہ و صادر اوّل را باوجود فرق ظہور و بطون و تماثل معلوم مقابل یک دیگر یافتیم۔ پس از یں صادر اوّل کہ جامع جملہ شیون باطنہ آمدہ است ہر تجلی یعنی ہر طرفیکہ مقابل صفتی از صفات باطنہ متناظرہ متقابلہ افتادہ است مظہر آں صفت باشد و سمے باسمیکہ در جسم مقابل روح بہر عضو یکے مظہر آں صفت باشد تجویز کردہ باشند۔

ہوتے ہیں کہ وہ جسم روح کی بنسبت اس مطابقت کے ساتھ کہ تم نے دریافت کر لی ہے ظاہر ہے اور روح اس جسم کی بہ نسبت پوشیدہ ہے مگر یہ مطابقت اور ظاہر اور پوشیدہ ہونے کا فرق اس بات کا طالب ہے کہ روحانی قوتیں جسمانی اعضاء کے مقابلے میں ایسی ہوں کہ ہر جداگانہ عضو سے ایک علیحدہ قوت ظاہر ہوتی ہو اور وہ قوت اپنے مقامات پر پہنچ کر اس عضو پر واقع ہونے کا تعلق پیدا کرتی ہو۔ پس اس قیاس پر جب ہم نے کھوج لگایا تو عام اور متقابل صفات کی جامع ذات اور صادر اوّل کو ظہور اور پوشیدگی اور معلوم تماثل کے فرق کے باوجود ایک دوسرے کے مقابل پایا۔ اس کے بعد صادر اوّل جو کہ تمام پوشیدہ شانوں کا جامع ہوا ہے۔ ہر تجلی یعنی ہر وہ طرف کہ باطنی متناظرہ اور متقابلہ صفات میں سے کسی صفت کے مقابل واقع ہوئی ہے وہ اس صفت کی مظہر ہوگی اور اس تمام سے موسوم ہوگی جو کہ جسم میں جس حصہ کے لیے اس صفت کا مظہر ہوگا روح کے مقابلے میں اہل علم نے تجویز کی ہوگی۔

و انتہا باکہ ذات بنسبت صادر اوّل منشاء انتزاع است و آں مقابل آں امر کہ است انتزاعی و باز وجود صادر اوّل ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر اعتبار منشائیت را کہ ساتر مرتبہ ذات است کہ باطن است بجمیع الوجوہ - و بہر حال مستور باز ار تعبیر کنیم

اور جہاں سے کہ ذات صادر اوّل کی بہ نسبت انتزاع کا منشا ہے اور وہ اس انتزاعی امر کے مقابلہ میں اور پھر صادر اوّل کا وجود ذاتی ہے اور ممکنات میں عرضی۔ اگر منشائیت کے اعتبار کو جو کہ مرتبہ ذات کو ڈھانپے ہوئے ہے کہ ہر وجہ سے پوشیدہ ہے اور ہر حال میں چھپا ہوا ہے تر بند سے

واعتبار ذاتیہ وجود تجلی صادر اوّل را کہ در
مرتبہ ظہور افتادہ و ایں اعتبار ساتر چہرہ
زیبا او ست بردا تعبیر کنیم بجائے خود
باشد واللہ اعلم زیرا کہ اینجا کار ازار ستر
عورت باشد کہ بہمہ ہیچ قابل ستر است و
کار ردا پوشیدن اعضا است کہ
گاہی پوشند و گاہی بکشانید و باز اگر اوّل
را عظمت نام نہیم وثانی را کبریا مسمی گردانیم
ایں ہم دور از عقل نیست واللہ اعلم زیرا
کہ کبیر بمقابلہ صغیر آید و عظیم بمقابلہ حقیر۔ در
اوّل نظر بر مراتب باشد و در ثانی لحاظ
اجزاء و مقدار۔ و ظاہر است کہ اوّل
ببطون راہ و رسم دارد و ثانی بظہور۔
ازیں جا از طرف حدیث شریف

العظمۃ ازاری والکبریاء ردائی
و حدیث دیگر کہ دراں فرمودہ اند۔
ما بین القوم و بین ان ینظروا
الی ربہم الا رداء الکبریاء
علی وجہہ

اطمینان خود باید کرد واللہ اعلم بحقیقت
الحال۔

چوں ازیں جملہ فراغت یافتیم باز
بطرف اوّل رخ مے کنم۔

تعبیر کریں اور صادر اوّل کی تجلی کے وجود کے ذاتی
اعتبار کو جو کہ ظہور کے مرتبے میں واقع ہوا ہے اور
یہ اعتبار اس کے خوبصورت چہرے کو چھپائے ہوئے
ہے، اس اعتبار کو چادر سے ہم تعبیر کریں تو برمحل
ہوگا۔ واللہ اعلم۔ کیونکہ یہاں تہ بند کا کام چھپانے
کے قابل چیز کو چھپانا ہوگا کہ بہر طور چھپانے کے
قابل ہے اور چادر کا کام اعضاء کا چھپانا ہے کہ
کبھی اوڑھتے ہیں اور کبھی اتار دیتے ہیں اور پھر
اگر اوّل کا نام ہم عظمت رکھیں اور دوسرے کو
کبریاء کے نام سے موسوم کریں تو یہ بھی عقل سے دور
نہیں ہے واللہ اعلم۔ کیونکہ کبیر، صغیر کے مقابلے
میں آتا ہے اور عظیم حقیر کے مقابلے میں، اوّل میں
مراتب پر نظر ہے اور دوسرے میں اجزاء اور
مقدار کا لحاظ ہے اور ظاہر ہے کہ اوّل پوشیدگی
سے میل جول رکھتا ہے اور دوسرا ظاہر ہونے سے
یہیں سے یہ حدیث شریف کہ
"عظمت میرا تہ بند ہے اور کبریائی میری چادر ہے"
اور دوسری حدیث کہ اسمیں فرمایا ہے۔
"قوم کے درمیان اور اسکے درمیان کہ وہ اپنے
رب کی طرف دیکھیں کوئی چیز حائل نہیں ہے مگر
کبریائی کی چادر"
اپنا اطمینان کر لینا چاہیئے اور اللہ ہی حقیقت
حال کو جانتا ہے۔
جب ہم ان تمام باتوں سے فراغت پا چکے
تو پھر اوّل طرف کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

چنانکہ بر سطح دیواری از دیوارہای مکان تصویر مکان می‌توان کشید اما نقل ابعاد ثلثہ و وزن مادہ و اشکال مکنونہ در ثخن کہ بتلاقی سطوح اجسام مختلفہ از خشت و چونہ پیدا شوند نتوان کرد۔ گو بعضی ازیں مثلاً اشکال مکنونہ قابل انطباع و انتقاش نمانند۔

ہم چنیں در صادر اوّل کہ در انتزاعیتہ بذات پاک ہماں نسبت دارد کہ سطح بدیوار مکان۔ جملہ مکنونات مرتبہ ذات و اعتبارات مستورہ آں باطن را نتواں آورد۔ پس ہرچہ منتقش شد آنرا ممکن و موجود خارجی باید فہمید۔ و ہرچہ منتقش نشد اما منتقش تواں شد آنرا معدوم و ممکن باید دانست و آں چہ بایں موطن نزول نتواں کرد آں را ممتنع باید خواند و فرق وجود علمی و وجود خارجی در کمی و بیشی باید فہمید۔ اعنی ہرچہ در موطن اعلیٰ از صادر اوّل جا دارد بوجہ کشف ذاتی آں موطن منکشف باشد خواہ باعتبار موطن صادر اوّل امکان تحقق داشتہ باشد یا نداشتہ و ازیں جا معلوم شد کہ ممتنعات نیز در باطن سابق وجودی دارند مگر قبل موطن وجود ظاہری خارجی اعنی صادر اوّل اطلاق وجود شائع نیست۔ ایں ہمہ تطویل اگرچہ بظاہر لاطائل می‌نماید مگر بوجہ التباس ایں ہمہ تفریعات بر مسلمات

جس طرح کہ مکان کی دیواروں میں سے کسی دیوار کی سطح پر مکان کی تصویر کھینچ سکتے ہیں لیکن لمبائی، چوڑائی اور گہرائی اور میٹیریل کا وزن اور موٹائی میں چھپی ہوئی شکلیں کہ اینٹ اور چونے کے مختلف جسموں کی سطحوں کے ملنے سے پیدا ہوتی ہیں منتقل نہیں کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض مثلاً چھپی ہوئی شکلیں طبع ہونے اور نقش پذیر ہونے کے قابل ہوتی ہیں اور بعض چیزیں مثلاً وزن اور ملبہ منطبع اور منتقش ہونے کی قابلیت نہیں رکھتے

اسی طرح صادر اوّل میں کہ انتزاعیت میں ذات پاک خداوندی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہے جیسی کہ سطح مکان کی دیوار کے ساتھ رکھتی ہے اس لیے مرتبۂ ذات کی تمام پوشیدہ حقیقتیں اور اس مقام کے چھپے ہوئے اعتبارات کو ظاہر نہیں کر سکتے ہیں پس جو کچھ نقش پذیر ہو گیا اس کو ممکن اور خارج میں موجود سمجھنا چاہیئے اور جو کچھ نقش پذیر نہ ہوا لیکن نقش پذیر ہو سکتا ہے اس کو معدوم اور ممکن جاننا چاہیئے اور جو کہ اس جگہ میں اتر نہ سکے گا اس کو ممتنع کہنا چاہیئے اور کمی اور بیشی میں علمی وجود اور خارجی وجود کا فرق سمجھنا چاہیئے یعنی جو چیز صادر اوّل کے مقام پر جگہ رکھتی ہے تو وہ چیز اس موطن کے ذاتی کشف کی وجہ سے منکشف ہو جائے گی خواہ صادر اوّل کے مقام کے اعتبار وہ چیز وہاں پائے جانے کا امکان رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو اور یہیں سے معلوم ہوا کہ ممتنعات بھی مقام

دینی و اقوال اکابر دین یقینی حقیقت اصل
تمہید مستحکم مے شود۔ پس باید دید کہ دعویٰ
اوّل ایں اوراق کہ ایں ہمہ تفریعات از
مقتضیات صدق آں است قطع نظر ازاں
کہ وجدان سلیم بالبداہت آنرا تسلیم کردہ
ورنہ ازیں چہ کم کہ بدلیل واضح الوضوح پیوست
باستدلال انّی[1] کہ ازیں انطباق بدست
آمد دیگر مستحکم شد و بسیاری از نفائس
بدست آمد۔ و دریں کشاکشی وہم استحالہ
مفہومات دیگر متشابہات نیز مندفع شد
و معنی آں حدیث متشابہ کہ تسوید ایں اوراق
بغرض شرحش اتفاق افتادہ نیز بطوری واضح
شد کہ التباس امکان و وجوب بامتناع
و استحالہ از میان برخاست لہٰذا مناسب
آنست کہ بہ تطبیق قول بزرگان نیز چند سطری
دیگر عرض داریم می باید شنید کہ حضرات
صوفیہ کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین بالتواتر
ہماں تجلی بر عرش عظیم اشارہ فرمودہ اند کہ
در وسط صادر اوّل ہمچو آفتاب کہ در وسط
کرہ شعاعہاء خارجہ ازاں جلوہ گر باشد
در غایت شعشعان است اندریں صورت
بشہادۃ۔

سابق میں وجود رکھتے ہیں۔ لیکن ظاہری خارجی
وجود یعنی صادر اوّل کے وجود کے مقام سے پہلے
وجود کا بولا جانا مروج نہیں ہے۔ یہ سب طوالت
اگر بظاہر غیر مفید معلوم ہوتی ہے مگر دین کے
مسلمہ امور اور دین کے اکابر کے اقوال پران تمام
تفریعات کے منطبق ہونے کی وجہ سے جو اصل
تمہید میں بیان کی گئی حقیقت کا یقینی مضبوط
ہو جاتا ہے۔ پس سمجھنا چاہیئے کہ ان اوراق کا
اوّل دعویٰ کہ یہ سب تفریعات اس کی سچائی کے
مقتضیات سے ہے اس سے قطع نظر کہ وجدان
سلیم صاف طور پہ اس کو تسلیم کرتا ہے۔ ورنہ اس
سے کیا کم کہ روشن دلیل سے واضح ہو گیا اور
استدلال انّی[1] کے ذریعہ جو کہ اس مطابقت سے
حاصل ہوا (دعویٰ) اور مستحکم ہو گیا اور بہت سی
نفیس باتیں حاصل ہو گئیں اور اس کشاکشی
میں دوسری متشابہات کے مطالب کے محال ہونے
کا وہم بھی دور ہو گیا اور اس متشابہ حدیث کے
معنی بھی کہ ان اوراق کا اس حدیث کی شرح کی غرض
سے سیاہ کرنے کا اتفاق ہوا ایسے طریقے سے واضح
ہو گئے کہ امکان اور امکان اور امتناع و استحالہ
کے وجوب کا شبہ درمیان سے اٹھ گیا۔ لہٰذا
مناسب یہ ہے کہ بزرگوں کے قول کو مطابقت

---

[1] جس میں معلول کو علت کے لیے دلیل ٹھہرایا جائے وہ دلیل انّی ہے اور جس میں علت کو معلول کے لیے دلیل بنایا جائے اس کو دلیل لمّی کہتے ہیں۔ مترجم۔

الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی

مصداق رحمٰن می باید کہ ہمیں تجلی باشد لیکن ناظراں را حیرت ربودہ باشد تجویز و تصحیح آں بچہ طور باید کرد۔

تقریر ایں معروض است کہ بسیاری از وجود و توابع آں در واجب و ممکن مشترک است و با ایں اشتراک تنزیہ واجب از لوث و نقائص امکان و حرمان ممکن از تقدس و وجوب ہماں است کہ بود۔ فقط از اشتراک استواء در واجب و ممکن چرا حیراں باید شد۔ با ایں ہمہ مے گویم در ممکنات ہم باہم در استواء تساوی نیست تساوی عددی چیزی دیگر است و تساوی مساحت چیز دیگر و تساوی مکانی چیز دیگر است و تساوی زمانی چیز دیگر، تساوی کمی چیز دیگر است و تساوی کیفی چیز دیگر۔ ایں است حال تنوع تساوی واقع فیما بین متحد الانواع و اگر تساوی واقع فیما بین مختلف الانواع

دینے کے بارے میں بھی چند اور سطریں جو کہ ہم عرض کرنا چاہتے ہیں سن لینی چاہئیں کہ حضرات صوفیائے کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے عرش عظیم پر اسی تجلی کے استواء کے متعلق اشارہ فرمایا ہے کہ صادر اول کے وسط میں آفتاب کی طرح جو کہ کرہ کے وسط میں اس سے خارج ہونے والی شعاعیں جلوہ گر ہوتی ہیں انتہا درجے پر درخشاں ہے اس صورت میں۔

" رحمٰن عرش پر مستوی ہو گیا "

کی شہادت کے مطابق رحمٰن کا مصداق چاہیئے کہ یہی تجلی ہو۔ لیکن دیکھنے والوں کو حیرت ہوئی ہوگی کہ اس کو کس طرح جائز اور صحیح قرار دینا چاہیئے۔

اس کو پیش نظر رکھ کر عرض ہے کہ بہت سی چیزیں وجود اور توابع وجود کی بہت سی باتیں واجب اور ممکن میں مشترک ہیں اور اس شرکت کے باوجود واجب کا امکان کے نقائص اور آلودگی سے پاک ہونا اور ممکن چیز کا تقدس اور وجوب سے محروم ہونا جوں کا توں ہے تو واجب اور ممکن میں صرف استواء کی شرکت سے کیوں حیران ہونا چاہیئے اس سب کے باوجود میں کہتا ہوں کہ ممکنات میں بھی آپس میں استواء میں برابری نہیں ہے۔ عدد کی مساوات دوسری چیز اور پیمائش کی برابری اور چیز ہے اور مکان کی برابری دوسری بات ہے اور زمانے کی برابری کچھ اور ہے۔ مقدار میں برابری کچھ اور ہے اور کیفیت میں مساوات اور چیز ہے یہ ہے حال تساوی کے تنوع

را انگیزند این تنوع تساوی رو ببالا مے کنند واز کمی بزیادتی واز قلت بکثرت می گراید۔

مثلاً حرکت را بازمانہ وہم بامکان رابطۂ انطباق است وپیدا است کہ ہمیں انطباق یکے بردیگری مساوات باشد وچوں نباشد زمانہ را مقدار حرکت قرار دادند واینکہ بوہم می آید کہ تساوی نام انطباق ذو مقدار بر ذو مقدار دیگر باشد نہ انطباق مقدار بر ذی مقدار وہمی بیش نیست۔ زیرا کہ خود تساوی دو ذو مقدار مبنی بر اتحاد مقدار دو شئی وانطباق آں بہ ہر دو شئی است اندریں صورت اول تساوی در مقدار و ذو مقدار برآمد و باز بحکم آنکہ مساوی مساوی، مساوی باشد بوسیلۂ آں در دو ذو مقدار برآمد۔ ایں نیست کہ مقدار ہر یک جدا است و باز بوجہی انطباق بدست آید۔ چہ در صورت تباین مقدار انطباق حکم بیضۂ ثور وشتر دارد ووجہ وحدت وعدم تعدد باوجود تعدد محل ہماں است کہ در تکثر انطباعی چناں کہ مذکور شد، وحدت ظاہر ہماں باشد کہ بود۔ البتہ تعدد محل بالعرض آمدہ

کا جو کہ اتحاد نوعی رکھنے والی چیزوں میں پائی جاتی ہے اور اگر اس برابری کو دیکھیں جو کہ نوعی اختلاف رکھنے والی چیزوں میں ہے تو مساوات کا یہ تنوع اور بڑھ جائیگا اور کمی سے زیادتی کی طرف اور قلت سے کثرت کی طرف مائل ہو جائیگا۔

مثال کے طور پر حرکت کا زمانے کے ساتھ اور مکان کے ساتھ بھی انطباق کا تعلق ہے اور ظاہر ہے کہ یہی ایک کا دوسرے پر منطبق ہونا مساوات ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ زمانے کو حرکت کی مقدار قرار دیا اور یہ بات جو کہ وہم میں آتی ہے کہ ایک مقدار والی چیز کا دوسری مقدار والی چیز سے مطابقت کا نام تساوی ہے تو یہ وہم سے زیادہ نہیں ہے کیونکہ خود دو مقدار چیزوں کی تساوی دو چیزوں کی مقدار کے اتحاد پر مبنی ہے اور اس کا انطباق دونوں چیزوں پر ہے اس صورت میں اول مقدار اور مقدار والی چیز میں تساوی نکلی اور پھر اس حکم کے مطابق کہ مساوی کا مساوی، مساوی ہوتا ہے اس کے وسیلے سے دو مقدار والی چیزوں میں بھی تساوی نکل آئی یہ نہیں ہے کہ ہر ایک کی مقدار جدا ہے اور پھر کسی وجہ سے مطابقت حاصل ہوئی ہے کیونکہ مقدار کی مغایرت کی صورت میں مطابقت کا حکم بیل اور اونٹ کے انڈے کی طرح معدوم ہے اور وحدت اور عدم تعدد کی وجہ باوجود محل کے کئی ہونے کے وہی ہے کہ انطباعی تکثر

آں وحدت ذاتی را کہ قابل زوال و انفصال نیست چناں در آغوشش گیرد کہ نور چراغ را وقتیکہ در سبوچہ نہادہ بالایش سرپوشی گزارند ظلمت آں سبوچہ محیط باشد۔ بالجملہ وحدت مذکور زائل نشود کہ اوصاف ذاتیہ را زوال نبود البتہ زیر پردۂ تعدد عرضی مستور شود۔

ہیں جیسا کہ مذکور ہوا، ظاہر کی وحدت ویسی ہی رہے گی جیسی کہ تھی البتہ محل کا کئی ہونا عرض کے طور پر آگیا اور اس نے اس ذاتی وحدت کو جو کہ زائل ہونے اور جدا ہونے کے قابل نہیں ہے اس طرح اپنی آغوش میں لے لیا جیسا کہ چراغ کی روشنی کو اس وقت جبکہ کسی وقت چھوٹی سی صراحی میں رکھ کر اس کے اوپر کوئی ڈھکنا رکھ دیں تو اس صراحی کی تاریکی گھیر لیتی ہے، مختصر یہ کہ مذکورہ یکتائی زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ ذاتی اوصاف کو زوال نہیں ہوتا ہے البتہ عرضی تعدد کے پردے کے نیچے چھپ جاتی ہے۔

الغرض در زمان و حرکت و مکان باایں ہمہ تباین کہ زیادہ ازاں چہ باشد انطباق است کہ سرمایہ تساوی و استواء باید خواند۔ ہمیں طور تباین ماہیت و تخالف جنس جسم و روح از کہ تا ہمہ کیست کہ نمی داند۔ باایں ہمہ روح را با جسم انطباقی است صریح چنانکہ گویند ہر قدر کہ در روح قوی نہادہ اند۔ ہماں قدر در جسم بمقابلہ آنہا اعضاء نہادہ اند۔ غایتہ مافی الباب معلوم الوجود مجہول الکیفیت باشد ہم چنیں نقوش را با الفاظ و الفاظ

الغرض زمانے، حرکت اور مکان میں اس مغائرت کے باوجود کہ اس سے زیادہ کیا ہو سکتی ہے، اتحاد ہے کہ اسکو تساوی اور استواء کا سرمایہ کہنا چاہیئے۔ اسی طرح ماہیت اور جسم و روح کی جنس کے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی ماہیت کو چھوٹے سے لے کر بڑے تک کون ہے جو نہیں جانتا۔ ان تمام کے باوجود روح کو جسم کے ساتھ صاف مطابقت ہے جیسا کہ کہتے ہیں۔ جس قدر کہ روح میں قوتیں رکھی ہیں اسی قدر جسم میں ان کے مقابلے میں اعضاء رکھ دیئے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ ان کا وجود معلوم ہے اور ان کی کیفیت مجہول ہوتی

را با معانی و معانی را با خارج انطباق
است متفق علیہ ۔ چنانچہ نظر بہمیں انطباق
و عدم آں ایجاز و اطناب وغیرہ نام نہادند
و دانستہ یا ندانستہ از تساوی خبر
دادند ۔

الحاصل ایں جا نیز انطباق است
یقینی مگر بادست و پیمانہ نتواں پیمود و
یکی را از جنس دیگر نباید گفت چوں
در مخلوقات خداوندی باوجود انطباق
و تساوی یکی را تجانس دیگر و عروض احکام
و لوازم ذات یکی بر دیگر لازم نیست ۔
حالانکہ بوجہ اشتراک امکان بلکہ بسیاری
دیگر از تنزلات آں احتمال اخذ یکی
مر احکام دیگر را قریب الوقوع و اقرب
الی الفہم بود ۔ خداوند کریم ۔ بوجہ استواء
عرش از قسم اجسام شمردن کار ہماں کساں
است کہ سر و دم و چشم و گوش را
از علمی ملبندی یک دیگر ندانند ۔ باستماع
ایں نظائر استبعادیکہ لنسبت استواء
بدل ارباب شک خلیدہ باشد بشرط
انصاف انشاء اللہ بدر خواہد شد ۔

ہے ۔ اسی طرح نقوش الفاظ کے ساتھ اور
الفاظ کا معانی کے ساتھ اور معانی کا خارج کے
ساتھ ایسا انطباق ہے جس پر اتفاق ہے چنانچہ
اسی مطابقت ہونے اور نہ ہونے پر نظر رکھتے
ہوئے ایجاز (اختصار) اور اطناب وغیرہ (طوالت)
نام رکھا اور دانستہ یا نادانستہ ان کی تساوی کے
متعلق خبر دے دی ۔

حاصل یہ ہے کہ یہاں پر بھی یقینی انطباق
ہے لیکن ہاتھ اور پیمانے کے ساتھ پیمائش
نہیں کر سکتے اور ایک کو دوسرے کی جنس سے
نہیں کہنا چاہیئے ۔ چونکہ خدا کی مخلوقات میں
مطابقت، اور مساوات کے باوجود ایک
کا دوسرے کے ساتھ ہم جنس ہونا اور احکام
اور لوازم ذات کا ایک کا دوسرے پر عارض
ہونا لازم نہیں ہے حالانکہ امکان کے مشترک
ہونے بلکہ بہت سے اسکے دوسرے تنزلات کیوجہ
سے ایک کے اخذ دوسرے کے احکام کو لینے
کا احتمال وقوع کے قریب اور فہم کے اقرب
تھا ۔ خداوند تعالیٰ کو عرش پر استواء کی وجہ سے
جسم کی قسموں میں سے شمار کرنا انہی لوگوں کا کام
ہے جو کہ سر، دُم، آنکھ اور کان کو ایکدوسرے
سے تمیز کرنا نہ جانتے ہوں ۔ ان مثالوں کے غور
سے سننے کے بعد وہ استبعاد جو کہ استواء کی
نسبت شکی لوگوں کے دل میں کھٹک رہا ہو
گا بشرط انصاف انشاء اللہ تعالیٰ باہر نکل گیا ہوگا ۔

وانکہ وجہ استواء و علت آں
و غرض ازاں چیست و باز کیفیت آں
چگونہ باشد نہ در خور ادراک است
و نہ متعلق بموضوع ایں اوراق ۔ باایں
ہمہ ، ماکیفیت استواء و تعلق روح خویش
با بدن خود باایں طول مصاحبت و قرب
مسلم ہیچ ندانیم ۔ اندریں صورت ادراک
کیفیت تعلق و استواء خداوند رحمٰن
باعرش اعظم چہ تواں داشت آری ہر
کرا پردہ از چشم برخاست ہرچہ شنیدہ
بود بچشم دریافت ۔ اما زیادہ ازیں
کہ خداوند رحمٰن خود ازاں خبر داد و رسولؐ
پاکش فرمود او ہم نتواں گفت ۔
استغفر اللہ چہ گفتم اورا ایں قدر گفتن
کجا نصیب شود ۔ چہ انطباق الفاظ
بر معانی در اخبار بقدر فہم مخبراں و
اطلاع اوشاں بر وضع الفاظ و وجہ
انطباق آں براں و کیفیت انطباق
باہمی آنہا و باز ادراک و انتزاع معانی
از محکی عنہ باشد و پیدا است کہ ایں
علم مخصوص بجناب علام الغیوب و علیم
بکل شئی ہست یا پس ازاں برسول او
صلی اللہ علیہ وسلم غرض نظر باین سو
نباید انداخت ۔

اور یہ بات کہ استواء کی وجہ اور اس کا
سبب اور اس سے غرض کیا ہے اور پھر اس کی
کیفیت کس طرح کی ہوگی نہ تو سمجھنے کے لائق ہے
اور نہ ان اوراق کے موضوع سے متعلق ہے ،
ان تمام کے باوجود استواء کی کیفیت اور اپنی روح
کے اپنے بدن کے ساتھ تعلق کو اس لمبی مصاحبت
اور تسلیم شدہ نزدیکی کے ساتھ ہم نہیں جانتے ۔
اس صورت میں تعلق کی کیفیت اور رحمٰن کے
عرش اعظم پر استواء کا ادراک کیسے کر سکتے ہیں
ہاں جس کسی کی آنکھ سے پردہ اٹھ گیا اس نے
جو کچھ سنا تھا ۔ آنکھ سے پالیا ۔ لیکن اس سے زیادہ
کہ خداوند رحمٰن نے خود اس کے متعلق خبر دیدی
اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمادیا وہ بھی نہیں کہہ سکتے استغفر اللہ میں نے
کیا کہہ دیا اس کو اتنا کہنا بھی کہاں نصیب ہو
سکتا ہے کیونکہ الفاظ کی معانی پر مطابقت خبروں
میں مخبروں کے فہم کے مطابق اور ان کی الفاظ
کی بناوٹ پر اطلاع اور اس کے اس پر منطبق
ہونے کی وجہ اور ان کے باہمی منطبق ہونے کی
کیفیت اور پھر معانی کے نکالنے اور محکی عنہ
سے ادراک کرنے کا معاملہ ہوتا ہے اور
ظاہر ہے کہ یہ علم غیبوں کے جاننے والے اور
ہر چیز کو جاننے والے اللہ کی بارگاہ کے ساتھ
خاص ہے ، یا اس کے بعد اس کے رسول صلی اللہ
علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے ۔ غرض اس طرف نظر

البتہ یک خلجانی دیگر است اگر بیخ و بنیادش برکندہ شود زہی دولت - آں ایں است کہ استوا را پس ازاں کہ علی در صلہ اش آرند بمعنی قعود و جلوس باشد - اندریں صورت اول بحث از تساوی و اقسام و انحار آں بجز باد پیمائی چہ باشد -

دیگر آنکہ جلوس کہ از لوازم جسمیت است و تحیز را می خواہد ایں جا چگونہ راست آید - بغرض رفع ایں خلش نیز قلم فرسائی ضرور افتاد -

نظر بریں ایں ہیچمداں گذارش پیرا است کہ جلوس را یکی از ہماں مضامین مشترکہ فیما بین واجب و ممکن باید فہمید و نظائر آں تا بہ گوش و چشم ناظراں ایں اوراق و سامعان ایں اقوال رسیدہ باشد - پس چناں کہ در وجود و علم و قدرت وغیرہ اوصاف مشترکہ بتفریق ایں اوصاف در ہر موطن برنگی جدا اطمینان خود کردہ اند ایں جا نیز باید کرد و واجب را واجب و ممکن را ممکن ، آں را مقدس و منزہ ایں را آلودہ و ملوث باید داشت -

نہیں ڈالنی چاہیئے -

البتہ ایک اور خلجان ہے اگر اس کی جڑ اور بنیاد اکھاڑ پھینکی جائے تو کیا ہی بڑی دولت ہے وہ خلجان یہ ہے کہ استوا اس کے بعد کہ حرف علیٰ اس کے صلہ میں لائیں قعود اور جلوس کے معنی میں ہوتا ہے - اس صورت میں تساوی اور اقسام تساوی اور اس کے اطراف سے اوّل بحث کرنا وقت ضائع کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے

دوسرے یہ بات ہے کہ بیٹھنا جسم کے لوازم میں سے ہے اور وہ مکان کو چاہتا ہے - یہاں پر بات یہ کس طرح ٹھیک ہوگی - اس خلش کو دور کرنے کے لیے بھی قلم فرسائی ضرور کرنی پڑی -

اس پر نظر رکھتے ہوئے یہ ناچیز گذارش کرتا ہے کہ جلوس کو انہی واجب اور ممکن کے درمیان مشترک مضامین میں سے سمجھنا چاہیئے اور اس کی نظریں ان اوراق کو دیکھنے والوں اور ان اقوال کے سننے والوں کی آنکھوں اور کانوں تک پہنچ گئی ہوں گی - پس جیسا کہ وجود اور علم اور قدرت وغیرہ مشترکہ اوصاف میں ہر جگہ میں ان اوصاف کی تفریق کے ساتھ (وجوب اور امکان کے) مقام میں ایک جدا رنگ کے ساتھ اپنا اطمینان کرلیا ہے یہاں بھی کرنا چاہیئے - اور واجب کو واجب اور ممکن کو ممکن ، اس (یعنی اللہ تعالیٰ) کو مقدس

دوم اینکہ ارادہ معنی جلوس و قعود نیز
از استواء بشرط علی از کنایات ہماں استواء بمعنی
تساوی است زیرا کہ قعود بر چیزی مستلزم
آنست کہ آنرا مقعد و مجلس باید گفت۔
و پیدا است کہ مقعد و مجلس حقیقی ہماں قدر
باشد کہ قعود براں واقع شود۔ اندریں
صورت قعود علی الکرسی یا تخت وغیرہ بر معنی
خود ہماں وقت باشد کہ زیادہ از مقعد
و محل قعود نبود و اگر زیادہ باشد آں وقت
کلام از سرحد حقیقت برآید و باحاطہ
مجاز داخل شود و ظاہر است کہ در صورت
قعود حقیقی استواء لازم است۔ وایں ہم
ہر کس و ناکس داند کہ در کلام عقلاء خصوصًا
در کلام ربانی تا مقدور نظر بر معانی حقیقیہ باید
داشت۔ آری اگر دشوار افتد آں وقت
بوسیلہ علائق فیما بین از معنی حقیقی بمعنی مجازی
مناسب معلوم انتقال باید کرد وہمیں است
کہ متشابہات کلام اللہ و حدیث را اکابر دین
بر معانی حقیقیہ داشتند و اجازت ارادہ
معانی مجازیہ ندادند۔ و اینجا اگرچہ مجاز
متعارف باشد و مجاز متعارف در کثرت استعمال
ہم سنگ حقیقت بود ولیکن تاہم مجاز مجاز
است و حقیقت حقیقت۔ و اگر از معنی

اور پاک اور منزہ اور اس (یعنی ممکن) کو آلودہ
اور لتھڑا ہوا سمجھنا چاہیئے۔

دوسرے یہ کہ استواء سے کبھی جلوس اور
قعود (بیٹھنا) کے معنی کا ارادہ لفظ علی کی
شرط کے ساتھ اسی استواء بمعنی تساوی کے کنایوں
میں سے ہے کیونکہ کسی چیز پر بیٹھنا اس بات
کو لازم ہے کہ اس کو بیٹھنے کی جگہ کہنا چاہیئے اور
ظاہر ہے کہ حقیقی بیٹھنے کی جگہ اسی قدر ہوتی
ہے جس پر بیٹھنا واقع ہوتا ہے۔ اس صورت
میں کرسی یا تخت وغیرہ پر بیٹھنا اپنے معنی میں
اسی وقت ہوگا کہ جگہ اور مقام سے زیادہ بیٹھنا
نہ ہو اور اگر جگہ سے زیادہ ہوگا تو اس وقت
کلام حقیقت کی حد سے باہر نکل جائے گا اور
مجاز کے احاطے میں آجائیگا اور ظاہر ہے کہ
اصلی قعود کی صورت میں استواء ضروری ہے
اور یہ بات بھی ہر کس و ناکس جانتا ہے کہ عقلمندوں
کے کلام میں بالخصوص کلام ربانی میں حتی الامکان
حقیقی معانی پر نظر رکھنی چاہیئے۔ ہاں اگر دشوار
ہو جائے تو اس وقت حقیقی درمیانی علاقوں
کے وسیلے سے معنی حقیقی سے مجازی معنی کی طرف
مقام کے مناسب انتقال کرنا چاہیئے اور یہی وجہ
ہے کہ قرآن مجید اور حدیث کی متشابہ چیزوں کو
دین کے بڑے بڑے علماء نے حقیقی معنی پر
رکھا ہے اور مجازی معنی کے ارادہ کرنے کی اجازت
نہیں دی۔ اور یہاں پر اگرچہ متعارف مجاز ہونا

اصل منقول است ۔ ہم رعایت معنی اصل
ضرور بود ۔ بالجملہ لحاظ تساوی بہر حال ضرور
است ۔

اکنوں سخنی باید شنید کہ اہل فہم را
انشاء اللہ بکار آید ۔ نسبتی کہ فیما بین الشیئین
باشد اگر آں دو طرف او کہ منسوب الیہ و
منسوب باشند متحد النوع ہستند ۔ نسبت
واقع فیما بین اوشاں نیز از نوع مناسب
آنہا باشد و تشخص آں نسبت نیز از یک
نوع ۔ مگر غرضم از تشخص آں است کہ
لحوق آں موجب تقطیع و قطع و برید
جزئی شدہ باشد و اگر مختلف النوع
باشند نسبت واقع فیما بین از جنس
قریب مناسب منسوبین باشد ۔ اگر در
جنس قریب شریک باشند و بعید باشد
اگر در بعید باز تشخصی کہ لازم اوست
نیمہ ازیں طرف باشد اگر در بعید
چوں اتصال نیز یکی از نسبتہا است
اگر بین الجسمین باشد نوع اتصال مناسب
حال اجسام باشد و تشخص اگرچہ از ہر
طرف آید زیرا کہ تعین نسبت وجود
او منوط بوجود ہر دو است ، اما

ہے اور مجاز متعارف کی صورت استعمال میں حقیقت
کے برابر ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی مجاز مجاز ہے
اور حقیقت حقیقت ہے اور اگر اصلی معنی سے
منتقل کیا گیا ہے تو پھر بھی اصلی معنی کی رعایت ضرور
ہوتی ہے ۔ بالجملہ تساوی کا لحاظ ہر حال میں
ضروری ہے ۔

اب ایک بات سننی چاہیے کہ سمجھ دار انسان
کے لیے انشاء اللہ کام آئے گی ۔ جو نسبت کہ دو
چیزوں کے درمیان ہوتی ہے ، اگر اس کی دو طرفیں
کہ منسوب الیہ اور منسوب ہیں ایک ہی نوع
کے ہوں تو ان کے درمیان واقع ہونے والی
نسبت ان ہی کے مناسب نوع سے ہوگی اور
اس نسبت کا تشخص بھی ایک نوع کا ہوگا ۔ مگر
میری غرض تشخص سے یہ ہے کہ اس کا لاحق
ہونا قطع قطع کرنے اور جزئی کی قطع و برید
کا موجب ہوا ہو اور اگر (وہ منسوب اور
منسوب الیہ) مختلف النوع ہوں تو درمیان
میں واقع ہونے والی نسبت ، منسوب الیہ اور
منسوب کے مناسب جنس قریب میں سے ہو
گی ۔ بشرطیکہ وہ جنس قریب میں شریک ہوں
اور بعید جنس سے ہوگی ۔ اگر بعید میں شریک ہوں
گے ۔ پھر وہ تشخص جو اس کو لازم ہے ۔ آدھا
ایک منسوب کے لحاظ سے ہوگا اور آدھا دوسرے
کے لحاظ سے چونکہ اتصال بھی نسبتوں میں سے
ایک نسبت ہے تو اگر دو جسموں کے درمیان ہوگی

از ہر طرف بیک ہیچ آید - و اگر اتصال بین
المعنیین بود چناں چہ در ملزومات و لوازم
آنہا باشد ما بین اللازمین للملزوم الواحد بود
نوع اتصال مناسب حال آں معانی بود و اگر
ما بین المتباثنین بود پس ایں اتصال اگرچہ
اتفاقی بود مگر مناسب حال جنس مشترک ہما
بین منسوب و منسوب الیہ باشد - و ازیں
تقریر ہر کہ فہم ثاقب دارد فہمیدہ باشد
کہ سوا م نقیضین ہر دو امر کہ باشند
اتصال دراں ہا ممکن است زیراکہ وجود
را از اتصال بوجود انکار نباشد کہ از
یک معدن اند - و ہمچنیں عدم را از
اتصال بعدم ابا نبود کہ از یک جنس
اند -

غرض حصص یک کلی ہمہ در اصل
متصل باشند - قسر قاسر متفرق و پراگندہ
گردانید - پس اگر قاسر از میان برخیزد
باز ہماں اتصال پدیدار آید - نہ بینی کہ
نور آفتاب قبل افتراق آں در مواقع
مختلفہ کہ بوجہ حیلولت اشجار و دیوار ہا

تو ان کے اتصال کی نوعیت جسموں کے حال
کے مناسب ہوگی اور اس کا تشخص اگرچہ ہر طرف
سے آئے گا بوجہ نسبت کا تعین اور اس کا وجود
دونوں کے وجود سے متعلق ہے، لیکن ہر طرف
سے ایک ہی طریقے سے آئے گا - اور اگر دو معنی
کے درمیان اتصال ہو جیسا کہ ملزومات اور ان
کے لوازم میں ہوتا ہے یا ایک ہی ملزوم کے دو
لازموں کے درمیان ہوتا ہے تو اس اتصال کی نوعیت
ان معانی کے حال کے مناسب ہوگی اور اگر دو
متبائن کے درمیان میں ہو تو یہ اتصال اگرچہ
اتفاقی ہوگا، مگر منسوب اور منسوب الیہ کے درمیان
جنس مشترک کی حالت کے مناسب ہوگا اور اس
تقریر سے اس شخص نے کہ روشن سمجھ رکھتا ہے
سمجھ لیا ہوگا کہ دو نقیضوں کے سوا جو دو امر بھی
کہ ہوں گے ان میں اتصال ممکن ہے کیونکہ وجود
کا وجود کے ساتھ اتصال ہونے سے انکار نہیں
ہوتا کیونکہ دونوں کی اصل ایک ہے اور اسی
طرح عدم کو بھی عدم کے ساتھ ملنے سے انکار نہیں
ہوگا کیونکہ یہ بھی دونوں ایک جنس سے ہیں -

غرض یہ ہے کہ ایک کلی کے حصے تمام کے تمام
اصل میں متصل ہوتے ہیں کسی حائل ہونے والے
نے درمیان میں حائل ہو کر پراگندہ کر دیا - پس اگر
حائل درمیان سے ہٹ جائیگا تو پھر وہی ملاپ
ظاہر ہو جائے گا کیا تم نہیں دیکھتے کہ آفتاب کا نور
مختلف مواقع میں اس کے متفرق ہونے سے

صورت بند و ہمہ یک شی واحد متصل بود ہمچو آفتاب آں نیز کرہ نورانی بود مگر بوجہ مذکور چہ قدر تفرقہ بمیان آمد کہ مپرس۔ لیکن اگر باز اشجار و دیوار ہا را از میان بردارند ہماں اتصال باز رنگ ظہور برُخ کشد۔ البتہ وجود چیزی با عدم او کہ ہمانا مفاد تناقض است آشتی نداند۔

پہلے کہ درخت اور دیواروں کے حائل ہونے کی وجہ سے صورت اختیار کر لیتا ہے تمام ایک ہی ملی ہوئی چیز ہوتا ہے اور سورج کی طرح وہ بھی نورانی کرہ ہوتا ہے مگر مذکورہ وجہ سے کس قدر درمیان میں تفرقہ پڑ گیا کہ پوچھئے نہیں لیکن اگر پھر درختوں اور دیواروں کو درمیان سے نکال دیں تو نور میں پھر وہی اتصال سطح پر ظاہر ہوگا البتہ کسی چیز کا وجود اس کے عدم کے ساتھ جو کہ وہی تناقض کا خلاصہ ہے صلح کرنا نہیں جانتا۔

چوں ایں قدر مسلم شد می باید شنید کہ وجود ہمچو دیگر کلیات چیز واحد است بقسر ارادہ ازلی حصص او در مواضع مختلفہ و مواطن متنوعہ پراگندہ شد اگر آں قاسر از میان برخیزد آں حصص کہ در ازل متصل بودند باز متصل شوند و اگر قاسر مذکور یک حصہ را از جائے کشیدہ بحصۂ دیگر کہ از و دور تر بود گرہ بند و ہمچو اجزاء آب رواں و متموج کہ نزدیک از اں دور شود و دور نزدیک اتصال پذیرد۔ وظاہر است کہ روانگی و تموج نیز یکے از شیون وجودی است کہ وجود مطلق در آغوش دارد و اینکہ از عدم کلیت و جزئیت وجود مطلق خبر یافتہ منافی ایں نیست۔

جب اس قدر مان لیا گیا تو پھر سننا چاہیے کہ وجود دوسری کلیات کی طرح واحد ہے البتہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے حائل ہو جانے سے اس کے حصے مختلف جگہوں اور متعدد مواقع میں پراگندہ ہو گئے اگر وہ درمیان سے اٹھ جائے تو وہ حصے جو کہ ازل میں متصل تھے پھر متصل ہو جائیں گے اور اگر مذکورہ حائل ایک حصے کو ایک جگہ سے کھینچ کر دوسرے حصے کی طرف کہ اس سے زیادہ دور ہو۔ جوڑ دے تو جاری اور موجیں مارنے والے پانی کے اجزا کی طرح کہ اس کا نزدیک حصہ دور ہو جاتا ہے اور دور کا حصہ نزدیک ہو کر مل جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ روانی اور تموج بھی ایک وجودی شانوں میں سے ہے کہ وہ شان مطلق وجود کو آغوش میں رکھتی ہے اور یہ بات کہ وجود مطلق کے کلی اور جزی نہ ہونے کی تم نے خبر پائی ہے اس بات کے منافی نہیں ہے۔

غرض ازیں قول آں است کہ وجود مطلق
در مرتبۂ ذات از ہر قید کہ باشد معرّیٰ
است - نہ ایں کہ کلیت وجزئیت عارض
حال او نیز نتواں شد - حاشا وکلا - کس
نمی داند کہ کلیت وجزئیت نیز از اعتبارات
وجودی است - ہمیں است کہ وجود بہر
ثبوت ایں اوصاف بکار آمد -

بالجملہ وجود را با وجود سر پرخاشی نبود -
خصوصاً وجود واجب وممکن کہ یکے را با
دیگر التجا در ہمیں اتصال باشد - اگر ممکن
از واجب رابطۂ اتصال بشکند وجودش
ہمچو نور آئینہ کہ رویش از آفتاب بگرداند
وبساط نورش را از چہرہ اش بکشند
قدم بعدم نہد - نظر بریں اتصال تجلی
رحمانی بعرش عظیم چہ با ہر موجود ممکن - اگر
کلام باشد در تساوی وعدم تساوی باشد -
مگر ہرچند تخیل تساوی عرش مجید با تجلی مذکور
دشوار است - چہ سوا ایں قید کہ تجلی
گویند و دیگر قیود لازمہ ایں قید بہمہ وجوہ
اطلاق ولاتناہی است ورنہ تجلی گفتن خطا
است - تجلی وعکس چیزی را با او علاوہ
فرق اصل وظل ولوازم آں بہمہ نہج اتحاد
باشد - چنانچہ پیشتر بہ ثبوت رسید
وظاہر است کہ عرش مجید با ایں ہمہ -

اس قول سے غرض یہ ہے کہ وجود مطلق
ذات کے مرتبے میں ہر قید سے جو کہ ہو سکتی
ہے آزاد ہے - اس کا یہ مطلب نہیں کہ
کلیت اور جزئیت اس کی حالت کو عارض
بھی نہیں ہو سکتی - ہرگز نہیں - کون نہیں جانتا
ہے کہ کلیت اور جزئیت بھی وجود کے اعتبارات
میں سے ہے - یہی وجہ ہے کہ وجود ان اوصاف
کے ثبوت کے لیے ضروری ہوا -

مختصر یہ کہ وجود کو وجود کے ساتھ کوئی پرخاش
نہیں خاص طور پر واجب اور ممکن کا وجود کہ
ایک دوسرے کے ساتھ اسی ملاپ کی احتیاج
رکھتا ہے - اگر ممکن واجب سے اتصال کا تعلق
توڑ ڈالے تو اس کا وجود آئینے کے چہرے کو
آفتاب کی طرف سے الٹا کر دیں اور اس کے
نور کی بساط کو اس کے چہرے سے کھینچ لیں تو
ممکن کا وجود معدوم ہو جائیگا - اس بنا پر
رحمان کی تجلی کا ملاپ عرشِ عظیم ہی کے ساتھ
کیا ہر موجود کے ساتھ ممکن ہے - اگر کلام ہو
گا تو تساوی اور عدم تساوی میں ہوگا - مگر
تجلی مذکور کے ساتھ مگر عرش مجید کا مذکورہ عرش
مجید کے مساوی ہونے کا تخیل ہرچند کہ دشوار
ہے کیونکہ اس قید کے سوا کہ اس کو تجلی کہیں
اس قید کے لیے دوسری لازمی قیود وہ باہمہ
وجوہ اطلاق اور لاتناہی ہیں ورنہ تجلی کہنا ہی
غلط ہے - کسی چیز کے عکس اور تجلی کو اس چیز

عظمت وکرامت متناہی ومحدود وشخص
موجود است۔ با تساوی تجلی مذکور او راچہ
کار۔ لیکن ہر کہ این قدر مید اندکہ قاعد وجالس
را با مقعد ومجلس تساوی من وجہ باشد نہ بجمیع
الوجوہ اعنی طرف وسطح متصل او بمجلس کہ ہم
سطح باشد نہ باں مجلس اعنی آں سطح مساوی
است نہ اینکہ جملہ اطراف وسطوح جسم
جالسش با سطح مجلس مساوی باشند انشاءاللہ
در تساوی مقید ومحدود من وجہ وغیر
مقید من وجہ با مقید بجمیع الوجوہ ہم تامل
نخواہد کرد۔ اگر مثال مطلوب است
باید شنید کہ۔

مثال دائرہ از ہر طرف مقید ومحدود باشد لیکن سطح خارج از محیطش
اگر ہر جانب الی غیر النہایۃ۔ بر ند آں
ہمہ بہیئت مجموعی ہمچو حلقہ بالا مے آں
دائرہ باشد و ظاہر آں دائرہ با باطن آں

کے ساتھ بہر طور سے اتحاد ہوتا ہے۔ جیسا
کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے اور ظاہر ہے کہ عرش مجید
اپنی تمام عظمت اور کرامت کے باوجود ایک متناہی
محدود اور متشخص موجود ہے۔ تجلی مذکور کی تساوی
کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں لیکن جو شخص اتنی
بات جانتا ہے کہ قاعد اور جالس (بیٹھنے والے) کو
مقعد اور مجلس (بیٹھنے کی جگہ) کے ساتھ کسی
ایک وجہ سے تساوی ہوتی ہے نہ کہ تمام وجوہ سے
یعنی بیٹھنے والے کے جسم سے ملی ہوئی سطح اور اطراف
جو بیٹھنے کی جگہ کے ہم سطح ہو یعنی بس یہ سطح مساوی
ہے یہ نہیں کہ اس مجلس کے ساتھ یعنی اس سطح
کے ساتھ کہ بیٹھنے والے کے جسم کی تمام سطحیں اور
جانبین بیٹھنے کی جگہ کی سطح کے مساوی ہوں تو
انشاءاللہ یہ بات سمجھنے والا شخص من وجہ محدود
اور مقید اور من وجہ غیر مقید کی بجمیع الوجوہ مقید
کے ساتھ تساوی کی نسبت میں بھی تامل نہ کرے
گا اگر تمہیں مثال درکار ہے تو سن لو کہ۔

مثال دائرہ[1] ہر طرف سے مقید اور محدود ہوتا ہے لیکن اگر اس دائرے کے
احاطے سے باہر کی سطح کو اگر ہر جانب سے بے انتہا
کھینچتے چلے جائیں تو وہ ساری بیرونی سطح مجموعی
حیثیت سے اس دائرے پر ایک حلقہ بالا کے

[1] دائرے کی اندر کی شکل چاروں طرف سے گھری ہوئی ہے۔ مترجم

خارج دائرہ

حلقہ مساوی باشد و در عرف بعض اوقات گویند کہ ایں حلقہ برایں دائرہ برابر آمد۔ پس ہمیں طور اگر تجلی رحمانی را کہ من وجہ مقید است ولوجوہ باقیہ مطلق باعرش مجید نسبت انطباق واتصال بطور مذکور وتساوی باد باشد چہ محال است۔ مرجع ایں تساوی بتساوی جہت تقیید او از جہتی از جہات عرش اعظم خواہد بود نہ اینکہ از طرف لاتناہی واطلاق بامتناہی برابر شد۔ الغرض مس وجلوس وتساوی کہ از لفظ استوی بفہم می آید۔ اگر ہست باین طور است کہ گفتیم نہ بطوریکہ یک جسم را با جسم دیگر باشد۔ حاشا وکلا واگر مس واتصال وجلوس نیست وچہ عجیب کہ نباشد زیرا کہ ایں لفظ برا او موضوع نیست در بعض مواقع مجازاً لازم آید۔ مارا در اثبات او اصرار نیست۔ البتہ مفہوم استواء وتساوی را از دست دادن خیلی بر دل گراں است کہ ایں مفہوم اصلی لفظ قرآن است۔ البتہ تصحیح استواء بمثال می باید کرد وفوقیت را ملحوظ باید داشت۔ لیکن پس از استماع مثال دائرہ وحلقہ بالا از استخراج مثالش ہر کس را سہل

مثل ہوگا اور اس دائرے کی بیرونی سطح مجموعی حیثیت سے اس حلقے کے اندرونی خط کے ساتھ برابر[1] ہوگی اور عرف میں بعض اوقات یوں کہہ دیں گے کہ یہ حلقہ اس دائرے کے برابر ہوگیا۔ پس اسی طرح رحمان کی تجلی کو جو ایک وجہ سے مقید اور باقی وجوہ سے مطلق ہے عرش مجید کے ساتھ مذکورہ طریقے پر انطباق اور اتصال اور تساوی کی نسبت ہوجائے تو کیا محال ہے۔ کیونکہ اس تساوی کا مرجع عرش اعظم کی جہات میں سے کسی ایک جہت کے ساتھ اس تجلی کی جہت مقید کے مساوی ہونے کی طرف ہوگا نہ یہ کہ لاتناہی اور اطلاق کی طرف سے بھی متناہی کے برابر ہوگیا۔ غرض یہ کہ مس کرنا اور بیٹھنا اور تساوی جو کہ لفظ استوی کے سمجھ میں آتی ہیں اگر ہیں تو اس طرح پر ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس طرح پر نہیں جیسی کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھ ہوتی ہے ہرگز نہیں۔ اور اگر مس، اتصال اور جلوس نہیں ہے اور کیا عجب کہ نہ ہو کیونکہ یہ لفظ اس کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ بعض مواقع میں مجازی طور پر لازم آجاتا ہے تو ہمیں اس کے ثابت کرنے پر اصرار نہیں ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ استواء اور تساوی کے

---

[1] بیرونی سطح، اندرونی سطح کے برابر اس طرح ہوگی مترجم۔

باشد۔ با ایں ہمہ بتغیر مناسب ایں ہیچمداں
خود غرض حق پرداز است ۔

اگر مخروطی[2] ناقص را اعنی سر بریدہ
راکہ دائرہ راس او مساوی دائرہ دیگر باشد
وازجانب قاعدہ غیر متناہی بود سرنگوں بالاء
آں دائرہ قدری فاصلہ گذاشتہ معلق
تصور کنند باوجود بقاء لاتناہی انطباق و
تساوی و فوقیت و انفصال بدست آید۔
لیکن حق ہماں است کہ معنی عرفی اعنی قعود
و جلوس منزہ از کیف و کم و چون و چرا
مراد گیرند و بتقریریکہ بالا بگذشت
اطمینان خود نمایند و اوہام فاسدہ
را از دل دور اندازند۔

چوں ایں قدر بعون اللہ تعالیٰ مدلل
نشست سخن دور افتادہ راہ میگیریم۔

مفہوم کو ہاتھ سے جانے دینا دل پہ بہت شاق
ہے کیونکہ لفظ قرآنی (استوی)[1] کا یہ اصلی مفہوم
ہے۔ البتہ استوی کی تصحیح ایک مثال میں کر دینی
چاہیئے اور فوقیت مدنظر رکھنی چاہیئے لیکن
دائرے اور حلقہ بالا کی مثال کے بغور سننے کے
بعد اس کی کوئی اور مثال نکال لینا ہر شخص کے
لیے سہل ہوگا۔ اس کے باوجود مثال میں مناسب
تبدیلی کے ساتھ یہ ناچیز بیان کرتا ہے ۔

اگر ناقص مخروط[2] کو جس کا سر کٹا ہوا ہو جس
کے راس کا دائرہ ایک دوسرے دائرے کے
مساوی ہو اور قاعدے کی طرف سے وہ غیر
متناہی چلا جائے اس کا سر نیچا کر کے اسی
دائرے سے اوپر تھوڑا فاصلہ چھوڑ کر معلق تصور
کرلیں تو لاتناہی رہنے کے باوجود انطباق تساوی
اور فوقیت اور انفصال سب حاصل ہو جائے گا۔
لیکن حق بات وہی ہے کہ استواء کے عرفی معنی
مراد لیں یعنی ایسا قعود اور جلوس جو کیف و کم
اور چون و چرا سے منزہ ہو اور جو تقریر اوپر
گزری اس سے اپنا اطمینان کرلیں اور فاسد
خیالات کو دل سے نکال دیں۔

جب اتنا کچھ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے دل میں
بیٹھ گیا تو جس مضمون سے ہم دور جا پڑے

---

[1] ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ یا اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى میں موجود ہے ۔ مترجم

[2] مخروطی شکل وہ کہلاتی ہے جو اوپر سے پتلی اور نیچے سے موٹی ہو۔ جیسے گاجر کی شکل ۔ مترجم

جائے اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی
فرمودہ اند و جائے وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ
مُّحِیْطٌ می فرمایند۔ موضوع ہر
دو قضیہ واحد است مگر محمول یکے با محمول ثانی
ربط تضاد دارد۔ بایں نظر بعضی اَلرَّحْمٰنُ
عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی را اصل قرار دہند
و در وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ

تاویل کنند۔ و بعض بر عکس روند و چہ
عجب کہ بعض بتفاوت اللہ و رحمٰن کہ یکی اسم
ذات است و دیگر اسم صفت رفع تضاد
کردہ باشند۔ مگر حق این است کہ ہمہ باد
پیمودہ اند۔ کلام ربانی ہرگز متناقض و متضاد

ہیں، اس کی طرف چلتے ہیں (اور وہ یہ ہے کہ)
کسی جگہ تو اللہ تعالیٰ نے اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ
اسْتَوٰی فرمایا ہے اور ایک جگہ (قرآن کریم)
میں وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ فرماتے ہیں موضوع[1]
دونوں قضیوں[2] کا ایک ہی ہے لیکن ایک قضیئے
کا محمول اور دوسرے قضیہ کے محمول کے ساتھ
تضاد کا علاقہ رکھتا ہے اور اسی تضاد کے پیش نظر
بعض علماء اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی کو اصل
قرار دیتے ہیں اور وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ

کی تاویل کرتے ہیں اور بعض علماء اس کے برعکس[3]
کہتے ہیں اور کیا بعید ہے کہ بعض علماء نے اللہ اور
رحمٰن کے دو ناموں کے جدا جدا ہونے کی وجہ
سے جن میں ایک اصلی نام یعنی اللہ اور دوسرا
صفتی نام یعنی رحمٰن ہے تضاد[4] کو اٹھا دیا ہو۔

۱؎ منطق کی اصطلاح میں موضوع اور محمول وہی معنے رکھتے ہیں جو نحو میں مبتدا اور خبر کے معنی ہیں مثلاً اَلْعِلْمُ طَوِیْلٌ میں العلم مبتدا ہے اور طویل خبر ہے منطق میں العلم کو موضوع اور طویل کو محمول کہتے ہیں۔ چنانچہ اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی میں اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی موضوع ہے اور وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ محمول ہیں۔

قاعدہ وہ خط ہے جس پر مثلث کی دو ساقیں قائم ہوں۔ مترجم

۲؎ قضیہ بھی موضوع اور محمول کی طرح منطقی اصلاح ہے۔ علم نحو میں جس چیز کو جملہ کہا جاتا ہے منطق کی اصطلاح میں اس کو قضیہ کہتے ہیں۔ لیکن یہاں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی مراد مذکورہ بالا دونوں آیتوں سے ہے۔ مترجم ۳؎ یعنی وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ کو اصل قرار دیتے ہیں اور اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی کی تحلیل کرتے ہیں۔ مترجم ۴؎ انہوں نے یہ کہہ کر تضاد اٹھایا ہوگا کہ اللہ کا نام جو اصلی ہے اس کے لیے محیط مناسب ہے اور استویٰ کا لفظ رحمٰن کے لیے مناسب ہے۔ لہٰذا تضاد نہیں رہتا۔ مترجم

نبود۔ مگر فہم از کجا آید۔ درخور فہم خود
ایں ہیچمداں عرض پرداز است اگر راست
آید از آن او تعالیٰ است سبحانہ اللہ
لا علم لنا الا ما علمتنا واگر غلط
باشد کالام زبون برلیش خاوند۔

اول عرض کردہ شد کہ تجلی اعظم ہم
کہ در قلب نفس رحمانی است تمثال ذات
بحت است وہم خود نفس رحمانی اعنی آنکہ
اورا صادر اوّل و وجود منبسط گفتہ ام
تجلی ذات بحت است وہم عرض کردہ
شد کہ از اختلاف تجلیات فرق مواطن
پیدا شود نہ فرق موطن، واز تعدد عکوس
تعدد مظاہر بظہور آید نہ تعدد ظاہر۔ اندریں
صورت اللہ تعالیٰ ہم بر عرش باشد وہم
محیط بجملہ اشیاء۔ اوّل باحاطہ ذاتی اشارہ
کردہ شد باایں ہمہ احاطہ صادر اوّل حقائق
ممکنہ وموجودات امکانی را از معروضات
سابقہ بوضوح پیوست و استوار رحمانی
برعرش عظیم قدرے بدل نشست وقدرتے
دیگر بنام خدامی نشانم۔

روح راہم تعلقی خاص است

مگر حق یہ ہے کہ تضاد کہہ کر سب نے ہی بیکار
باتیں کی ہیں۔ کیونکہ کلام ربانی ہرگز متناقض اور
متضاد نہیں ہے مگر سمجھ کہاں سے آئے۔ ہاں
اپنی سمجھ کے مطابق یہ ناچیز عرض کرتا ہے۔
اگر ٹھیک ثابت ہو تو اس خدائے تعالیٰ کی طرف
سے ہے وہ پاک ہے۔ بیشک ہمیں علم نہیں
مگر اتنا جتنا ہمیں سکھا دیا۔ اور اگر غلط ہو تو
کالائے زبون بر ریش خاوند۔

پہلے عرض کیا گیا کہ تجلی اعظم نیز کہ نفس
رحمانی کے قلب میں ہے ذات بحت کا عکس
ہے اور نیز خود نفس رحمانی جس کو میں نے صادر
اوّل اور وجود منبسط کہا ہے وہ خود بھی ذات
مجرد کی تجلی ہے اور یہ بھی عرض کر دیا گیا کہ تجلیات
کے اختلاف سے مواطن کا فرق پیدا ہوتا ہے نہ
کہ متوطن کا فرق اور عکسوں کے کئی ہونے سے
مظاہر کا کئی ہونا ظہور میں آتا ہے نہ کہ ظاہر کا تعدد
اس صورت میں اللہ تعالیٰ عرش پر بھی ہو اور تمام
اشیاء کو محیط بھی ہو (درست ہے) اوّل ذاتی احاطے
کی طرف اشارہ کر دیا گیا۔ ان سب کے باوجود صادر
اوّل کا ممکنہ حقائق اور امکانی موجودات کو
احاطے میں لے لینا سابقہ بیانات سے واضح
ہو گیا اور عرش عظیم پر رحمانی استواء کچھ تو دل
میں بیٹھ گیا ہے اور خدا کا نام لے کر کچھ اور
دلنشین کرتا ہوں۔

دیکھو روح کا دماغ سے بھی ایک خاص

بدماغ وہم محیط است جملہ اطراف وجوانب بدن را پس از لحاظ ایں امر کہ حیات جسم بالعرض است وہر صفتی عرضی را صادری باید از طرف موصوف بالذات۔ کیفیت احاطہ روحانی بنسبت جسم بوضوح پیوست اندریں صورت آں تعلق خاص کہ بنسبت دماغ ودل یا ہر عضویکہ گویند مسلم است حصۂ مصدر باشد نہ صادر۔ زیراکہ یک شئی را عموم وخصوص تعلق متصور نیست۔ چہ خصوص نفی تعلق بسواء مخصوص مے خواہد۔ وعموم وجود تعلق بما سواء را خواستگار۔

تعلق ہے اور وہ بدن کے تمام اطراف وجوانب کو محیط بھی ہے۔ پس اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے کہ جسم کی زندگی بالعرض ہے اور ہر عرضی صفت کے لیے موصوف بالذات کی طرف سے ایک صادر چاہیے تو اس سے جسم کی بنسبت روحانی احاطے کی کیفیت واضح ہو گئی۔ اس صورت میں وہ خاص تعلق جو کہ دل ودماغ یا جس عضو کے متعلق بھی کہیں مسلم ہے کہ وہ مصدر کا حصہ ہوگا نہ کہ صادر کا۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے لیے تعلق کا عموم اور خصوص تصور میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ خصوص مخصوص کے سوا سے تعلق کی نفی چاہتا ہے اور عموم ماسوائے کے ساتھ تعلق کا وجود چاہتا ہے۔

الغرض چنانکہ ایں جا اصل روح را استواء بدماغ حاصل است وصادر را احاطہ بجمیع جسم۔ ہمچنیں تجلی اعظم را استواء بر دماغ عالم باشد کہ عرش اعظم است وبدل او کہ حقیقت کعبہ باید گفت تعلق خاص۔ باقی ماند نزول ربانی بر آسمان دنیا، پس از استماع مقدمات ممہدہ ومعروضات سابقہ آں قابل تامل نماند۔ زیراکہ شئی واحد را در مظاہر فوق وتحت ویمین ویسار وغیرہ مواطن متعددہ تجلی ممکن است وباعتبار اوضاع مظاہر ومرایا تجلیات را صاعد ونازل ومستوی الیہ گفتن روا

الغرض جیسا کہ اس جگہ اصل روح کو دماغ پر استواء حاصل ہے اور صادر کو تمام جسم کا احاطہ حاصل اسی طرح تجلی اعظم (خدا کی تجلی) کو عالم کے دماغ پر استواء حاصل ہے جو کہ عرش اعظم ہے، اور اس کے دل کے ساتھ جس کو حقیقت کعبہ کہنا چاہیے خاص تعلق ہے رہا نزول ربانی دنیا کے آسمان پر تو مذکورہ مقدمات اور سابقہ بیانات کو بغور سننے کے بعد وہ واضح ہوجاتا ہے کہ سوچ بچار کی اس میں ضرورت نہیں رہتی۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے لیے اوپر نیچے دائیں اور بائیں وغیرہ کے مظاہر میں مختلف مقامات پر تجلی ممکن ہے اور مظاہر اور مرایا کے اطوار

باشد- اما اصل متجلی بہر حال بیک حال باشد
کہ بود وازاں جاکہ تجلی بطوریکہ عرض کردہ
شد عین متجلی باشد- ایں ہمہ احکام بجانب
او منسوب باشند- غرض از نزول
او تعالیٰ بر آسمان دنیا استواء عرش و
احاطہ کل شئ کہ برا او تعالیٰ مسلم شد
باطل نشود وآں ظرفیتہ کہ از لفظ ایں
متوہم شد یا ایں ظرفیت کہ از احاطہ متوہم
گردید مصادم نگردد- واللہ تعالےٰ اعلم
وعلمہ اتم واحکم-

چوں از ضروریات متعلقہ مضمون
حدیث کہ انشاء اللہ بہر ایمان جملہ متشابہات
بشرط فہم کافی باشد فراغت یافتہ، وقت
آنست کہ بشرح الفاظ باقیہ حدیث
مسبوق الذکر اشارہ کنم- در لفظ
ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء
دو احتمال است-
یکی آنکہ ما نافیہ باشد- اندریں صورت

کے اعتبار سے تجلیات کو اوپر چڑھنے
والی اور نیچے اترنے والی اور منسوب الیہ کہنا
درست ہوگا- لیکن اصل تجلی کرنے والی چیز
(یعنی اللہ تعالیٰ) ہر حال میں ایک ہی حالت
پر ہوگی جس پر کہ وہ تھی- اور چونکہ تجلی
اس طور پر کہ عرض کیا گیا متجلی کا عین ہوگی.
یہ سب احکام[1] اسی کی طرف منسوب ہوں
گے- غرض خدا تعالیٰ کے آسمان دنیا پر نازل
ہونے سے استواء عرش او احاطہ کل شئ کہ
اس خدائے تعالیٰ کے لیے مسلم ہے- باطل نہیں ہوتا
اور وہ ظرفیت جو کہ "اَینَ" (کہاں) کے
لفظ سے متوہم ہوئی اس ظرفیت کے ساتھ جو کہ
احاطے سے متوہم ہوئی مصادم نہیں ہوتی- واللہ
تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم-

جب مضمون حدیث سے متعلقہ ضروریات
جو کہ انشاء اللہ تمام متشابہات پر ایمان
لانے کے لیے بشرط فہم کافی ہیں، فراغت
پاکر وہ وقت آپہنچا ہے کہ حدیث مذکورہ
سابق کے باقی الفاظ کی شرح کی طرف
اشارہ کروں- ما تحتہ ھواء وما فوقہ
ھواء
کے لفظوں میں دو احتمال ہیں-
ایک تو یہ ہے کہ ما نافیہ ہو- اس صورت

---

[1] صادر ونازل ومستوی، تحت، فوق اور یمین ویسار وغیرہ- مترجم

اہیچ حاجت خامہ فرسائی نیست۔ چہ خلاصہ کلام ایں وقت ایں باشد کہ ایں عماء اعنی سحاب مثل ابر مشہور و معروف زیر ہوا و بر ہواء نیست و نہ در تحرک خود از محلی بمحلی محتاج او۔ و ظاہر است کہ ایں امری است ظاہر الصحت۔ کس نمی دانم کہ بنسبت صادر اول دریں بارہ تامل کند ایں ہواء ایں عالم را تا بآں درگاہ عالی رسائی کجا۔ تحرک و تموج او بذات خود است۔ اگر فیضی از و بماہیتی میرسد خود بتحرک او می خیزد و دریں بارہ آفتاب و فیض او را کہ نور زمین است مثلاً بہر مثال پیش نظر باید آورد۔

۲۔ و اگر کلمہ مَا دریں دو جملہ موصولہ باشد و بظاہر ہمیں حق می نماید چہ وقت تکریر نفی بیس از مَاء نافیہ کلمہ لَا آرند نہ مَا۔ مگر آں کہ ایں ہم روا باشد۔ اندریں صورت شرح ایں ہواء می باید شنید۔

ہوا گاہی بمعنی خالی آید۔ چنانچہ از قولہ تعالیٰ

میں تو قلم گھسانے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی کیونکہ کلام کا خلاصہ اس صورت میں یہ ہوگا کہ یہ عماء یعنی بادل، مشہور و معروف ابر کی طرح ہوا کے نیچے اور ہوا کے اوپر نہیں ہے اور نہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو اپنی حرکت میں اس ہوا کا محتاج ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات صحت مضمون کے لیے بالکل ظاہر ہے میں کسی کے متعلق بھی یہ نہیں جانتا کہ صادر اول (خدا تعالیٰ) کے متعلق اس بارے میں ذرا بھی تامل کرے گا (کیونکہ) اس دنیا کی ہوا کی اس بارگاہ عالی تک رسائی کہاں۔ اس ابر کی حرکت اور تموج بذاتِ خود ہے اگر اس ابر کا کوئی فیض کسی ماہیت کو پہنچتا ہے تو خود اس غیبی ابر کی حرکت سے پہنچتا ہے اور اس بارے میں آفتاب اور اس کے فیض کو جو کہ دھوپ کہلاتی ہے مثال کے طور پر پیش نظر رکھنا چاہیے۔

۲۔ اور اگر (ما تحتہ ھواء و ما فوقہ ھواء) کے دونوں جملوں میں مَا موصولہ ہو اور بظاہر یہی درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ حرف نفی کو مکرر لانے کی صورت میں مَا نافیہ کے بعد لفظ لا لاتے ہیں نہ کہ مَا مگر تکرار میں مَا کے بعد مَا کا لانا بھی درست ہوتا ہے اس صورت میں کہ مَا کو موصولہ مانا جائے تو ھیر اس کی تفصیل بھی سن لینی چاہیے۔

ہوا کے معنی کبھی خالی کے بھی آتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ

وَاَنْتَ تَهُمُّ هَوَاءٌ

همیں معنی مراد داشته اند - و هر چه مراد
داشته اند بجا است - چه هوا بچشم نظر
نیاید و بدیں سبب موطن او خالی نماید-
اندریں صورت حاصل ایں ارشاد و مفاد همچو

وَاَنْتَ الْاَوَّلُ فَلَیْسَ قَبْلَكَ شَیْءٌ
وَاَنْتَ الْاٰخِرُ فَلَیْسَ بَعْدَكَ شَیْءٌ

در نفی غیر برابر باشند- و در افاده ایں معنی
مرادف
كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ
بوند-

و گاہی هواء بر هوا معروف اطلاق کنند
و بزعم احقر بایں معنی هم هواء را دریں کلام مساغ
است مگر آں مقوله را پیشتر پیش نظر باید
کشید که-

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتاب دیگر است

غرض حقائق مشترکه عالم وجوب و امکان
بیک نسق نباشند- هواء آں عالم را همچو آں
عالم از شوائب امکان که هواء ایں عالم را
ازاں ناگزیر است مقدس و منزه باید فهمید
آری اصل غرض را که آں حقائق موضوع
بهر آں باشند قدر مشترک باید داشت-

کے قول وَاَنْتَ تَهُمُّ هَوَاءٌ
سے یہی خالی کے معنی مراد لیے ہیں اور جو معنی
بھی مراد لیے ہیں درست ہیں- کیونکہ ہوا آنکھ
سے دکھائی نہیں دیتی اس لیے اس ہوا کا مقام
خالی معلوم ہوتا ہے- اس صورت میں اس فرمانے
کا حاصل اور حسب ذیل مضمون کا مفاد-

وَاَنْتَ الْاَوَّلُ فَلَیْسَ قَبْلَكَ شَیْءٌ
وَاَنْتَ الْاٰخِرُ فَلَیْسَ بَعْدَكَ شَیْءٌ

غیر کی نفی میں برابر ہیں اور افادی پہلو کے اعتبار
سے یہ معنی
كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ
کے مرادف ہوں گے-

اور کبھی ہوا کا معروف ہوا پر اطلاق
کرتے ہیں اور احقر کے خیال میں اس معنی کی بھی
کلام میں گنجائش ہے- لیکن (اس معنی کو اختیار
کرنے میں) اس مقولے کو پہلے پیش نظر لانا چاہیے
کہ-

غیب کا بادل اور پانی اور ہی ہوتا ہے-
اور (اس کا) آسمان اور آفتاب اور ہی ہے
غرض وجوب اور امکان کے عالم کی مشترکہ
حقیقتوں کی غرض یکساں نہیں ہوتی- اس عالم
کی ہوا کو اسی عالم کی مانند عالم امکان کی آلودگیوں
سے جو اس عالم کی ہوا کے لیے ضروری ہیں پاک اور
منزہ سمجھنا چاہیے- ہاں اصل غرض کو کہ اس
کے لیے وہ حقائق موضوع ہیں قدر مشترک رکھنا چاہیے

نظر بریں چوں نگہ کردیم غرض اصلی راشترک در ہواء ایں عالم وارادہ ومحبت وغضب وغیرہ محرکات ومصادر افعال خداوندی یافتیم۔

مرادم ازیں است کہ ہر فعل را از محرکات ارادہ ناگزیر است ومحرکات افعال ہمیں اخلاق وامثال آں باشد کہ اجمال آں قوتِ عملیہ باید گفت واولین فعل کہ ازاں درگاہ صدور یابد ہمیں اعطاء وجود باشد کہ مفادش تعلق صادر اول بماہیت ممکنی بود۔ اندریں صورت ایں محرکات را با صادر اول ہماں نسبت باشد کہ ہوا را با ابر چنانکہ اجتماع ابر وتفرق آں منوط بتحریک ہوا است۔ ہمیں طور انضمام صادر اول بماہیتی یا انفصال آں وتموج آں ازیک طرف بطرف دیگر کہ ہمانا مفید اجتماع بعض اجزاء بالبعض وافتراق بعض از بعض باشد منوط بقوت عملیہ است وپیدا است کہ رأس ورئیس ایں محرکات بر ارادہ باشد چنانچہ بدیہی است پس مجموعہ حب وارادہ کہ مبدا ومنشا آں تموج است کہ سرمایہ افتراق واجتماع گردید۔ ایں جا بمنزلہ ہوا برای ابر باشد وشاید ہمیں است کہ حب راہوی گویند وارادہ کہ ماخذ او ہوٰی است

اس کے پیش نظر جب ہم نے نگاہ ڈالی تو اصل غرض کو اس عالم کی ہوا میں اور خداوندی افعال کے مصادر ومحرکات ارادہ محبت اور غرض وغیرہ میں مشترک پایا۔

میرا مطلب اس اصل غرض سے یہ ہے کہ ہر فعل کے لیے کسی نہ کسی ارادے کے محرکات کا ہونا ضروری ہے اور افعال کو حرکت میں لانے والے یہی اخلاق اور ان جیسی چیزیں ہوتی ہیں کہ اجمالاً اس کو قوت عملیہ کہنا چاہیئے اور سب سے پہلا فعل جو اس بارگاہ خداوندی سے صدور پاتا ہے وہ یہی وجود کا عطا کرنا ہے کہ اس کا حاصل ممکن کی حقیقت کے ساتھ صادر اول کا تعلق ہوجاتا ہے۔ اس صورت میں ان محرکات کو صادر اول کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو ہوا کو ابر کے ساتھ ہے۔ جیسا کہ بادل کا اکٹھا اور منتشر ہونا ہوا کی حرکت پر موقوف ہے اسی طرح صادر اول کا کسی ماہیت کے ساتھ اتصال اور انفصال اور اس کا ایک طرف سے دوسری طرف کو موج مارنا اور اس کا فائدہ بعض اجزا کو بعض کے ساتھ اکٹھا اور جدا کرنا ہوتا ہے۔ قوت عملیہ سے متعلق ہے اور ظاہر ہے کہ ان محرکات کی اصل اصول اس کا ذاتی تقاضہ ہے جو حب کے نام سے موسوم ہوا اور ان محرکات کا منتہا ارادہ پر ہوتا ہے جیسا کہ واضح رہے۔ پس حب اور ارادے کا مجموعہ کہ اس کا مبدا اور

دبامرادوة اتحاد مخرج دارد و نیز ہمیں
سبب مسمی بارادہ شد کہ سرمنشا او حب
باشد۔

الغرض ہوائے آں عالم اگر ہست بظاہر
ایں است و ظاہر است کہ از حب گرفتہ تا
ارادہ ہمہ از صفات انضمامیہ وجود اند کہ
ہر طرف او جلوہ ظہور دارند۔ اندریں صورت
ایں ارشاد کہ

ما تحتہ ہواء و ما فوقہ ہواء

اشارہ باحاطہ از ہر طرف باشد و تشبیہ
بہوائیکہ زیر و بالائے ابر باشد است
آید۔

باقی ماند اینکہ اول جملہ صفات را
اعتباریات گفتہ و ایں جا بانضمام قائل
شدہ ازیں تہافت کلام اگر اعتبار ماقبل
و مابعد برہم نشدہ۔

خلش باری ازیں چہ کم کہ بنائے مطالب
سابقہ برہم زد یا اصل ایں مطلب
برکندہ شد۔ ایں خلش را نیز از دل ناظراں

منشا نموج ہے جو کہ اتصال اور انفصال کا
سبب بنا۔ یہاں پر ابر کے لیے ہوا کی جگہ ہوگا
اور شاید یہی وجہ ہے کہ حب کو ہوٰی کہتے ہیں
اور ارادہ کہ اس کا ماخذ رود (یعنی تلاش)
ہے اور وہ لفظ مراودت کے ساتھ مخرج
کا اتحاد رکھتا ہے نیز اسی سبب سے ارادہ کے
نام سے موسوم ہوا کیونکہ اس کا منشا حب ہے۔

الغرض اُس عالم کی ہوا اگر ہے تو بظاہر یہ
ہے اور ظاہر ہے کہ حب سے لے کر ارادہ تک
تمام وجود کی صفات انضمامیہ میں سے ہیں کہ
اس کے ہر طرف سے جلوہ گر ہوتے ہیں۔ اس
صورت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ
ارشاد کہ

ما تحتہ ہواء و ما فوقہ ہواء

ہر طرف سے احاطہ کرنے کا اشارہ ہوگا اور
اس ہوا سے تشبیہ دینا جو بادل کے نیچے اور
اوپر ہوتی ہے فٹ بیٹھ جاتا ہے۔

باقی رہا یہ کہ اوّل میں تمام صفات کو اعتباری
کہا اور یہاں پر ان صفات کے انضمام کے قائل
بن گئے تو اس کلام کے لیے ڈھینگے پن سے
ماقبل اور مابعد کے اعتبار کا شیرازہ منتشر نہیں
ہوا۔

دغدغہ پھر بھی اس سے کیا کم کہ سابقہ مطالب
کی بنیاد ہل گئی۔ یا اس مطلب کی
بنیاد اکھڑ گئی۔ اس خلش کو بھی ناظرین مکتوب

برآدرون ضرور افتاد۔

ازالۂ خلش بنام خدا سخنی مے گویم کہ راویان معقول اگرچہ روایتی بتصدیق او تلاوت نکنند اما ناظراں دفتر عقل را ماخذ او پیش نظر باشد و بدیں سبب بشہادت او بالضرور برخیزند۔ آں ایں است کہ

از وجود تا عدم فاصلہ نیست کہ گنجائش تخلل مفہومی دگر باشد۔ باز عدم را بذات خود تحقق نیست تا باطوار وجودی چہ رسد۔ اندریں صورت وجودیات ہمہ از اقسام وجود باشند مگر حال وجود خود دانستی کہ در تحقق خود محتاج دگراں نیست بلکہ دگراں در وجود و تحقق خود محتاج وجود باشند ورنہ اولیت حمل الوجود وجود محض خواب پریشان بود زیرا کہ احتیاج از امارات عدم محتاج فیہ در خود باشد۔ پس اندریں صورت وجود وجود حمل او بر وعرضی باشد و ہر کہ بہر ایں بالعرض موصوف بالذات باشد آنجا حمل اولی بود ورنہ باز ہمیں خرابی احتیاج نوبت بعرضیت وجود رساند۔

کے دل سے نکال ڈالنا ضروری ہوگیا۔

ازالۂ خلش سو اللہ کے نام پہ ایک بات کہتا ہوں کہ معقولات کے راوی اگرچہ کوئی روایت اس کی تصدیق میں بیان نہیں کریں گے لیکن کتاب عقل کے مطالعہ کرنے والوں کے سامنے اس کا ماخذ ہوگا اور اس کا سبب ہے اس کی شہادت کے لیے ضرور تیار ہو جائیں گے اور وہ یہ ہے کہ

وجود سے عدم تک کوئی ایسا فاصلہ نہیں ہے کہ کسی اور مفہوم کے درمیان میں داخل ہونے کی اس میں گنجائش ہو۔ پھر عدم کا بذات خود کوئی تحقق نہیں تو وجود کے مراتب تک وہ کیا پہنچ سکے گا۔ اس صورت میں وہ تمام وجودیات وجود کے اقسام میں سے ہوں گے مگر وجود کا حال تمہیں خود معلوم ہی ہے کہ اپنے تحقق میں دوسروں کا محتاج نہیں ہے بلکہ دوسرے اپنے وجود اور تحقق میں وجود کے محتاج ہوتے ہیں ورنہ الوجود وجود کا حمل اولی ہونا محض خواب پریشان بن جائے گا کیونکہ حاجت مندی اپنے پاس اس چیز کے نہ ہونے کی علامات میں سے ہے جس کی ضرورت ہے پس اس صورت میں وجود کا وجود اور اس وجود کا اپنے اوپر محمول ہونا عرضی ہوگا اور جو اس بالعرض کے لیے موصوف بالذات ہوگا اس جگہ حمل اولی ہوگا ورنہ پھر یہی محتاج ہونے کی خرابی وجود کے عرضی ہونے تک نوبت پہنچا دے گی۔

بالجملہ وجود را تحقق و وجود بذات خود
است پس ہر وصف کہ در تحقق خود محتاج بموصوف
باشد پارہ وجود محض نخواہد بود۔ ورنہ آں استغناء
ذاتی وجود مبدل بافتقار و احتیاج شود و
ہمچنیں نتواں گفت کہ پارہ عدم محض باشد
کہ آثار وجود نیز باآں افتقار کہ خبر از عدم
مے دہد بالبداہتہ موجود ہستند۔ بجز اینکہ
حدود فاصلہ را گویند کہ درمیان وجود خاص
و عدم آں حائل باشند دیگر چہ خواہند
گفت و پیدا است کہ ایں حدود از انتزاعیات
است نہ انضمامیات زیرا کہ عقل مدرک
از مابین وجود و عدم آں رائے کشا اگر وجود را
با عدم مفارق و مجاور التقا میسر نیامدی ایں
انتزاع کہ بمعنی کشش باشد از کجا صورت
بستی اگر از انضمامیات وجود بودے احتیاج
لحاظ متقارن و انتزاع و کشش چہ بود مگر
ظاہر است کہ بسا اوقات از انتزاع امری
انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچہ انتزاع
فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس
لازم بود۔ ہمیں طور از انتزاع ماہیتی انتزاع
لوازم آں لازم آید۔

حاصل یہ ہے کہ وجود کا تحقق اور وجود
بذاتِ خود ہے پس جو وصف اپنے تحقق میں
موصوف کا محتاج ہوگا تو وہ وجود محض کا
حصہ نہ ہوگا۔ ورنہ وجود کی وہ ذاتی بے نیازی
حاجتمندی اور محتاجی سے بدل جائے گی اور
اس طرح نہیں کہہ سکتے کہ وہ عدم محض کا حصہ
ہو جائے گا کیونکہ اس احتیاج کے باوجود
جو عدم کی خبر دیتا ہے، وجود کے آثار بدیہی
طور پر (اس میں) موجود ہیں اس کے سوا یہ
فصل کرنے والی حدود کے متعلق کہیں کہ
خاص وجود اور اس کے عدم کے درمیان حائل
ہو جائیں اور کیا کہیں گے اور یہ ظاہر ہے
کہ یہ حدود انتزاعیات[1] میں سے ہیں، نہ کہ
انضمامیات میں سے۔ کیونکہ درک کرنے والی عقل
وجود اور عدم کے درمیان سے اس کو نکال لیتی
ہے اگر وجود کو ملے ہوئے اور قریبی عدم کے
ساتھ ملنا میسر نہ آتا تو یہ انتزاع جو کہ کشش
کے معنی میں ہے کہاں سے صورت اختیار کرتا
اگر وجود کے انضمامیات سے ہوتا تو متقارن
اور انتزاع اور کشش[2] کے لحاظ کی ضرورت
کیا تھی۔ مگر ظاہر ہے کہ بسا اوقات کسی امر کے
انتزاع سے دوسرے امر کا انتزاع لازم

---

۱ انتزاعیات کا وجود خود نہیں ہوتا اور انضمامیات میں منضم اور منضم الیہ کا وجود مستقل ہوتا ہے۔ مترجم

۲ خود اپنا وجود مستقل رکھنا۔ مترجم

وجہش آں باشد کہ انتزاعیات
اضافیات باشند وہمیں است کہ در تحقق
خود محتاج بدو امر شدند چنانکہ مذکور شد ورنہ
سوای اضافت ونسبت مضمونی نیست کہ در
تحقق خود محتاج دو امر مباین ومستقل فی حد
ذاتہ باشد۔ یعنی اگر علت او محتاج علتی دیگر
یا سامان دیگر مثل آلات وشرائط می بود
مے گفتیم کہ احتیاج بدو چیز است وباز
محتاج را نسبت نتواں گفت۔ مگر وقتیکہ
ہر دو محتاج الیہ فی حد ذاتہ مستقل باشند
ویکی را از دیگر استغنا۔ ایں وقت بجز آں
کہ محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چہ باشد۔
لیکن نسبت را ضرور است کہ اطراف او
متضائف باشند۔ مگر غرضم از اطراف
مصداق منسوب الیہ ومنسوب نیست بلکہ
مفہومات آں مثلاً بہر مفہوم نسبت مفہوم
منسوب الیہ ومنسوب وبہر مفہوم فوقیت
فوق وتحت ہم چنیں بہر مفہوم تحتیت
تحت وفوق وبہر نسبت الوت اب وابن
وبہر اضافت بنوت ابن واب یغرض نسبت

آجاتا ہے جیساکہ فوقیت کے انتزاع کو تحتیت
کا انتزاع اور تحتیت کے انتزاع کو فوقیت
کا انتزاع لازم ہے اسی طرح سے ایک ماہیت
کے انتزاع سے اس کے لوازم کا انتزاع کبھی
لازم آجائے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ انتزاعی امور اضافی
ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اپنے تحقق میں
دو باتوں کے محتاج ہوئے جیساکہ ذکر
کیا گیا۔ ورنہ اضافت اور نسبت کے سوا کوئی
مضمون نہیں ہے کہ اپنے تحقق میں دو متضاد
اور اپنی ذات کے اعتبار سے دو مستقل امور
کا محتاج ہو۔ یعنی اگر اس کی علت کسی دوسری
علت کی یا آلات اور شرائط کی مانند دوسرے
سامان کی محتاج ہوتی تو ہم کہتے کہ دو چیزوں کی
ضرورت ہے اور پھر محتاج کو نسبت نہیں کہہ
سکتے۔ مگر جس وقت کہ دونوں محتاج الیہ اپنی
ذات میں مستقل ہوں اور ایک کو دوسرے
کی حاجت نہ ہو تو اس وقت۔ اس کے سوا کہ
محتاج نسبت کی قسم سے ہو اور کیا ہوگا لیکن
نسبت کے لیے ضروری ہے کہ اس کی طرفوں کا
مفہوم ایک دوسرے پر موقوف ہو مگر میری
غرض اطراف سے منسوب الیہ اور منسوب کا
مصداق نہیں ہے بلکہ اس منسوب اور منسوب
الیہ کے مفہومات مراد ہیں۔ مثلاً نسبت کے
مفہوم کے لیے منسوب الیہ اور منسوب کا مفہوم

را و ہر مفہوم را کہ از نسبت ساختہ باشند ضرور است کہ در تعقل او احتیاج مقابل افتد ازیں جا توقف تعقل لوازم ماہیت را وجہی بدست آمد۔

اور فوقیت کے مفہوم کے لیے فوق وتحت کا مفہوم اور اسی طرح تحتیت کے سمجھنے کے لیے تحت وفوق اور باپ ہونے نسبت کے اب اور ابن اور بیٹے ہونے کی نسبت کے لیے ابن اور اب کا سمجھنا ضروری ہے۔ غرض نسبت کو اور ہر مفہوم کو جو کہ نسبت سے بنایا ہو ضروری ہے کہ اس کے سمجھنے کے لیے مقابل کی ضرورت پڑے۔ یہیں سے ماہیت کے لوازم کے سمجھنے پر موقوف ہونے کی وجہ مل گئی۔

القصہ لوازم ماہیت مفہومات اضافیہ باشند۔ وہمچنیں است کہ در تعقل خود محتاج ملزوم شدند وہمچنیں ملزومات را تنہا تعقل نتواں کرد و آنکہ فرق بین بالمعنی الاعم و والاخص بامکان تعقل بعض ملزومات بی تعقل لوازم خبر میدہد ایں مغلطہ کم فہمان است۔ عموم مفہوم را عموم مصداق لازم نیست نظر بمفہوم معنی اعم البتہ ضرور نیست کہ تصور ملزوم را تصور لازم او لازم بود چہ آں را شرط نکردہ اند۔ مگر آنانکہ میدانند خود میدانند کہ در خارج وہر دو معنی تلازم باشد وچوں نباشد وجہ جزم باللزوم ہمیں است کہ ملزوم را لازم نہ۔ در ذہن گذارد نہ در خارج۔ واگر وجہ ملزوم در ذہن وخارج آں است کہ لازم وملزوم ہر دو معلول یک علت اند۔ جائیکہ ایں باشد وجود علت ضرور

حاصل یہ ہے کہ ماہیت کے لوازم اضافی مفہوم ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اپنے تصور میں لوازم، ملزوم کے محتاج ہوئے اور اسی طرح تنہا ملزومات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور یہ بات کہ بین بالمعنی الاعم اور بین بالمعنی الاخص کا فرق بعض ملزومات کے بدوں لوازم کے تصور کے متصور ہو سکنے کی خبر دیتا ہے تو یہ کم سمجھ لوگوں کی لغزش گاہوں میں سے ہے۔ عموم مفہوم کو عموم مصداق لازم نہیں ہے۔ معنی اعم کے مفہوم پر نظر رکھتے ہوئے البتہ ضروری نہیں ہے کہ ملزوم کے تصور کو اسکے لازم کا تصور لازم ہو کیونکہ اس کو شرط قرار نہیں دیا ہے لیکن جو لوگ جانتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ خارج میں دونوں معنوں میں تلازم ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو لزوم کے یقینی ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ملزوم کے لیے لازم نہیں۔ نہ تو ملزوم کو لازم ذہن ہی میں چھوڑتا

است ورنہ وجود معلول بی وجود علت متحقق
شود وجائیکہ علت باشد وجود معلول ثانی
ہم ضرور است ورنہ تخلف معلول از علت
لازم آید -

غرض بوجہ اشتراک علت تلازم فیمابین
بر روی کار آید - اندریں صورت بظاہر تلازم
ماہیت باشد و در حقیقت تلازم علت
باہر دو معلول خود - وچوں ما در پی اثبات
احکام حقیقیہ شدہ ایم - ایں قسم را از لوازم
ماہیت ملزوم ظاہرا یعنی معلول ثانی نشماریم -
الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد
نظر بریں وجود بحت نخواہد بود - آری
اگر موصوف بوجود گویند بجا است اندریں
صورت مصداق وصف بجز حدود فاصلہ کہ حقائق
ممکنہ باشند دیگر ہیچ باشد - مگر چنانکہ جسم
بسطح محدود شود وسطح بخط وخط بنقطہ در
وجود نیز تنزلات فراواں باشند ہر مرتبہ
سابق بنسبت لاحق موصوف بود - اگرچہ
موصوفیتہ حقیقی بہ وجود اختتام یافت -

ہے اور نہ خارج میں اور اگر لزوم کی وجہ خارج اور
ذہن میں یہ ہے کہ دونوں لازم اور ملزوم ایک
ہی علت کے معلول ہیں، جس جگہ یہ بات ہوگی
وہاں علت کا وجود ضروری ہے ورنہ معلول کا
وجود، علت کے وجود کے بغیر متحقق ہوگا اور جس
جگہ علت ہوگی دوسرے معلول کا وجود بھی ضروری
ہے - ورنہ علت کا معلول سے پیچھے رہ جانا
لازم آئے گا -

غرض علت کے اشتراک کی وجہ سے دونوں
طرف سے تلازم ظہور میں آئے گا - اس صورت
میں بظاہر تو ماہیت کا تلازم ہوگا اور حقیقت
میں اپنے دونوں معلولوں کے ساتھ علت
کا تلازم ہوگا اور چونکہ ہم حقیقی احکام کے ثابت
کرنے کے پیچھے لگے ہوئے ہیں اس لیے اس قسم
کو ظاہر ملزوم یعنی معلول ثانی کے ملزوم کی ماہیت
کے لوازم میں سے شمار نہیں کرتے - غرض یہ ہے
کہ وصف کو اپنی ذات میں احتیاج ہوتی ہے اس
پر نظر کرتے ہوئے وصف کا وجود مجرد نہیں ہوگا
ہاں اگر موجود کے ساتھ موصوف کہیں تو درست
ہے - اس صورت میں وصف کا مصداق، حدود
فاصلہ کے سوا جو کہ حقائق ممکنہ ہیں اور کیا ہوگا
- لیکن جس طرح کہ جسم سطح کے ذریعہ محدود ہوتا
ہے اور سطح خط کے ذریعہ اور خط نقطے کی وجہ
سے تو وجود میں بھی اسی طرح بہت سے تنزلات
ہوں گے - ہر پہلا مرتبہ بعد کے مرتبے کی بنسبت

غرض مثل جنس و نوع اینجا فرق
حقیقی و اضافی باشد چوں مرتبہ سابق بنسبت
لاحق محتاج الیہ شد مشابہ بوجود بحت گردید
و مسمی بموصوف شد۔ لیکن چوں حدود
متوسط را دیدیم آنرا اوصاف و نسب
یافتیم پس بدیں سبب چنانکہ اضافی و
انتزاعی بودن جملہ اوصاف متیقن شد
ہمچنیں وجہ تلازم با دیگر مفہومات نیز بذہن
آمد۔ و ایں خلش نیز کہ اگر حقیقت اوصاف
فقط ہمیں قدر است کہ حدی از حدود
باشد لازم بود کہ پس از تعقل اطراف
سلسلہ تعقل مختتم می شد۔ ایں استلزام
ماہیت مفہومات دیگر را از کجا آمد از
دل بدر شد۔ مگر سخنی کہ گفتنی بود۔ ہمچناں
ناگفتہ ماند آں را نیز می باید شنید۔

سخن گفتنی | فوق و تحت را فوقیت و تحتیت تا ہماں زمان لازم
باشد کہ بمقام معلوم و وضع معلوم خود باشند ورنہ
اگر فرش را جای او کشیدہ برند یا سقف را برداشتہ
دور افگند نہ فرش تحت ماند نہ سقف فوق۔
آری ایں وضع را کہ سرمایہ ایں عروض است
اگر بطوری محکم کنند کہ زوال نہ پذیرد اعنی

موصوف ہوگا۔ اگرچہ حقیقی موصوفیت وجود
پر ختم ہوچکی۔

غرض یہ ہے کہ جنس و نوع کی مانند
یہاں پر حقیقی اور اضافی فرق ہوگا۔ جب سابق
مرتبہ، لاحق کی بنسبت محتاج الیہ ہوا تو وہ
وجود مجرد کے مشابہ ہوگیا اور موصوف کے نام
سے موسوم ہوا لیکن جب ہم نے متوسط حدود کو دیکھا
تو ان کو ہم نے اضافتیں اور نسبتیں پایا پس اس سبب
سے جیسا کہ تمام اوصاف کا اضافی اور انتزاعی ہونا
یقینی ہوگیا اسی طرح دوسرے مفہومات کے ساتھ
تلازم کی وجہ بھی ذہن میں آگئی اور یہ خلش بھی دل
سے نکل گئی کہ اگر اوصاف کی حقیقت صرف اتنی ہی
ہے کہ وہ حدود میں سے ایک حد ہوتی ہے تو لازم
ہوجاتا ہے کہ اطراف کے تعقل کے بعد تعقل کا سلسلہ
ختم ہوجاتا تو پھر یہ استلزام دوسرے مفہومات
کی ماہیت کے لیے کہاں سے آیا لیکن جو بات
کہ کہنے کے قابل تھی وہ تو اسی طرح ناگفتہ ہی رہی
اس کو بھی سن لینا چاہیے۔

کہنے کے قابل بات | فوق اور تحت کو فوقیت اور تحتیت
اسی وقت تک ضروری ہوتی ہے جبکہ وہ اپنے
معلوم مقام اور معلوم وضع پر ہوں۔ ورنہ اگر
فرش کو اس کی جگہ سے کھینچ کر لے جائیں یا
چھت کو اٹھا کر دور پھینک دیں تو نہ تو فرش
تحت رہا اور نہ چھت فوق رہی۔ یہاں اس وضع

این دو متضایف لازم جای خود باشند و اگر حرکت کنند هر دو معاً بیک جانب بیک انداز حرکت کنند۔ آں دم این فوقیت و تحتیت هم زوال نه پذیرد۔

چوں این قدر محقق شد هر که گوش را از آلائش اوهام پاک کرده خواهد شنید بالضرور این قدر باور خواهد کرد که انضمام نام استحکام بنام این انتزاع است چیز دیگر نیست۔ خط مستدیر که عرض سطح باشد از جای خود انتقال نتواں کرد که حیز او جز سطحیکه قیم اوست دیگر نباشد و اگر در بادی النظر عکس دائره که آئینه باشد وقت تحرک اصل مقابل آئینه در آئینه متحرک نماید نقطه مرکز نیز همراهی اوست۔ بوجه این استحکام این وضع تساوی ابعاد خارجه بسوی نقطه خاص که در وسط اوست لازم است۔ البته اگر تنها خط مستدیر قابل انتقال بودی آں وقت اگر نقطه را بجای او گذاشته خط را بجای دیگر می بردند اینجا نیز همان قصه پیش می آمد که در حرکت فرش و سقف معروض شد۔ اندریں صورت حاصل سخن آں شد که هر هر انتزاع در میان آں دو شی که قیم امر انتزاعی باشند دقتی

کو جو اس عروض کا سرمایہ ہے اگر اس طرح سے مضبوط کریں کہ زوال اختیار نہ کرے یعنی چھت اور فرش اپنی جگہ پر لازم ہو جائیں اور اگر حرکت کریں تو دونوں ساتھ ایک جانب اور ایک انداز میں حرکت کریں تو اس وقت یہ فوقیت اور تحتیت بھی زوال اختیار نہ کرے گی۔

جب اتنی بات تحقیق میں آگئی تو جو کوئی شخص اوہام سے اپنے کانوں کو پاک کر کے سنیے گا تو یقیناً وہ یہ یقین کرے گا کہ انضمام اس انتزاع کی بنیاد کے استحکام کا نام ہے اور کوئی چیز نہیں ہے خط مستدیر (دائرہ) کہ سطح پر عارض ہوتا ہے وہ اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی جگہ اس سطح کے سوا جو اس کو قائم رکھے ہوئے ہے اور کوئی نہیں ہے اور اگر ظاہر نظر میں دائرہ کا عکس جو آئینے میں ہو تو اصل کی حرکت کے وقت آئینے کے مقابلے میں آئینے میں متحرک دکھائی دیتا ہے مرکز کا نقطہ بھی اس کے ساتھ ساتھ ہے اس استحکام کی وجہ سے ابعاد خارجہ کی تساوی کی یہ وضع خاص نقطے کی طرف جو کہ اس کے بیچ میں ہے ضروری ہے۔ البتہ اگر دائرہ تنہا منتقل ہونے کے قابل ہوتا تو اس وقت اگر نقطے کو اس کی جگہ رکھ کر خط کو دوسری جگہ لے جاتے تو یہاں بھی وہی قصہ پیش آتا جو فرش اور چھت کی حرکت میں عرض کیا گیا۔ اس صورت میں بات کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر انتزاع کے لیے ان

خاص باید که مصحح آں امر انتزاعی تواں شد۔ چنانچہ از مثال فوقیت و تحتیت کہ از فرش و سقف منتزع شوند ایں امر واضح است۔ آں وضع اگر لازم است چنانکہ در مرکز و دائرہ مشہور است یکی در حق دیگری لازم و منضم بود و اگر لازم نیست بلکہ فی حد ذاتہ ہر یکے از دیگری مستغنی است اما بوجہ گرہ بندی امری خارج یکی ہر بار یا بعض اوقات ہمراہ دیگرے رود۔ چنانچہ در مثلثی کہ بالاء دائرہ یا در دائرہ کشیدہ باشند مشاہدہ افتد۔ ایں قسم را منضم غیر لازم ذات باید خواند۔ باز اگر ہر بار در حرکت و سکون معیت است لازم وجود است ورنہ مفارق چوں اطوار اطراف امور انتزاعیہ معلوم شد حال خود امور انتزاعیہ نیز واضح شدہ باشد۔ زیرا کہ اطراف امور انتزاعیہ را وصف یک دیگر نتواں گفت۔ البتہ لازم و مفارق مے گویند و اگر نمی گویند نہ گویند۔ ما نیز در پی گویانیدن نیئم۔

دو چیزوں کے درمیان جو امر انتزاعی کے قائم رکھنے والے ہیں ایک خاص وضع چاہیئے جو اس انتزاعی امر کی تصحیح کرنے والی ہو سکے۔ چنانچہ فوقیت اور تحتیت جو فرش اور چھت سے پیدا ہوتی ہیں ان کی مثال سے یہ بات واضح ہے وہ وضع اگر لازم ہے جیسا کہ مرکز اور دائرے میں دیکھی جاتی ہے تو ایک دوسرے کے حق میں لازم اور منضم ہوگی اور اگر لازم نہیں ہے بلکہ اپنی ذات سے ہر ایک دوسرے سے بے نیاز ہے لیکن کسی خارج امر کی گرہ بندی کی وجہ سے ایک وضع ہر مرتبہ یا بعض اوقات دوسری وضع کے ساتھ چلتی ہے جیسا کہ اس مثلث شکل جو دائرے کے اوپر یا دائرے کے اندر کھینچی گئی ہو دیکھنے میں آتا ہے اس قسم کو ایسا منضم جو ذات کو لازم نہ ہو کہنا چاہیئے۔ پھر اگر ہر بار حرکت اور سکون میں ساتھ رہنا حاصل ہے تو وجود کے لیے لازم ہے ورنہ مفارق (جدا) ہے، جب امور انتزاعیہ کے اطراف کے طریقے معلوم ہو گئے تو امور انتزاعیہ کا حال بھی خود واضح ہو گیا ہوگا۔ کیونکہ امور انتزاعیہ کے اطراف کو ایک دوسرے کا وصف نہیں کہہ سکتے۔ البتہ لازم اور مفارق کہتے ہیں۔ اور اگر نہیں کہتے تو نہ کہیں۔ ہم بھی کہلوانے کے پیچھے نہیں پڑتے۔

امور انتزاعیہ را بنسبت اطراف آنہا وصف گفتن عین صواب است۔ آرے گاہی امر انتزاعی را ازیں حیث ہو گیرند کہ فوقیت

امور انتزاعیہ کو ان کے اطراف کی بہ نسبت وصف کہنا بالکل ٹھیک ہے ہاں کبھی امر انتزاعی کو اس حیثیت سے کہ وہ انتزاعی ہے

انتساب وصفیت او بہر جانب درست باشد۔
وگاہی قید تعلق آں یکی از دو طرف در وضع
ملحوظ باشد۔ آں وقت اطلاق آں بر ہماں
طرف کہ قید تعلقش ملحوظ است روا باشد نہ بہ
ہر طرف۔

بالجملہ ایں امور انتزاعیہ وصف
طرفین یا احد الطرفین باشد وحسب استحکام
وضع فیمابین لازم و مفارق و منضم و غیر منضم
خوانند۔ پس از تدبر ایں سخن انشاء اللہ
مرد عاقل را سخن اول و آخرم ہمہ بجائے خود
خواہد نمود و اگر تدبر نفرمودند یا عقل را
برطرف نمودند سخن آخرم را اگر معارض
سخن اولم نگویند چہ کنند۔

حمد خدا — اکنوں وقت آں است کہ حمد
خدا گویم وقلم اندازم۔

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام
علی سید المرسلین واھلہ وصحبہ وذریتہ
وازواجہ واھل بیتہ اجمعین

اعتبار کریں تو اس وقت اس کی وصفیت
کا انتساب ہر جانب میں درست ہوگا اور کبھی
اس کے تعلق کی قید دونوں طرفوں میں سے ایک
کے ساتھ وضع میں ملحوظ ہوتی ہے اس وقت اس
کا اطلاق اسی طرف پر کہ اس کے تعلق کی قید ملحوظ
ہے درست ہوگی نہ کہ ہر طرف (اس کا اطلاق
درست ہوگا)۔

حاصل یہ ہے کہ یہ انتزاعیہ امور
طرفین کا وصف ہوتے ہیں یا طرفین میں سے
ایک کا۔ اور لازم و مفارق اور منضم اور غیر منضم
کے درمیان وضع کے استحکام اور عدم استحکام
کے موافق نام لیں گے۔ میری اس بات پر
غور کرنے کے بعد مرد دانا میری پہلی اور دوسری
تمام بات کو اپنی اپنی جگہ درست پائے گا۔ اور
اگر لوگوں نے غور سے کام نہ لیا یا عقل کو برطرف
کر دیا تو پھر میری آخر بات کو میری پہلی بات
کے متضاد نہ کہیں گے تو کیا کریں گے۔

خدا کا شکریہ — اب میں اس مقام پر پہنچ
گیا ہوں کہ خدا کی تعریف کروں
اور قلم کو رکھ دوں۔

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام
علی سید المرسلین واہلہ وصحبہ وذریتہ و
ازواجہ واہل بیتہ اجمعین

تنبیہ

اوّل ہم عرض کردہ ام واکنوں ہم عرض مے دارم کہ در اوصاف مشترکہ بین الواجب والممکن اوصاف واجبی را بر اوصاف ممکن قیاس نباید کرد کہ اینجا ہمہ اوصاف بالعرض ظہور کردہ اند و آنجا ہمہ بالذات۔ چوں ایں فرق دریں موطن راہ قیاس مے زند تا بآں موطن چہ رسد۔ تقدّم و تاخّر و فوقیت و تحتیت و تناہی ولاتناہی ذاتی با امثال عرضی ایں مضامین اگرچہ تشابہ اسمی دارند اما چنانکہ گفتہ اند ع۔

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

آں را بایں پیمودن خطا است۔ تقدم و تاخر علت و معلول و فوقیت و تحتیت کمی از دیگری بر تقدم و تاخر زمانی یا مکانی و فوقیت و تحتیت احیاز قیاس نتواں کرد و ہمچنیں توسط مراتب ولاتناہی آں را مثلاً توسط مرتبہ اعتدال در حرارت و برودت ولاتناہی مراتب حرارت و برودت را بر توسط مکانی یا زمانی یا لاتناہی کمی تخیل نباید فرمود۔ چوں حال ممکنات باہم چنیں است از ممکن تا واجب تفاوت زیادہ

تنبیہ

میں نے پہلے بھی عرض کیا ہے اور اب بھی عرض کرتا ہوں کہ واجب (خدا) اور ممکن (مخلوق) کے درمیان مشترک اوصاف میں واجب (یعنی خدا) کے اوصاف کو ممکن (یعنی مخلوق) کے اوصاف پر قیاس نہیں کرنا چاہیئے (کیونکہ یہاں (مخلوق میں) تمام اوصاف عرضی ہیں اور اس جگہ (خالق میں) تمام اوصاف ذاتی ہیں۔ جب یہ فرق اس مقام پر قیاس کی رہنمائی کرتا ہے تو پھر اس مقام تک کیا رسائی ہو سکتی ہے تقدم و تاخر، فوقیت اور تحتیت اور ذاتی تناہی ولا تناہی ان مضامین کی عرضی امثال کے ساتھ اگرچہ (یہ امور) نام کی مشابہت رکھتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ کہا ہے۔ ع

خاک کو عالم پاک سے کیا نسبت

اس عالم پاک خداوندی کو اس عالم دنیاوی پر قیاس کرنا غلطی ہے علت و معلول کے تقدم و تاخر اور ایک کے دوسرے پر فوق یا تحت ہونے کے احیاز کو تحتیت و فوقیت اور تقدم و تاخر زمانی یا مکانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں اور اسی طرح اس کی لاتناہی اور مراتب کے توسط کو مثلاً حرارت و برودت میں اعتدال کے مرتبے کے توسط اور حرارت و برودت کے مراتب کے لاتناہی کو زمانی یا مکانی توسط یا مقدار کی لاتناہی پر خیال میں نہیں لانا چاہیئے

از زیادہ از زیادہ ازیں است واگر خواہ مخواہ بہر تعقل قیاس بکار است تقدم باری عزاسمہ وصفات و اسماء او تعالیٰ را بر ممکنات کہ از مثل ھوالاول فہمیدہ می شود بر تقدم علت از معلول حمل کنند- اگر از راہ ترتب وجود آیند و تاخر او تعالیٰ و اسماء وصفات او تعالیٰ را از ممکنات کہ از مثل ھوالآخر وغیرہ فہمیدہ مے شود بر تاخر مدلول از دلیل فرود آرند- اگر از رہ استدلال روند و ایں وقتی است کہ ایں اولیت و آخریت را بنسبت ممکنات و صفات و اسماء آنہا گیرند- واگر ازیں لحاظ قطع نظر کنند بلکہ باعتبار تموج و تجددی گیرند کہ مصحح ایں ہمہ نیرنگہا شدہ چناں چہ در اثناء تحریر بعض مضامین متعلق تموج مذکور اشارہ ہم باں کردہ شد آں اولیت و آخریت مشابہ تموج و ترتب ارادہ باشد کہ بیک آں و یک لحاظ باموء مرتبۃ الوجود متعلق شود و ہمچنیں فوقیت از مثل

يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ

مفہوم مے شود بر فوقیت علت از معلول و منشا انتزاع از امر انتزاعی قیاس باید کرد- و ایں متجانس کہ از اتحاد اسم می بر آید با ایں افتراق کہ یکے منشاء انتزاع است و دیگرے امر انتزاعی بطوری بخیال باید آورد کہ نقشہ مکان بر دیوار مکان باشد

جب ممکنات کا آپس میں یہ حال ہے تو ممکن (مخلوق) سے واجب (خداوند تعالیٰ) تک اس کا سے بھی زیادہ سے زیادہ فرق ہے اور اگر خواہ مخواہ سمجھنے کے لیے قیاس کو کام میں لانا ہی ہے تو پھر باری تعالیٰ عزاسمہ اور اس کے اسماء اور صفات کو ممکنات (مخلوقات) پر جو کہ ھوالاول جیسے لفظوں سے سمجھا جاتا ہے معلول سے علت کے تقدم پر محمول کریں- اور اگر وجود کی ترتیب کی راہ سے آئیں اور اس خدا تعالیٰ اور اس کے اسماء و صفات کو ممکنات سے جیسا کہ ھوالآخر وغیرہ سے سمجھا جاتا ہے دلیل سے مدلول کے متاخر ہونے پر نیچے اتار لیں (اور) اگر (ترتیب وجود کے سوا) استدلال کی راہ پر چلیں اور یہ اس وقت ہے کہ اس اولیت اور آخریت کو ممکنات وصفات اور ان کے اسماء کی بنسبت لیں اور اگر اس لحاظ سے قطع نظر کریں بلکہ تموج اور تجدد کے اعتبار سے لیں جو کہ ان سب نیرنگیوں کی صحت کی وجہ ہے جیسا کہ بعض مضامین کے اثنائے تحریر میں مذکورہ تموج کے متعلق اس طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے تو وہ اولیت و آخریت ارادے کے ترتب اور تموج سے مشابہ ہوگی کہ ایک ہی آن اور ایک ہی لحظے میں ترتیب وار وجود رکھنے والے امور سے متعلق ہوتی ہیں اور اسی طرح فوقیت جو کہ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ جیسی آیت سے معلوم ہوتی ہے، معلول سے علت کی فوقیت اور

یعنی ہم تجانس است وہم فرق مذکور وہم چنیں
توسط و مظروفیت را کہ از مثل

أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ

مستنبط میشود، بر توسط مرتبہ اعتدال در
اطراف خود مثل حرارت و برودت وغیرہ
مراتب قیاس باید فرمود۔ وہمچنیں
لا تناہی را کہ مثل

لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ

بآں پی تواں برد، بر لا تناہی مراتب
مثل مراتب حرارت و برودت کہ متنازلہ
و متصاعدہ باشند نقش باید بست۔ القصہ
اگر حمل کنند ہمہ ایں اوصاف را با اوصاف
متعلقہ مراتب محمول کنند۔ واللہ اعلم
وعلمہ اتم واحکم۔

امر انتزاعی سے منشائے انتزاعی کی فوقیت
کو قیاس کرنا چاہیئے اور اس میں ہم جنسی کو جو کہ نام
کے اتحاد سے نکلتی ہے اس افتراق کے ساتھ جو کہ
انتزاع کا ایک منشا ہے اور دوسرے انتزاعی امر کو
اس طرح سے خیال میں لانا چاہیئے جیسا کہ مکان کا نقشہ
مکان کی دیوار پر ہو یعنی یہ نقشہ اور مکان دونوں
ہم جنس ہیں اور مذکورہ فرق بھی ہے اور اسی طرح
توسط اور مظروفیت کو کہ

أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ

جیسے جملے سے معلوم ہوتی ہے حرارت و برودت
کی مانند اپنے اطراف میں اعتدال کے مرتبے کے توسط
پر قیاس فرمانا چاہیئے اور اسی طرح لا تناہی کو
جو کہ

لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ

جیسے جملے سے اس لا تناہی کا پتہ چلتا ہے حرارت
اور برودت کے درجات کی مانند کہ نیچے اور
اوپر چڑھتے اور اترتے ہیں۔ خیال کرنا چاہیئے
حاصل یہ ہے کہ اگر محمول کریں تو ان تمام اوصاف
کو مراتب سے متعلقہ اوصاف کے ساتھ محمول
کریں۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

(نوٹ) اس مکتوب کا ترجمہ ۱۱ر جمادی الاولیٰ ۱۳۸۸ھ مطابق سنہ ۱۹۶۸ء ۶ر اگست بروز بدھ
شروع کیا گیا اور ۱۳ر فروری سنہ ۱۹۶۹ء مطابق ۲۵ر ذیقعدہ سنہ ۱۳۸۸ھ بروز جمعرات
پون بجے دوپہر ختم ہوا۔ انوار

تعارفی نوٹ بر مکتوب یازدہم

حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے حسب ذیل مکتوب مولانا احمد حسن صاحبؒ اپنے شاگرد رشید کو لکھا ہے جن کا تعارف پہلے کرایا جاچکا ہے۔

اس مکتوب میں حضرت مولانا نے دو حدیثوں کے مضمون میں مطابقت پیدا کی ہے۔ جن میں بظاہر تضاد پایا جاتا ہے۔

۱۔ پہلی حدیث یہ ہے جس کو امام ابوداؤد نے روایت کیا کہ مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جب تک کہ اس پر کتابت کا ایک درہم بھی باقی رہے

۲۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ جب مکاتب کسی حد کو پہنچے یا کسی میراث کو، تو آزادی کے مطابق ہوگا۔ (ابوداؤد) مترجم

مکتوب یازدہم

(بنام مولانا احمد حسن صاحب امروہوی شاگرد رشید قاسم العلوم)

در تطبیق حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ من مکاتبتہ درھم (رواہ ابوداؤد)

مکاتب غلام اس وقت تک غلام رہتا ہے جب تک کہ بدل کتابت میں سے اسکے ذمہ ایک درہم بھی باقی رہے۔

وحدیث

اذا اصاب المکاتب حدًّا او میراثًا ورث بحساب ما عتق (رواہ ابوداؤد)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام
علیٰ رسولہ سیدنا محمد سید المرسلین
وعلیٰ الہ واصحابہ اجمعین۔

بعد حمد وصلوٰۃ بندۂ ہیچمداں محمد قاسم بخدمت
سراپا کمال عزیز از جان مولوی سید احمد حسن سلمہ اللہ
تعالیٰ والبقاہ واوصلہ الی ماتیمناہ۔

پس از سلام مسنون وشوق مکنون می نگارد
کہ خطوط چنداز آں طرف رسیدند بوجوہ چند کہ یک
دو ازاں از مکتوب عربی مصحوب جناب
حکیم صاحب[1] مدظلہ دریافتہ باشی از جواب آنہا
مقصر ماندم اکنوں وقت فرصت دیدہ بنام خدا قلم
بدست گرفتہ نشستم تاہرچہ از عالم بالا فروریزند
برنگارم مگر دانی کہ برگندن بیخ شبہات خصوصاً
شبہات علما بجز آنکہ اول مبادی ومقدمات مطالب
ذکر کردہ شود ممکن نیست نظر بریں حسب عادت

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام
علیٰ رسولہ سید محمد سید المرسلین
وعلیٰ الہ واصحابہ اجمعین

حمد وصلوٰۃ کے بعد بندۂ ناچیز محمد قاسم سرتاپا
کمال عزیز از جان مولوی احمد حسن سلمہ اللہ تعالےٰ
والبقاہ واوصلہ ماتیمناہ (خدا اس کو سلامت رکھے
اور باقی رکھے اور مراد کو پہنچائے۔ کی خدمت میں
سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد لکھتا ہے۔ کہ چند
خطوط آپ کی طرف سے پہنچے۔ چند وجوہات کی وجہ
سے کہ۔ ایک دو وجہ جناب
حکیم (رحیم اللہ) صاحب مدظلہ کے بدست ارسال کردہ
عربی خط سے معلوم ہوگئی ہوگی آپ کے خطوط کے
جواب میں کوتاہی ہوگئی اب فرصت کا وقت پاکر
خدا کے نام پر قلم لے کر بیٹھا تاکہ خدائے کریم جو کچھ
میرے دل میں القا کریں وہ میں لکھ ڈالوں۔ مگر آپ
جانتے ہیں کہ شبہات اور خاص طور پر علما کے شبہات

---

[1] حکیم صاحب سے مراد حکیم رحیم اللہ صاحب بجنوری ماہر طب ہیں جو کہ حضرت قاسم العلوم کے شاگرد تھے۔ انوار مترجم

تقدیم ودریں ہم اوّل سخنی چند گذارش می کنم - بغور دیدہ اوّل بر صفحہ خاطر مصفا نقش باید بست - وپس ازاں بہر مطالب اصل مقصود منتظر باید نشست -

سخن اولیں

اولیں سخن کہ قابل گذارش است ایں است کہ علت وموجب ملک قبض است وبس وآنچہ تہمت ملک بنام بیع وشرا وہبہ ومیراث زدہ اند از تلبیسات بداہت وہم ومغالطہای نظر بالائی است - ایں ہمہ چنانکہ از تقریرات سابقہ دریافتہ اسباب استحصال قبض اند نہ موجبات ملک - مگر واضح باد کہ قبض ہم تام ہماں است کہ دیگراں را بدستاویز حقی گنجائش آویزش نباشد - ورنہ قبض امین ومستعیر ہم موجب ملک گردیدی - ہندریں صورت قبضیکہ بعوض حاصل کردہ باشند تا وقتیکہ عوض را در ملک او حقیقۃً یا حکماً وجودی ونمودی نبود خیال ملک نباید بست

کی بیج کنی اس کے بغیر کہ پہلے مطالب کے مقدمات اور ابتدائی امور کا ذکر نہ کیا جائے ممکن نہیں ہے اس کے پیش نظر اپنی عادت کے مطابق اس خط میں بھی اوّل چند باتیں گذارش کرتا ہوں غور سے پڑھ کر اوّل ان مقدمات کو اپنے آئینہ گوں دل پر نقش کر لیجئے اور پھر اس کے اصل مقصد کے مطالب کا انتظار کیجئے -

پہلی بات

پہلی بات جو گذارش کے قابل ہے یہ ہے کہ ملک کا موجب اور اس کی علت صرف قبضہ ہے اور وہ جو بیع وشرا اور ہبہ ومیراث کے نام فقہا نے ملکیت کی تہمت[1] لگائی ہے تو یہ صاف وہم کا فریب اور سرسری نظر کا مغالطہ ہے یہ سب (بیع وشرا، ہبہ ومیراث) جیسا کہ پہلی تقریروں سے آپ کو معلوم ہو چکا ہے قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہیں نہ کہ موجبات ملک ہیں - مگر واضح رہے کہ مکمل قبضہ وہی ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کو کسی حق کی دستاویز کے باعث نزاع کی گنجائش نہ رہے - ورنہ امین اور مستعیر[2] کا قبضہ بھی ملکیت کا موجب بن جاتا ایسی صورت

---

[1] یعنی ملکیت کا موجب در اصل قبضہ مملوک ہوتا ہے لیکن بیع وشرا اور ہبہ ومیراث کے ذریعہ جو فقہا نے ملک ہونا قرار دیا ہے تو در اصل وہ موجب ملکیت نہیں ہوتا بلکہ ملکیت کا اتہام ہے - بیع وشرا وہبہ اور میراث کی چیزوں میں بھی قبضے کے بعد ہی ملکیت تصور ہوتی ہے - مترجم

[2] وہ شخص جس نے کسی چیز کو دوسرے سے عاریت پر لیا ہو مستعیر کہلاتا ہے - مستعار چیز یا امانت پر قبضے سے امانت اور مستعار چیزیں ملکیت میں نہیں آجاتیں - مترجم

کہ ایں خیال خام است و غلط - چہ ایں ملک از تفریعات قبض است کہ بر معاوضہ متفرع شد - پس تا وقتیکہ معاوضہ ملک متحقق نشود ملک را چہ یارا کہ تحقق پذیرد - و میدانی کہ معاوضہ اضافتی است از اضافات کہ بے تحقق جانبین وجودش محال - وجود حقیقی خود ہمیں است کہ عاقد ثانی بدست دارد اما وجود حکمی را شاید ہنوز نفہمیدہ باشی - آں نیست در عالم موجود باشد و اسباب تحصیلش ہمہ فراہم - بدیں سبب بدست آوردنش ممکن بود محال نباشد - ہاں اگر از عوضین یا از احد العوضین در عالم نامی و نشانی نیست یا اسباب تحصیل آں ہمہ مفقود - آں وقت نتواں گفت کہ معاوضہ را وجودے است حقیقی یا حکمی - از ینجا است آنکہ در سلم وجود مسلم فیہ در بازار ہا شرط کردہ اند و نہی بیع ما لیس عندک و بیع معدوم نیز مبنی بر ہمیں است - اگر فرق است ہمیں قدر است کہ در سلم قبض موجل خواستہ اند بالفعل عدم مسلم فیہ بدست بائع مضر نیفتاد - و ایں جا قبض معجل مطلوب است - اگر بالفعل بدست بائع نیست تسلیم از کجا خواہد کرد ہمیں اگر شخصی بوجہ عقد معاوضہ بر چیزی قابض شد و عوض ثانی را ہنوز نہ وجود است نہ نمود یا ہست اما اسباب

ہیں وہ قبضہ جو عوض میں حاصل کیا ہو تا وقتیکہ عوض کا حقیقتہً یا حکماً اس کی ملکیت میں وجود و نمود نہ ہو۔

..... ملکیت کا خیال دماغ میں نہیں لانا چاہیئے کہ یہ خیال خام ہے اور غلط ہے کیونکہ یہ ملکیت قبضے کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے جو کہ معاوضے پر پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا جب تک کہ ملک کا معاوضہ متحقق نہیں ہو جاتا اس وقت تک ملکیت کی کیا طاقت ہے کہ وجود میں آئے اور تمہیں معلوم ہے کہ معاوضہ نسبتوں میں سے ایک قسم کی نسبت ہے کہ دونوں طرفوں[1] کے وجود میں آنے بغیر اس کا وجود محال ہے۔ حقیقی وجود تو خود یہی ہے کہ دوسرا سودا کرنے والا قبضے میں رکھے لیکن حکمی وجود کو شاید آپ نے ابھی سمجھا نہ ہو وہ یہ ہے کہ دنیا میں موجود ہو اور اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب فراہم ہوں۔ اس سبب سے اس کا حاصل کرنا ممکن ہو محال نہ ہو۔ ہاں اگر عوضین میں سے یا عوضین میں سے ایک کا دنیا میں کوئی نام و نشان نہیں یا اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب مفقود ہوں تو اس وقت نہیں کہہ سکتے کہ معاوضے کا کوئی حقیقی یا حکمی وجود ہے یہیں سے یہ بات ابھرتی ہے کہ بیع سلم[2] میں مسلم فیہ (جنس) کے متعلق بیع سلم کی گئی ہے۔

---

[1] عوض میں دی جانے والی اور عوض میں لی جانے والی چیزوں کے بغیر معاوضے کا معاملہ واقع نہیں ہو سکتا لہٰذا خریدنے والے اور بیچنے والے کے درمیان معاوضے کا معاملہ ایک نسبت یا تعلق ہے۔ مترجم [2] بیع سلم یہ ہے کہ فصل کٹنے سے

بقیہ اگلے صفحہ پہ

استحصالش ہمہ مفقود آں قبض را موجب ملک نباید پنداشت بلکہ آں عقد را باطل یا ناتمام باید انگاشت۔ اگر عوض مذکور از ذوات القیم است بیع باطل است ورنہ ناتمام کہ احد العوضین را نہ وجود حقیقی است نہ حکمی۔ اگر در خارج معدوم است دعویم بدیہی است واگر در خارج موجود است اما در احاطہ ملک عاقد نیست تاہم ہماں آش در کاسہ چہ معاوضۃ الملک ہماں است کہ باہم مملوکات یک دیگر را بستانند و اینجا وجود ملک حقیقی خود ظاہر است کہ نیست۔ باقی ماند حکمی بدیہۂ عقل اگر بنگرند ازانہم نشانی نیست۔

کے بازاروں میں پائے جانے کی فقہا نے شرط لگائی ہے اور اس چیز کی بیع جو تمہارے پاس موجود نہیں اور معدوم کی بیع بھی اسی پر[3] مبنی ہے اگر کوئی فرق ہے تو اتنا ہی ہے کہ سلم میں قبضہ ایک مدت مقررہ پر مطلوب ہوتا ہے مسلم فیہ کا بالفعل بائع کے ہاتھ میں نہ ہونا مضر نہیں ہوا اور یہاں جلد قبضہ مطلوب ہے اگر بالفعل بائع کے پاس نہیں ہے تو وہ خریدار کو کہاں سے سپرد کرے گا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص عقد معاوضہ کی وجہ سے کسی چیز پر قابض ہوگیا اور عوض ثانی کا ابھی وجود ہے اور نہ نمود ہے یا اگر ہے لیکن اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب مفقود ہیں تو اس کے قبضے کو ملکیت کا موجب خیال کرنا چاہیئے بلکہ اس عقد کو باطل یا ناتمام خیال کرنا چاہیئے اگر عوض مذکور[1] قیمت والی چیزوں میں سے ہے تو بیع باطل ہے ورنہ ناتمام ہے کہ عوضین میں سے کسی کا نہ حقیقی وجود ہے اور نہ حکمی اگر خارج میں معدوم ہے تو میرا دعویٰ واضح ہے اور اگر خارج میں موجود لیکن بیع کا سودا کرنے والے کی ملکیت کے احاطے میں نہیں ہے تو پھر[2] بھی پیالے میں وہی آش ہے کیونکہ ملک کا

(آمدہ سابقہ صفحہ سے) پہلے یا کٹنے کے بعد کسی کو دس روپیہ دیئے اور یوں کہا کہ دو مہینے یا تین مہینے کے بعد فلاں مہینے میں فلاں تاریخ کو ہم تم سے ان دس روپیہ کے گیہوں لیں گے اور نرخ اسی وقت سے کر لیا کہ روپیہ کے پندرہ سیر یا بیس سیر کے حساب سے لیں گے ایسی بیع کو بیع سلم کہتے ہیں۔ بیع سلم کی کچھ شرطیں ہیں جن کے بغیر یہ درست نہیں ہوتی۔ فقہ کی کتابوں میں ملاحظہ کیجئے۔ مترجم

ے۱ ذوات القیم، ذوات ذات کی جمع اور قیم کی جمع ہے۔ ذوات القیم وہ چیزیں ہیں جو ناپ کر نہیں بکتیں بلکہ ان کی قیمت لگتی ہے۔ مترجم

ے۲ ہماں آش است وہماں کاسہ۔ یہ فارسی کی ضرب المثل ہے جس کے معنی ہیں کہ معاملہ جوں کا توں ہے۔ مترجم۔

ے۳ اسی پر مبنی ہے۔ یعنی عوضین کا پایا جانا اور تحصیل کے اسباب کا مفقود ہونا۔ مترجم

معاوضہ وہی ہے جو کہ باہم ایک دوسرے کی مملوکہ چیزوں کو آپس میں لے لیں اور یہاں پر حقیقی ملک خود ظاہر ہے کہ نہیں ہے باقی رہی حکمی ملکیت تو اگر بنگاہ غور دیکھیں تو اس کا بھی کوئی نام و نشان نہیں۔

شرح معمیٰ شرح ایں معمیٰ ایں است کہ اشیاء ذوات القیم متاع بی نظیر و بی مثل می باشند۔ نظر بریں ہر کہ ابدست افتد عزیز الوجود پنداشتہ حمائل گردن سازد۔ و بی ضرورت از خود جدا نکند اندریں صورت ہر کہ ابدست نیست چہ اُمید کہ بدست تواں آورد۔ ہاں مثلیات[1] را چنداں قدر و قیمت نباشد کہ بر التجاء دیگراں سرگراں کنند و دست بکشند ہر جا بکثرت موجود می باشد۔ در عالم اگر موجود است باز بدست تواں آورد۔ پس اگر اسباب استحصال آں فراہم اند چہ اندیشہ۔ وجود اسباب تحصیل ہمانا خود وجود اوست۔ اندریں صورت اگر تعیین قدر و مدت و دیگر امور بطوری کردہ اند کہ اندیشۂ نزاع از میان برخاستہ معاوضہ صحیح خواہد شد۔

شرح معمیٰ[2] اس چیستاں کی شرح یہ ہے کہ ذوات القیم اشیاء بے نظیر وہ کہلاتی ہیں جن کی نظیر اور مثل نہ ہوں اس پر نظر رکھتے ہوئے جس کسی کو یہ اشیاء حاصل ہو جائیں ان کو نادر الوجود سمجھ کر گلے کا ہار بنا لے گا ضرورت کے بغیر اپنے پاس سے جُدا نہ کرے گا۔ اس صورت میں جس کسی کے پاس وہ چیزیں نہیں ہیں کیا اُمید ہے کہ وہ حاصل کر سکے گا۔ ہاں مثلیات کی چنداں قدر و قیمت نہیں ہوتی کہ دوسروں کے مانگنے پر منہ چڑھا لیں اور ہاتھ دینے سے کھینچ لیں۔ کیونکہ ایسی چیزیں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ اگر دنیا میں موجود ہیں تو پھر بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ پس اگر اس کو حاصل کرنے کے اسباب فراہم ہیں تو کیا فکر ہے۔ اسباب تحصیل کا میسر آنا خود اس چیز کا وجود ہے۔ اس صورت میں اگر چیز کی مقدار اور مدت اور دوسرے معاملات اس طرح طے کر لیے ہیں کہ درمیان سے جھگڑے کا اندیشہ ہی جاتا رہا ہے تو پھر معاوضہ صحیح ہوگا۔

---

[1] مثلیات وہ چیزیں ہوتی ہیں جن کی مثل دوسری چیزیں موجود ہوں۔ مترجم

[2] اس سلسلے میں جام جم اور جام سفال کو پیش نظر رکھئے۔ بقول غالب ؎ اور لے آئیں گے بازار سے گر ٹوٹ گیا، ساغر جم سے میرا جام سفال اچھا ہے

بالجملہ جائیکہ ماہیت مقصود و مبیع باشد کار سہل است ایں تشخص اگر بہم نمیرسید بہ تشخص دیگر میتواں کرد۔ مگر جائیکہ خود تشخص مطلوب و مبیع باشد آنجا چہ تواں کرد۔ کہ تشخص تعدد ندارند تا ازیں فرد، رو تافتہ بفرد دیگر آویزند۔

سخن دوم | سخن دوم ایں است کہ قبض مذکور علی الاطلاق موجب ملک نیست

ہاں۔ اینقدر مسلم کہ ہر چیز را قابل دگر است ملک را نیز ہر چیز بہ نتابد چیزی باید کہ بوجہ منافع قلوب را بخود کشد و بسوئے خود مائل گرداند۔ پس ہر چہ سرمایہ میلان داشتہ باشد آنرا مال نام نہادہ ے گوئم کہ اگر احد العوضین مال نیست ملک ہم دراں جانب نیست و چوں ملک نیست معاوضۃ الملک نیز متحقق نتواں شد وازیں جاست کہ بیع میتہ و دم و خنزیر را بیع باطل قرار دادند۔ چہ یکی از ہا شئیتین اضافت معلوم مفقود است بلکہ پیشتر از اضافت معاوضہ معاوضہ نیز کہ یکے از اضافات است بہمیں وجہ موجود نشد تا باضافت معاوضہ کہ متفرع است براں چہ رسد۔ آنکہ در حق کفار بیع ایں قسم اشیاء را جائز داشتہ اند وجہش دگر است یعنی ایں اشیاء در حق کفار مال است۔ و دریں قدر مے دانی کہ خرچ

الحاصل جہاں ماہیت مقصود اور مبیع ہو تو کام آسان ہے یہ تشخص اگر بہم نہیں پہنچتا تو دوسرے تشخص سے کام چلایا جا سکتا ہے مگر جہاں خود تشخص ہی مطلوب اور مبیع ہو وہاں کیا کر سکتے ہیں کیونکہ تشخص متعدد ہونے کو جانتا ہی نہیں کہ اس فرد سے منہ پھیر کر دوسرے فرد کیطرف متوجہ ہو جائیں۔

دوسری بات | دوسری بات یہ ہے کہ قبض مذکور مطلقاً ملکیت کا

موجب نہیں ہے۔ ہاں اتنی بات مسلم ہے کہ ہر چیز کو دوسرا قبول کرنے والا ہے۔ ہر چیز ملکیت کے قابل نہیں ہوتی۔ کوئی چیز ایسی ہونی چاہیئے کہ اپنے منافع کی وجہ سے دلوں کو اپنی طرف کھینچ لے اور اپنی طرف متوجہ کرے پس جو چیز کشش کا سامان رکھتی ہوگی اس کا نام مال رکھ کر ہم کہتے ہیں کہ اگر احد العوضین مال نہیں ہے تو ملکیت بھی اس جانب میں نہیں ہے اور جب ملک نہیں ہے تو ملک کا معاوضہ بھی متحقق نہیں ہو سکتا اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ مردہ جانور اور خون اور خنزیر کی بیع کو فقہاء نے باطل قرار دیا کیونکہ معلومہ اضافت کی دونوں جانبوں میں سے ایک مفقود ہے۔ بلکہ معاوضہ کی اضافت سے پہلے ملک بھی جو کہ اضافتوں میں سے ایک اضافت ہے اسی وجہ سے موجود نہیں رہی تا آنکہ

نیست - چہ ممکن است کہ چیزی بہر نوعی یا صنفی
نافع بود - و بہر نوعی یا صنفی دیگر مضر - آب کہ ہر
ہر قطرہ اش بہر ماہیان آب حیات است - اگر
مسکن بنی آدم و حیوانات صحرائی گردانند سامان
ممات باشد - ہمہ غرقاب فنا شوند - و ہوا کہ روح
افزای جانوران صحرائی است و غذاء ارواح
آنہا اگر متوطن ماہیان وغیرہ جانوران دریائی
را دہند کمتر از سموم جانگزا نباشد - باز آب و ہوا
راہم بنگر کہ یک نوع آب و ہوا بہر یک نوع
یا یک صنف اگر مفید است بہر دیگرے مضر -
آب شور ماہیان دریای شور را اگر مبارک
است ماہیان دریائے شیریں را بنگر کہ چہ قدر
زیان دارد - و ہمچنیں برعکس باید پنداشت -

اضافت معاوضہ تک جو اس پر متفرع ہے۔ کیا
رسائی ہو اور یہ بات کہ کتابی[1] کے حق میں اس قسم کی
بیع جائز قرار دی ہے اس کی دوسری وجہ ہے یعنی
اس لیے کہ یہ چیزیں مردار، خون، وغیرہ کفار کے
حق میں مال ہیں اور اتنی سی بات میں آپ جانتے
ہیں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی
چیز کسی نوع یا صنف کے لیے نافع ہو اور کسی
دوسری نوع یا صنف کے لیے مضر۔ پانی جس کا ایک
ایک قطرہ مچھلیوں کے لیے آب حیات ہے اگر اس
کو انسانوں اور صحرائی حیوانات کا مسکن بنا دیں
تو وہ آب حیات موت کا باعث ہو جائے گا اور
سب موت کا شکار ہو جائیں گے اور ہوا جو کہ صحرائی
جانوروں کے لیے روح افزا ہوتی ہے اور ان کی
روح کی غذا کو اگر مچھلیوں وغیرہ کا مسکن بنا دیں تو وہ ہوا
ان کے لیے جان لیوا سموم سے کم نہ ہوگی۔ پھر پانی
اور ہوا کو بھی دیکھیے کہ ایک قسم کی آب و ہوا ایک نوع یا ایک صنف کے لیے اگر مفید ہے تو دوسری
کے لیے مضر ہے۔ شور دریا کی مچھلیوں کو اگر آب شور بابرکت ہے تو دریائے شیریں کی مچھلیوں
کے لیے کس قدر نقصان دہ ہے اور اسی طرح اس کے برعکس سمجھنا چاہیے۔

چوں قصہ منافع و مضار ایں چنیں
است ممکن است کہ چیزی بہر صنفی مال نباشد
بلکہ وبال باشد - باز چوں غور بکار بردیم ایں
جا نیز ہمیں انداز یافتیم - تفصیل ایں اجمالی
اینکہ -

جب منافع اور نقصانات کا قصہ اس
طرح ہے تو ممکن ہے کہ ایک چیز ایک صنف کے
لیے مال ہو اور دوسری صنف کے لیے مال نہ ہو
بلکہ وبال ہو پھر جب ہم نے غور سے دیکھا
تو یہاں پر بھی ہم نے یہی انداز پایا۔ اس اجمال کی

۱؎ اہل کتاب جو توریت انجیل زبور اور دیگر صحف آسمانی پر ایمان رکھتے ہیں۔ مترجم

تفصیل اجمال

ایمان را از صفائی قوت علمیہ و چستی قوت عملیہ ناگزیر است چہ علم از مبادی آں ادعان است کہ نامش ایمان است و عمل از مقتضیات آں نظر بریں ہر چیز یکہ مفسد ایں دو قوت باشد در حق ایمان حکم سم خواہد داشت ۔ نافع و مال بودنش کجا ۔ ہمچنیں حیاء شعبہ عظیمہ است از اں و حسن اخلاق و طہارت باطن کہ انشراح است از آثار او احادیث چند ۔

الحیاء شعبۃ من الایمان

والمومن حلو

والمومن لا ینجس

بریں دعاوی شاہد ۔ و وجدان سلیم بعد ادراک حقیقت ایمانی دریں دعوی ہم زبان ایں ہیچمداں مدیں وجہ مخالفات و منافقات ایں صفات نیز از معارضات و مناقضات ایمان باشد و میدانی کہ از جسم تا روح علاقہ الیست پنہانی ۔ و رہی است وجدانی ۔ چناں کہ ازاں طرف بایں طرف صدہا احکام و آثار نازل می شوند و موجب صدور عمل میگردند ۔ ازیں طرف نیز ہر دم محصولی جدا جدا بدرگاہ بالائے روح میرسد از رہ حواس و قوائے مدرکہ در خزانہ علم

اجمال کی تفصیل

ایمان کے لیے قوت علمیہ کی صفائی اور قوت عملیہ کی چستی ضروری ہے کیونکہ علم اس یقین کے مبادی میں سے ہے ۔ جس کا نام ایمان ہے اور عمل ایمان کے مقتضیات میں سے ہے ۔ نظر بریں جو چیز بھی ان دونوں قوتوں یعنی علمیہ اور عملیہ کی مفسد ہوگی تو وہ ایمان کے لیے زہر ہلاہل کا کام دے گی ۔ اس کا نافع یا مال ہونا کہاں ۔ اسی طرح حیا ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے[1] اور حسن اخلاق اور باطنی پاکی جس کا نام انشراح ہے ایمان کے آثار ہیں ۔ چند احادیث

" حیا ایمان کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے "

" اور مومن میٹھا ہوتا ہے "

" اور مومن ناپاک نہیں ہوتا ۔"

ان دعووں پر گواہ ہیں اور وجدان سلیم ایمانی حقیقت کو ادراک کرنے کے بعد اس ناچیز کے دعوے کی تائید کرتا ہے ۔ اس وجہ سے ان صفات کے خلاف مخالف امور ایمان کے خلاف اور مخالف امور میں سے ہوں گے اور آپ جانتے ہیں کہ جسم سے لے کر روح تک ایک پوشیدہ علاقہ ہے اور ایک وجدانی راہ ہے جیسا کہ اس طرف سے اس طرف صدہا احکام اور آثار نازل ہوتے ہیں اور عمل کے صادر ہونے کا موجب ہوتے ہیں اس طرف سے بھی ہر دم کوئی جداگانہ محصول روح کی بلند بارگاہ

---

[1] حدیث میں ہے کہ الحیاء شعبۃ من الایمان (مشکوٰۃ) مترجم

هردم معلومات تازه فراهم می آیند- وازره
قوائے عامله از غاذیه وقابضه وآخذه وغیره
هرساعت مصنوعات نو بنو از آثار وکیفیات
بدرگاه قوت عملیه مجتمع شوند- وچناں که در
جانب علم معلومات مذکوره موجب تعلق علم
بمعلومات دیگر مے شوند ایں طرف هر اثری
وکیفیتی باعث صدور عمل تازه مے شود-

میں پہنچتا رہتا ہے اور قوائے مدرکہ اور حواس
کے راستے سے علم کے خزانے میں ہر دم تازہ معلومات
فراہم ہوتے ہیں اور قوائے عاملہ کی راہ سے غاذیہ-
قابضہ، آخذہ وغیرہ وغیرہ قوتوں میں سے ہر
ساعت نئی نئی مصنوعات آثار اور کیفیات
سے قوت عملیہ کی درگاہ میں جمع ہوتی رہتی ہیں
اور جیسا کہ علم کی جانب میں مذکورہ معلومات دوسری
معلومات کے ساتھ علم کے تعلق کا موجب ہوتے ہیں
اسطرف ہر ایک اثر اور کیفیت تازہ عمل کے صدور
کا باعث ہوتی ہے۔

غرض اغذیه وادویه را در علم وعمل
که دو عنصر روحانی است تاثیری است
نمایاں- چنانچه بعضی ازاں بدیهی است- منجمله
لذت وسرور وانبعاث قوائے شهوانی وغیره
هرکس به رای العین مشاهده می کند- پس هر
غذائی که مورث اخلاق بد باشد یا حیا و
طهارت را بتاراج دهد در حق مزاج ایمانی
همان حکم هم دارد- مگر چوں بمشاهده اجسام
خاصه باخلاق خاصه پی می بریم اگر شکل انسانی
است عادات واخلاقش چنیں وچناں تصور
کنیم- واگر شکل خنزیری وکلبی وحماری را
مشاهده کنیم عادات واخلاق چنیں وچناں
دانیم- بتوسل ایں استدلال دریافتیم
که مابین ایں اجسام وآں اخلاق علاقه
علیت ومعلولیت است- آں طرف

غرض غذاؤں اور دواؤں کو علم و عمل میں جو
کہ دو روحانی عنصر ہیں نمایاں تاثیر ہے چنانچہ
ان میں سے بعض تو بلا دلیل کے واضح ہیں ان میں
سے لذت اور خوشی اور شہوانی قوتوں کا اٹھ کھڑا
ہونا وغیرہ ہر شخص آنکھ کے ذریعہ دیکھتا ہے-
لہٰذا ہر وہ غذا جو برے اخلاق پیدا کرتی ہے
یا حیا اور پاکی کو تباہ کرتی ہے تو وہ ایمان کے
لیے تباہی کا حکم رکھتی ہے مگر جب ہم خاص اجسام
کو خاص اخلاق کے ساتھ دیکھتے ہیں تو اگر وہ جسم
انسانی شکل کا ہے تو اس کے عادات ہم ایسے اور
ویسے تصور کرتے ہیں اور اگر خنزیر اور کتے
کی اور گدھے کی شکل کو دیکھتے ہیں تو ان کی
عادتیں ایسی اور ویسی پاتے ہیں- اس استدلال
کے ذریعے ہمیں معلوم ہوا کہ ان اجسام
اور ان کے اخلاق کے درمیان

باشد و ایں طرف معلولیت یا بر عکس۔ یا آنکہ
ہر دو را بدرگاہ علتی روئی نیاز باشد۔ چہ
استدلال را ازیں علاقہ ہا ناگزیر است۔
مگر چوں تولد جسم بشہادت احادیث و ہم
بحکم بداہت اوّل است۔ و نفخ روح،
پس ازاں ازیں قدر متحقق شد کہ اگر خود روح
معلول جسم نیست باری ازیں ہم چہ کم کہ در ہر
جسم ہمچو آئینہ آتشیں کہ قوت جذب اشعہ محرقہ
دارد قوت ارواح خاصہ کہ عبارت از منشائے
اخلاق خاصہ باشد۔ نہادہ اند۔

عرض علت فاعلی اگر نیست، علت قابلی
ضرور است اگرچہ نظر بتکوین خالق اکبر سببی از اسباب

علیت[1] اور معلولیت کا تعلق ہے۔ اُس طرف
علیت ہو اور اس طرف معلولیت یا اسکے بر عکس۔
یا یہ کہ دونوں کا رُخ نیاز کسی علت کی دہلیز پر جھکا
ہوا ہو۔ کیونکہ استدلال کے لیے اس قسم کے تعلقات
کا ہونا ضروری ہے مگر چونکہ جسم کی پیدائش احادیث
اور بداہت کی شہادت اور حکم کے مطابق اوّل
ہے اور روح کا پھونکا جانا بعد میں تو اس سے
اتنی بات تحقیق میں آگئی کہ اگر خود روح جسم کا معلول
نہیں ہے۔ لیکن اس سے بھی کیا کم کہ آتشیں شیشے
کی مانند کہ جلا ڈالنے والی شعاعوں کے جذب کی قوت
رکھتا ہے۔ ہر جسم میں خاص روحوں کے کھینچنے کی
قوت جس کا مطلب خاص اخلاق کی نشوونما سے ہے
قدرت نے رکھی ہے۔

غرض علت فاعلی[2] اگر نہیں ہے (تو نہ سہی) علت
قابلی[3] تو ضرور ہے اگرچہ خالق اکبر کی تکوین[4] کی طرف نظر

---

[1] علت سے علیت یعنی علت ہونا اور معلول سے معلولیت یعنی معلول ہونا ہے واضح رہے کہ علت اور معلول میں علت
کے ساتھ معلول کا ہونا ضروری ہے، مثلاً دن کے لیے سورج علت ہے۔ جب سورج نکلے گا۔ معلول یعنی دن ضرور ہوگا۔ لیکن
سبب اور مسبب میں لزوم ضروری نہیں یعنی اگر سبب موجود ہو تو مسبب کا ہونا ضروری نہیں مثلاً بارش کا سبب ابر ہوتا ہے لیکن
ابر کے ہوتے ہوئے بارش کا ہونا ضروری نہیں اور اگر ہو جائے تو یہ بھی ممکن ہے اس لیے اگر انسانی جسم ہوگا تو اس کے اخلاق
بھی انسانی ہوں گے اور اگر کتے کا جسم ہے تو اس سے اخلاق بھی کتے کے سے ظاہر ہونا ضروری نہیں۔ مترجم

[2] کسی بنائی گئی چیز میں چار علتیں ہوتی ہیں مثلاً کرسی میں چار علتیں سمجھئے۔ ایک علت مادی جس سے وہ کرسی بنی یعنی
لکڑی دوسری علت فاعل جس نے کرسی بنائی یعنی نجار، تیسری علت صوری یعنی بننے کے بعد کرسی کی صورت
اور چوتھی علت غائی یعنی کرسی کے بنانے کی غرض اس پر بیٹھنا علت غائی کہلائے گی۔ مترجم

[3] علت قابل سے مراد کسی کے فعل کو قبول کرنے والی علت جس کو مادہ کہتے ہیں۔ مترجم

[4] تکوین۔ اللہ کی قدرت سے کسی چیز کا ہونا۔ کائنات مخلوقات خداوندی۔ مترجم

مستلزم مسببات نیست بلکہ ہر جا اتصال اتفاقی است۔

الغرض اغذیہ و ادویہ و مجاورت و مصاحبت را تاثیرہا است در ارواح۔ و اغذیہ محرمہ ہمہ مورث اخلاق بد اند۔ یا مزیل صفائی قوت علمیہ مثل مسکرات یا مزیل چستی قوت عملیہ مثل مفترات یا مزیل انشراح و نورانیت کہ از معلومات پاکیزہ پیدا شود و مثل اغذیہ نجسہ و ناپاک و ہم اخداث یا مفسد اخلاق حمیدہ کہ نتیجۂ علم صحیح و عمل مستقیم بود مثل گوشت درندگان یا خود مفسد مزاج و سرمایۂ زندگانی مثل سمیات۔

نظر بریں اہل ایمان را ایں قسم اغذیہ مضر باشند نہ نافع۔ پس مالیت کہ مدارش بر منافع بود کجا باشد آری در حق کفار ہیچ مضرتی نیست۔ چہ باعتبار ظاہر منافع چند در چند در آغوش دارند۔ و باعتبار باطن اگر مضرتی متصور بود باعتبار معاوضہ مبادی یا آثار ایمان بود۔ آں خود از پیشتر بسبب اعدا شدہ نظر بریں در حق اوشاں اگر مال قرار دہند چہ حرج۔ مگر ہمیں طور اگر چیزی در حق یکی نافع بود و در حق دیگراں احتمال نفع نداشتہ باشد فقط

ڈالتے ہوئے اسباب میں سے کوئی سبب مسببات کے لیے موجب نہیں ہے بلکہ ہر جا اتفاقی اتصال ہے۔

غرض یہ کہ غذاؤں اور دواؤں اور قرب اور مصاحبت کو ارواح میں کوئی نہ کوئی تاثیر ہے اور حرام غذائیں تمام کی تمام برے اخلاق پیدا کرتی ہیں یا قوت علمیہ کی صفائی کو زائل کرتی ہیں جیسے نشہ آور چیزیں یا قوت عملیہ کی چستی کو دور کرتی ہیں مثلاً شکست پیدا کرنے والی چیزیں یا دل کے انشراح اور نور کو زائل کرتی ہیں جو انشراح اور نور پاکیزہ معلومات سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور ناپاک اور نجس غذائیں یا ناپاکیاں پیدا کرنے والی اور اخلاق حمیدہ کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً درندوں کا گوشت یا خود مزاج اور سرمایۂ زندگی کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً سمیات (زہریلی چیزیں)

اس اصول کے پیش نظر ایمان والوں کے لیے بھی اس قسم کی غذائیں مضر ہیں نہ کہ نفع بخش۔ پس وہ مالیت کہ اس کا دار و مدار منافع پر ہو کہاں ہو گی۔ ہاں کفار کے حق میں کوئی مضرت نہیں ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے چند در چند منافع اپنے پہلو میں وہ غذائیں رکھتی ہیں اور باطن کے اعتبار سے اگر کوئی نقصان خیال میں آسکتا ہے تو مبادی کا ایمان یا آثار ایمان کے مقابلے کے اعتبار سے ہوگا تو وہ ایمان کی خرابی پہلے ہی سے دشمنان اسلام کے حصے میں آچکی لہٰذا (نظر بریں) اگر (مردار جانور یا خون وغیرہ)

براں در حق آں موجب ملک باید پنداشت مگر اختیار بیع آں بدیگراں نخواہد بود۔ چہ در حق دیگراں مال نیست تا ملک اوشاں بداں تعلق و باداے عوض معاوضۃ الملک بالملک متحقق شود۔

سخن سوم — سخن سیوم اینکہ تحقق ملک مستلزم صحت بیع و شرا نیست

نمیدانی کہ فرمودہ اند۔

مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ

تحقق ملک اوّل خود از الفاظ حدیث ہویدا است۔ دوم حریت را کہ بعد رقیت ظہور فرماید زوال ملک ضروری است مگر در ہیچو صور تحقق حریت بزوال ملک بائع نتواں گفت ورنہ ولاء وغیرہ ہمہ راجع بسوی او باشد۔ ناچار بزوال ملک مشتری گفتہ شود۔

کو اہل کتاب کے حق میں مال قرار دیں تو کیا مضائقہ ہے مگر اسی طرح اگر کوئی چیز ایک آدمی کے حق میں نفع بخش ہو اور دوسروں کے لیے نفع کا احتمال اس میں نہ ہو تو اس پر قبضہ اس شخص کے حق میں موجب ملک خیال کرنا چاہیئے لیکن دوسروں کے ہاتھوں اس کے بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسروں کے لیے وہ مال نہیں ہے کہ ان کی ملکیت اس سے تعلق کو قبول کرے اور عوض کے ادا کرنے سے ملک کا تبادلہ ملک کے ساتھ ہو جائے۔

تیسری بات — تیسری بات یہ ہے کہ ملک کا تحقق بیع اور شرا کی صحت کے لیے ضروری نہیں ہے آپ کو معلوم نہیں کہ فرمایا ہے۔

"جو ذی رحم[1] محرم کا مالک ہوا تو وہ مملوک آزاد ہے۔"

ملک کا تحقق اوّل تو خود حدیث کے الفاظ سے واضح ہے۔ دوسرے حریت کے لیے جو کہ رقیت (غلامی) کے بعد ظاہر ہوتی ہے ملکیت کا زائل ہونا ضروری ہے مگر ان جیسی صورتوں میں بائع کی ملکیت کے زوال سے حریت کا تحقق نہیں کہہ سکتے۔ ورنہ ولایت وغیرہ تمام امور اس کی طرف راجع ہوں گے ناچار خریدار کی ملکیت کے زائل ہونے پر حریت کا تحقق مانا جائیگا۔

---

[1] ذی رحم محرم مثلاً بھائی بہن جو ایک ہی ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کی وجہ سے محرم بن جاتے ہیں مثلاً کسی کا بھائی کسی کا غلام تھا۔ اور اس نے اپنے بھائی کو اس سے خرید لیا تو بھائی آزاد ہو جائے گا۔ مترجم

سخن چہارم

چہارم اینکہ تحقق ملک راضرور نیست کہ مالک را قدرت بر تسلیم چناں بود کہ موجبات بطلان و فساد بیع را گنجائش مداخلت بنود۔ اگرچہ مبیع متعین و ممتاز و موجود بود۔ نہ بینی کہ چوب سقف موجود و متعین است و بالضرور مملوک صاحب خانہ۔ مگر چوں تسلیم آں مستلزم موجبات بطلان است قبل از جدا کردن بیع صحیح نشود۔

چوتھی بات

چوتھی بات یہ ہے کہ ملکیت کے تحقق کے لیے ضروری نہیں ہے کہ مالک کو سپرد کردینے کی ایسی قدرت ہو کہ بیع کے فساد اور بطلان کے موجبات کو دخل کی گنجائش نہ رہے اگرچہ بیع کی گئی چیز متعین اور ممتاز اور موجود ہو۔ دیکھتے نہیں کہ چھت کی لکڑی موجود اور متعین ہے اور یقیناً گھر کے مالک کی ملکیت میں بھی ہے لیکن چونکہ خریدار کو اس لکڑی کا سپرد کرنا موجبات بطلان کو مستلزم ہے اس لیے لکڑی کو چھت سے جدا کرنے سے پہلے بیع صحیح نہ ہوگی۔

سخن پنجم

پنجم اینکہ چنانکہ قبل وجود طرفین اضافت عقد تحقق نتواں شد بعد زوال و انعدام یکے یا ہر دو نیز عقدہ عقد منحل شود۔ وقت افلاس چوں مشتری خالی دست ماند و مبیع موجود بود عقد بیع کان لم یکن شود۔ از بخاری و مسلم در مشکوٰۃ شریف وارد است۔

ایما رجل افلس فوجد رجل ماله بعینه فهو احق به من غیره

او کما قال

ایں حدیث را بر عاریت و مغصوبات فرود آوردن صریح مخالف سیاق است در استحقاق معیر و مغصوب منہ کدام خفا بود کہ بایں طور آگاہ فرمودند۔ فی محل ایں

پانچویں بات

پانچویں بات یہ ہے کہ جیسا کہ بائع اور مشتری کے وجود سے پہلے عقد بیع کا تعلق متحقق نہیں ہو سکتا تو ان میں سے ایک یا دونوں کے زوال اور انعدام سے بھی بیع نہ ہوگی افلاس کے وقت جب مشتری خالی ہاتھ رہ جائے اور مبیع موجود ہو تو بیع کا معاملہ ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہوا ہی نہو۔ بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ شریف میں وارد ہے۔

جو کوئی شخص مفلس ہوگیا اور دوسرے شخص نے اپنا مال بعینہ اس کے پاس پایا تو وہ زیادہ حقدار ہوگا۔ بنسبت کسی اور قرضدار کے۔ (او کما قال)

اس حدیث کو مانگی ہوئی چیز اور زبردستی چھین لی ہوئی چیزوں پر وارد کرنا صاف طور پر سیاق کے مخالف ہے۔ عاریت پر دینے والے اور جس سے چیز زبردستی چھینی گئی ہے ان دونوں کے استحقاق

حدیث ہمیں معاملہ بیع است ۔

باقی ماند اینکہ اندریں صورت می باید کہ غرماء دیگر شریک وسہیم بایع در مبیع موجود نباشند ۔ امام ابوحنیفہ بکدام حجت مخالفت حدیث کردند ۔

جواب جوابش ایں است کہ لفظ احق خود بر تحقق حقوق دیگراں دلالت دارد ورنہ صیغۂ افعل التفضیل را چسپاں کردن دشوار است واز آں تکلف کہ افعل التفضیل را بمعنی فاعل گیرند ایں بہتر است کہ مخاطب ایں کلام غرماء را قرار دہند وایں حکم را حکم استحبابی دانند ۔ ووجہ عدم وجوب خود تحقق حقوق اوشاں باشد ۔ ووجہ استحباب اینکہ مال دیگراں فنا شد وہلاک گردید ۔ بدیں سبب عوض اینکہ قیمت باشد بذمہ مشتری لازم شد وبتوسط قیمت حقوق ایشاں نزول کردہ بمال موجود تعلق گرفت مگر ہمیں طور حق صاحب مال نیز از قیمت نزول کردہ بمال موجود آویخت وخواہی دانست انشاء اللہ کہ در ملک تجزی نیست بدیں سبب ملک ہمہ شرکاء محیط مال موجود بود ۔ ہمیں طور احاطہ ملک صاحب مال را تصور باید فرمود ۔

میں کونسی پوشیدگی کی بات تھی کہ اس کو اس طریقے سے آگاہ فرمایا نہیں اس حدیث کا محمل یہی بیع کا معاملہ ہے ۔

باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں چاہیئے کہ دوسرے قرضدار بائع کے ساتھ مبیع میں شریک اور حصہ دار موجود نہ ہوں ۔ امام ابوحنیفہؒ نے کس دلیل سے حدیث کی مخالفت کی ۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ احق خود دوسروں کے حقوق کے تحقق پر دلالت رکھتا ہے ورنہ افعل التفضیل کے صیغہ کو چسپاں کرنا دشوار ہے اور اس تکلف سے کہ افعل التفضیل فاعل کے معنی میں لیں یہ بہتر ہے کہ اس کلام کا مخاطب غرباء کو قرار دیں اور اس حکم کو استحبابی[1] حکم رکھیں اور خود عدم وجود کی وجہ ان کے حقوق کا تحقق ہے اور استحباب کی وجہ یہ ہے کہ دوسروں کا مال فنا اور ہلاک ہوگیا ۔ اس سبب سے اس کا عوض جو کہ قیمت ہے مشتری کے ذمہ لازم ہوگیا اور قیمت کے ذریعہ ان کے حقوق نے نیچے اتر کر موجود مال سے تعلق پیدا کر لیا مگر اسی طور صاحب مال کا حق بھی قیمت سے نیچے گر کر مال موجود کے ساتھ وابستہ ہوگیا اور آپ انشاء اللہ جان لیں گے کہ ملک میں تجزی (تقسیم) نہیں ہے اس لیے تمام شرکا کی ملک موجود مال کو محیط ہوگی اسی طریقے سے صاحب مال کی ملکیت کے احاطے کو

---

[1] استحبابی حکم ایسا حکم ہوتا ہے جس پر عمل نہ کرنے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا ۔ اس حکم کے ذریعہ کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا ۔ مترجم

اقالہ مگر دانی کہ از قیمت باز باصل مال آمدن اقالہ باشد۔ در اقالہ زیادہ ازیں چہ باشد۔ آری ازاں جا کہ اقالہ در حق ثالث بیع بود مانع تعلق حقوق دیگراں نباشد و ایں راہم بگذار۔ در صورت افلاس از دو امر چارہ نیست یا مال موجود ہمہ ازاں صاحب مال گویند و حدیث را بہ ظاہر خود گذارند یا گویند کہ صاحب مال ہم اُسْوَةٌ لِّلْغُرَمَاءِ بود و ہمچو دیگر اہل حقوق بقدر حق شریک و سہیم۔ اگر اول است فبہا ورنہ ازیں چہ کم کہ مدیوں را اکنوں اختیار بالغ خود نماند بالاضطرار بیع آں مال را لازم آمد و امکان ایں قسم بیوع را اول ہمیں حدیث ماخذ باشد۔ دوم نظائر دیگر انشاء اللہ خواہی شنید۔ مگر در صورتیکہ تنہا صاحب مال غریم او بود کسی دیگر مزاحم حالش نہ بود آں وقت بجز اینکہ بالفساخ عقد قائل شوند چارہ نیست و اگر ازیں ہم دریغ است تسلیم عقد ثانی بہماں قیمت ضروری است و اگر ہم نہ گویند بلکہ عقد ثانی بقیمت مناسب جدید باشد۔ آنجا کہ کمی و بیشی قیمت فائدہ نبخشد ورنہ عقد ثانی گفتن سودے دہد تجشم ایں چنیں تکلفات زیادہ از بیہودہ سری چہ باشد۔ غرض ما را بہر طور گوارا است وثمرہ

تصور کرنا چاہیئے۔

اقالہ مگر تمہیں معلوم ہے کہ قیمت سے پھر اصل مال کی طرف آنا اقالہ ہے[1]۔ اقالہ میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے۔ ہاں اس وجہ سے کہ اقالہ تیسرے شخص کے حق میں بیع ہوتا ہے اس لیے دوسروں کے حقوق کے تعلق کو مانع نہیں ہوگا۔ اور اسے بھی چھوڑیئے۔ افلاس کی صورت میں دو باتوں کے سوا چارہ نہیں ہے یا تو موجود تمام مال کو صاحب مال کی ملکیت کہیں اور حدیث کو اپنے ظاہر پہ چھوڑ دیں یا کہیں کہ صاحب مال بھی دوسرے قرض خواہوں کے برابر ہے اور دوسرے حق داروں کی مانند بقدر حق خود شریک اور سہیم ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے کیا کم کہ مدیون کو اب اپنے مال کا اختیار نہ رہا۔ مجبوراً اس مال کی بیع اس کو ضروری ہو گئی اور اسی قسم کی بیوع کے لیے کا یہی حدیث اوّل ماخذ ٹھہری۔ دوسری اور نظیریں بھی انشاء اللہ آپ سنیں گے۔ مگر اس صورت میں کہ تنہا صاحب مال اس کا قرض خواہ ہو اور کوئی اس کے حال کا مزاحم نہ ہو۔ اس وقت اس کے سوا کہ عقد کے منسوخ ہونے کے قائل ہوں اور کوئی چارہ نہیں ہے اور اگر اس سے بھی دریغ ہے تو دوسرے عقد کا اسی قیمت پر تسلیم کرنا ضروری ہے۔ اور اگر یہ بھی نہ کہیں بلکہ عقد ثانی نئے مناسب

---

[1] بیچنے والا خریدار سے خریدی ہوئی چیز کو واپس لے کر اس کی اصل قیمت واپس کر دینے کا نام اقالہ ہوتا ہے۔ مترجم

این مقدمه انشاء الله در آخر کلام خواهی دریافت۔

قیمت پر ہو تو وہاں قیمت کی کمی اور زیادتی کوئی فائدہ نہیں دے گی اور نہ دوسرا معاملہ کہنا کوئی نفع دے گا۔ اس قسم کے تکلفات بیہودہ سری سے زیادہ اور کیا ہونگے۔ غرض ہمیں ہر طرح پر گوارا ہے اور اس مقدمے کا پھل آپ کو کلام کے آخر میں ملے گا۔

سخن ششم

ششم اینکه در بعض مواقع بالاضطرار هم بیع متحقق شود و ادای قیمت بذمه مشتری چار ناچار لازم آید۔ اگر مانند هوس داری حدیث عتق بعض را یاد کن که باعتاق حصه خود قیمت حصه دیگران بذمه خود لازم آید و باین لزوم بالضرور تحقق بیع قبیل اعتاق قائل شدن لازم است تا بدل و مبدل منه هر دو بملک مالک واحد مجتمع نشوند۔

چھٹی بات

چھٹی بات ہے کہ بعض مواقع میں مجبوراً بھی بیع متحقق ہو جاتی ہے اور خریدار کے ذمے قیمت کی ادائی چار و ناچار لازم آتی ہے۔ اگر تمہیں واپسی بیع کے ماخذ کی ہوس ہے تو عتق بعض کی حدیث کو یاد میں لاؤ کہ اپنے حصے کو آزاد کردینے کی صورت میں دوسروں کے حصے کی قیمت اپنے ذمے لازم آتی ہے اور اس (قیمت کے) لازم آنے کے سبب سے ضروری طور پر آزاد کرنے سے ذرا پہلے بیع کے متحقق ہونے کا قائل ہونا ضروری ہے تاکہ بدل اور مبدل منہ (جس سے تبادلہ کیا گیا) دونوں ایک مالک کی ملکیت میں جمع نہ ہو جائیں۔

سخن هفتم

هفتم اینکه قبض چیزی دیگر است و الجاء و اکراه چیز دیگر است۔ بسا اوقات الجاء و اکراه متحقق شود و قبض نتوان گفت و نه به ثبوت ملک اعتراف توان کرد الجاء و اکراه در احرار هم باشد و قبض فقط در ارقاء باشد نه غیر۔ با این همه گویم اگر کافران را در قلعه محصور کرده از آب و دانه تنگ گردانیم هنوز ملک نتوان گفت که احراز متحقق نشد۔ و قبض نقش صورت نیافت ممکن است

ساتویں بات

ساتویں بات یہ ہے کہ قبضہ دوسری چیز ہے اور جبر اور زبردستی کرنا دوسری چیز ہے بسا اوقات زبردستی کرنا اور مجبور کرنا متحقق ہوتا ہے اور (اس کو) قبضہ نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی ملکیت کے ثبوت کا اقرار کر سکتے ہیں۔ الجاء اور اکراہ احرار (آزاد لوگوں) میں بھی ہوتا ہے اور قبضہ صرف ارقاء (غلاموں) میں ہوتا ہے نہ غیر میں۔ با ایں ہمہ میں کہتا ہوں کہ اگر کافروں کو قلعہ میں محصور کرکے

که دروازه قلعه کشاده بگریزند و مال اسباب
وزن و فرزند را همراه برند۔ چنانچه بسا اوقات
همیں ساں باشد لیکن درین هم شک نیست
که اکراه متحقق شد و الجاء بوجود آمد۔ پس
اگر بهر کاری یا بهر مالی بر کسی اکراه کنند مکره را
مقبوض نتواں پنداشت تا بشرط قابلیت
ملک مملوک پندارند و زیاده تر ازیں اگر شرح
ایں امر می طلبی بشنو که

آپ دروازے سے ہم انہیں تنگ کر دیں تو تب بھی
(ان پر) ملکیت (کا ہونا) نہیں کہہ سکتے کیونکہ احراز
(قبضے میں لے لینا) متحقق نہیں ہوا اور قبضہ نے
صورت اختیار نہیں کی۔ ممکن ہے کہ قلعے کا دروازہ
کھول کر بھاگ جائیں اور مال و اسباب بیوی
بچے ساتھ لے جائیں چنانچہ اکثر اوقات اس
طرح ہوتا ہے لیکن اس میں بھی شک نہیں ہے کہ
(اس صورت میں) اکراہ متحقق ہوا اور الجاء وجود
میں آیا۔ پس اگر کسی کام کے لیے یا کسی مال کے لیے کسی
پر جبر کریں تو جبر کیے ہوئے کو مقبوضہ گمان نہیں
کریں گے تاکہ بشرط قابلیت ملک اسے مملوک خیال
کریں اور اگر اس سے زیادہ اس امر کی تشریح آپ کو
مطلوب ہے تو سنیے۔

تعریف قبضه

قبض بر چیزی بدست آوردنش باشد خواه
حقیقت باشد۔ چنانچه در اشیاء صغیره
که مساحت دست ما محیط او تواں شد می
باشد یا حکما یعنی تصرفات دستکاری ها
دراں تواں کرد۔ مثلاً مکان و جانوراں
و بنی آدم اگر پیش ما بطوری باشد که مکان
را بنا کنیم یا منهدم توانیم ساخت و جانوراں
را قطع و قتل و ذبح و از جای بجای بردن
توانیم آں وقت مصداق قبض متحقق
شد۔ اگر مانعی و مزاحمی نیست همیں
قبض مالکانه باشد ورنه قبض غصب یا

تعریف قبض

کسی چیز پر قبضہ اس کو ہاتھ میں لانا ہوتا
ہے خواہ حقیقت کے طور پر ہو جیسا کہ چھوٹی
چیزوں میں کہ ہمارے ہاتھ کی چوڑائی اُن چیزوں
کو اپنے اندر سمو لے یا حکماً قبضہ ہو کہ ہمارے
ہاتھوں کو ان کے تصرفات کا حق ہو۔ مثلاً مکان
اور جانور اور انسان اگر ہمارے سامنے
اس طرح ہو جائیں کہ ہم مکان کو بنا سکیں یا گرا
سکیں اور جانوروں کو قطع، قتل، ذبح کر
سکیں اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجا سکیں تو
اس وقت قبضے کے معنے متحقق ہوں گے۔ اگر
کوئی مانع اور مزاحم نہیں ہے تو یہی مالکانہ قبضہ

ودلیعت وغیرہ بالجملہ قبض نام این کیفیت است کہ بقرب معلوم متحقق شود - خواہ این قرب خود قابض را میسر آید - بذات خود یا بواسطہ نواب وخلفاء بطرف او منسوب باشد - باقی حرمت بعض تصرفات مثل قطع اطراف ارقاء یا قتل اوشان قادح امکان این تصرفات نیست بلکہ خود مصحح آن است ورنہ ممانعت چہ معنی داشتی ودر اکراہ این قسم قرب واحاطہ تصرف ضرور نیست -

سخن ہشتم

ہشتم اینکہ بعض وقائع مبادی بعض افعالی و مستوجب بعض اعمال باشند مگر بوجہ خفائی کہ در ثبوت آنہا باشد بوجہ احتیاط بہ نسبت بعض اعمال و افعال ثابت و متحقق انگارند و بنسبت بعض دیگر معدوم وغیرہ ثابت - نظیر این کلیہ در احادیث قصہ منازعت و مخاصمت حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ و عبد بن زمعہ است در ابن ولیدۃ زمعہ چہ علوق نطفہ کسی مستلزم انتساب نسب ولد باو ست اگرچہ میراث و دیگر منافع بوجہ حرمت ورز نا ازو باز دارند لیکن انتساب واقعی ازین قدر غلط نتواند شد چون ثبوت کامل نبود و این طرف زنا خود امرے است کہ طبائع سلیمہ باو رغبت نکنند و مجتنب باشند -

ہوگا - ورنہ غصب کرکے قبضہ کرنا یا امانت وغیرہ کے طور پر بالجملہ قبضہ اس کیفیت کا نام ہے کہ قرب معلوم کے ذریعہ متحقق ہو - خواہ یہ قرب خود قبضہ کرنے والے کو بذات خود میسر آئے یا نائبین اور خلفاء کے ذریعہ اس کی طرف منسوب ہو - باقی بعض تصرفات کا حرام ہونا مثلاً غلام کے ہاتھ پاؤں کاکاٹ ڈالنا یا ان کا قتل کرنا اس قسم کے تصرفات کے امکان کے لیے مانع نہیں ہے بلکہ اس کے لیے مصحح ہے ورنہ ممانعت کے کیا معنی ہیں اور جبر میں اس قسم کے قرب اور تصرف کا احاطہ ضروری نہیں ہے -

آٹھویں بات

آٹھویں بات یہ ہے کہ بعض واقعات بعض افعال کے مبادی اور بعض اعمال کے مستوجب ہوتے ہیں مگر اس پوشیدگی کی وجہ سے جو ان اعمال کے ثبوت میں ہوتی ہے - بعض اعمال اور افعال کی بنسبت ان مبادی کو ثابت اور متحقق مانتے ہیں اور بعض دوسروں کی بنسبت معدوم اور غیر ثابت مانتے ہیں - اس کلیہ کی نظیر حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اور عبد بن زمعہ کے درمیان ابن ولیدہ زمعہ کے بارے میں نزاع اور جھگڑے کا قصہ احادیث میں ہے کیوں کہ کسی کے نطفے کا ٹھہر جانا لڑکے کے نسب کا اس باپ کی طرف منسوب کرنے کو لازم قرار دیتا ہے - اگرچہ میراث اور دوسرے منافع کو زنا کے حرام ہونے کی وجہ سے اس سے روکتے ہیں لیکن واقعی طور پر زنا کی کیفیت منسوب کرنے کی بات غلط نہیں ہو سکتی -

دعوی حضرت سعد بن ابی وقاص واقع
استحقاق فراش نشد۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم فرمودند۔

اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ

مگر بنظر مشابہت حلیہ بعتبہ ابن ابی وقاص بنسبت
حضرت سودہ رضی اللہ عنہ ارشاد رفت۔ اِحْتَجِبِی
مِنْہُ یَا سَوْدَۃُ۔

لیکن چونکہ ثبوت مکمل نہ تھا اور اس طرف زنا خود ایک
ایسا معاملہ ہے کہ سلیم طبیعتیں اس کی طرف رغبت نہیں
کرتیں بلکہ پرہیز کرتی ہیں۔

حضرت سعد بن ابی وقاص کا دعویٰ فراش کے
حقدار ہونے کا واقع نہ ہوا۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا۔

الولد للفراش[1]

لیکن عتبہ بن ابی وقاص کے ساتھ صورت کی شباہت
پر نظر رکھتے ہوئے حضرت سودہ[2] رضی اللہ عنہا کے
متعلق ارشاد ہوا کہ "اے سودہ اس سے پردہ کر"

---

[1] الولد للفراش ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کی ہے عتبہ کافر تھا اس نے زمعہ کی لونڈی سے زنا کیا۔ عتبہ نے مرتے وقت اپنے بھائی سعد بن وقاص کو وصیت کی کہ زمعہ کی لونڈی سے جو لڑکا ہے وہ میرا ہے لہذا تم اس کو لے لینا۔ فتح مکہ کے سال حسب وصیت عتبہ سعد بن ابی وقاص نے اس کو لے لیا کہ میرا بھتیجا ہے۔ زمعہ کا ایک لڑکا تھا عبد بن زمعہ اس نے اس سے کہا یہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے۔ دونوں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس یہ مقدمہ لے گئے۔ سعد بن ابی وقاص نے اپنے بھائی کی وصیت بیان کی اور کہا کہ میرے بھائی نے کہا تھا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ عبد بن زمعہ نے کہا کہ یہ میرا بھائی ہے کہ میرے باپ زمعہ نے اپنی لونڈی سے جنوایا ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عبد بن زمعہ وہ لڑکا تیرے ہی سپرد ہے اور تیرا بھائی ہے کیونکہ الولد للفراش بچہ بچھونے والے کا ہے۔ جس کے بچھونے اور فرش پہ پیدا ہوا ہے۔ و للعاھر الحجر اور زانی کے لیے پتھر یعنی محرومی ہے یعنی بچے اور وراثت سے۔ بخاری و مسلم۔ مترجم

[2] زمعہ حضرت سودہؓ کے والد تھے جو آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زوجہ مبارکہ تھیں تو یہ لڑکا حضرت سودہ کے باپ زمعہ کا جب ٹھہرایا گیا تو حضرت سودہ کا بھائی ہونے کے باعث اس سے پردہ کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر حضورؐ نے حضرت سودہ کو فرمایا احتجبی منہ اے سودہ اس سے پردہ کر کیونکہ صورت میں وہ لڑکا عتبہ کی شکل پہ تھا۔ چنانچہ اس لڑکے کو تا وفات حضرت سودہؓ نے نہیں دیکھا۔ مترجم

غرض قرینۂ فراش مثبت انتساب نسب
زمعہ شد۔ مگر دربارۂ بے حجابی حضرت سودہ مفید
نگردید وقرینۂ مشابہت ظاہری اگرچہ موجب
تورع از بے حجابی گردید۔ مگر دافع حقوق
نسبی از میراث وغیرہ نہ شد۔ وہمچنیں شہادت
عدل واحد دربارہ ثبوت حق اگر مفید نیست
ایں ہم نیست کہ بوجہ عدم اثبات حق از پایۂ
اعتبار ساقط شود و عدالت مبدل بفسق
وفجور شمردہ شود ودر فروع مسئلہ است
کہ در حق مال خود زندہ باشد ودر حق دیگراں
مردہ۔ مالش بخیال موت بمیراث نہ برند
ومال دیگر اموات باحتمال حیات بمیراث
باو ندہند۔

غرض فراش کا قرینہ زمعہ کے نسب کے
انتساب کا مثبت ہوا۔ مگر حضرت سودہ کی بے حجابی
کے بارے میں مفید نہیں ہوا۔ اور ظاہری مشابہت
کا قرینہ اگرچہ بے حجابی سے بچنے کا موجب ہوا مگر
میراث وغیرہ کے متعلق حقوق نسبی کو روک نہ سکا
اور اسی طرح ایک عادل شخص کی شہادت حق کے
ثبوت کے بارے میں اگر مفید نہیں ہے تو یہ بھی
نہیں ہے کہ حق کو ثابت نہ کر سکنے کی وجہ سے اعتبار
کے مقام سے گر جائے اور عدالت (عادل ہونا)
فسق وفجور سے بدل جائے (چنانچہ گم شدہ آدمی کے
مسئلے کی جزئیات میں ہے کہ (وہ مفقود آدمی) اپنے
مال کے حق میں زندہ ہوتا ہے اور دوسروں کے حق
میں مردہ ہوتا ہے۔ اس کے مال کو موت کے خیال سے
میراث سمجھ کر نہیں لیجا سکتے اور دوسرے مردوں کا
مال (میراث کے طور پر مفقود کی) زندگی کے احتمال پر
(گمشدہ شخص کو) نہیں دے سکتے۔

سخن نہم

نہم اینکہ حقائق ممکنہ کہ ہیئات حاصلہ از اقتران وجود وعدم
باشند از اقسام کیف اند نہ کم ورنہ لازم بود
کہ ہیئات واشکال منقسم شدہ بر اقسام خود
صادق آمدی۔ چہ وجود منقسم در اقسام و
اطلاق آں بر اقسام خود ضروری است وبدیہی
کہ در ہیئات واشکال خیال ایں امر خیال محال

نویں بات

نویں بات یہ ہے کہ حقائق[1] ممکنہ جو کہ وجود اور عدم کے
ملنے سے حاصل ہونے والی ہیئات (شکلوں کا نام ہے
(تو وہ حقائق ممکنہ) کیف کی قسم سے ہیں نہ کہ کم کی۔ ورنہ
لازم آئے گا کہ ہیئتیں اور شکلیں تقسیم ہو کر اپنی قسموں
پر صادق آئیں۔ کیونکہ مقسم (تقسیم کی گئی چیز) کا وجود
اپنے اقسام میں اور اس کا اطلاق اپنے اقسام پر ضروری ہے

[1] عدم سے وجود میں آنے والی اشیاء حقائق ممکنہ کہلاتی ہیں۔ مترجم

است - تمیداتی کہ اشکال ہندسیہ مثلاً مثلث
و مربع و مخمس وغیرہ کہ ہیئتی است حاصل باقتران
خطوط معلومہ کہ باقتران وجود سطوح معلومہ و
اعدام آں پیدا می شوند، قابل آں نیستند کہ تقسیم
کردہ مثلث ہا و مربع ہا و مخمس ہا برآرند و
آنچہ در بادی النظر خلاف ایں دعوی بنظر می
آید از تغلیط اطلاقات عرفی است - ایں
تقسیم کہ می بینی بر سطوح معلومہ واقع می شود -
نہ بر آں ہیئات وکلام ما در ہیئات است نہ در
ذو ہیئات و معروضات ہیئات اعنی سطوح
غرض آں ہیئت کہ بر سطوح مذکورہ عارض
می شود و حقیقت آں جز خطوط متلاقیہ
ہیچ نیست در خور آں نیست کہ منقسم شود
و اقسام ہمنام خود از زیر پردہ او برآیند،
چوں حال حقائق ممکنہ نیز ہم چنیں است
آنہا را نیز قابل قسمت نباید دانست -
زیادہ اگر شرح می طلبی بشنو و خود پیشتر بارہا
بشنیدہ کہ وجود و عدم از حقائق مذکورہ
برکراں است ورنہ ضرورت و امتناع ہر
دو از ذاتیات آنہا بودی چہ -

الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ

اور تمھیں معلوم ہے کہ ہیئتوں اور شکلوں میں اس بات
کا خیال ۔ محال بات کا خیال کرنا ہے ۔ آپ کو معلوم نہیں
کہ جیومیٹری کی شکلیں مثلاً مثلث △ اور مربع □
اور مخمس ⬠ وغیرہ ایک ہیئت ہیں جو کہ معلومہ
خطوط کے ملانے سے جو خطوط کہ معلومہ سطحوں کے
وجود اور ان کے عدم کے ملانے سے پیدا ہوتی ہیں۔
اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو تقسیم کر کے مثلثوں اور
مربعوں اور مخمسوں کو نکال لیں اور جو کچھ ظاہر نظر
میں اس دعوے کے خلاف نظر آتا ہے وہ عرفی
اطلاقات کی تغلیط کی وجہ سے ہے ۔ یہ تقسیم جو تم
دیکھتے ہو معلومہ سطحوں پر واقع ہوتی ہے نہ کہ ان
شکلوں پر اور ہماری بحث شکلوں میں ہے نہ کہ
شکل والوں میں اور ہیئتوں کی معروضات یعنی
سطوح میں ۔ غرض وہ ہیئت کہ مذکورہ سطحوں
پر عارض ہوتی ہے اور اس کی حقیقت باہم ملنے
والے خطوط کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس قابل نہیں
ہے کہ جو تقسیم ہو جائے اور اپنے ہمنام اقسام اسکے
پردے کے نیچے سے نکلیں تو جب حقائق ممکنہ
کا حال بھی اس طرح ہے ان کو بھی قابل تقسیم نہ جاننا
چاہیئے ۔ اگر زیادہ تشریح چاہتے ہو تو سنئے اور پہلے
بھی بارہا سن چکے ہو کہ وجود و عدم حقائق مذکورہ
سے برطرف ہوتے ہیں ورنہ ضرورت اور ناممکن ہونا
دونوں ان کی ذاتیات میں سے ہوتے کیونکہ
کوئی چیز جب ثابت ہوتی ہے تو اپنے لوازم
کے ساتھ ثابت ہوتی ہے ۔

ودانستی که حمل وجود بر وجود ضروری است که حمل اولی است وحمل وجود بر عدم ممتنع که اجتماع نقیضین است. بااین همه جنس که مادهٔ انواع است در همه انواع ونوع که ماده افراد است در همه افراد واشخاص مشترک است. مابه الامتیاز اگر باشد فصل باشد یا تشخص. پس اختلاف حقیقت لاجرم ثمره فصل وتشخص باشد ورنه در مرتبه جنس ونوع همه انواع وافراد متحد باشند. نظر برین حیوان از حقیقت انسانی که ممتاز از فرس وغیره انواع است وانسان از حقیقت زید که ممتاز از حقیقت عمرو بکر است خارج بود وهمچنین تا وجود که مقسم همه انواع واجناس است وهمه بنسبت او فصل قیاس کن واین دغدغه مشهور قادح دعوی ما نیست. هر یکے را اصطلاحی داده ایم ومثل مشهور است لا مشاحة فی الاصطلاحات حقیقت بمعنی مابه الامتیاز همچنین است که ما گفتیم. چون امکان مقابل وجوب وامتناع افتاده لاجرم وجود وعدم را از حقیقتش خارج باید انگاشت ورنه از تقابل دست باید شست.

سخن دهم

دهم اینکه ملک از اضافیات است.

اور آپ جانتے ہیں کہ وجود کا محمول ہونا وجود پر ضروری ہے کہ حمل اولی ہے اور وجود کا حمل عدم پر ناممکن ہے کہ اجتماع نقیضین ہے بااین ہمہ جنس جوکہ مادۂ انواع ہے تمام نوعوں میں اور نوع جوکہ افراد کا مادہ ہے تمام افراد واشخاص میں مشترک ہے (اور) وہ چیز جس کے ذریعہ ایک چیز دوسری سے پہچانی جائے اگر ہوگی تو فصل ہوگی یا تشخص ہوگا لہذا حقیقت کا اختلاف ضروری طور پر فصل اور تشخص کا نتیجہ ہوگا۔ ورنہ جنس اور نوع کے مرتبے میں تمام انواع اور افراد متحد ہوں گے۔ نظر برین حیوان انسانی حقیقت سے جوکہ فرس وغیرہ انواع سے ممتاز اور انسان زید کی حقیقت سے جوکہ عمرو اور بکر کی حقیقت سے ممتاز ہے خارج ہونگے۔ اور اسی طرح وجود تک جوکہ تمام انواع واجسام کا مقسم ہے اور باقی سب اس کی بہ نسبت فصل ہیں قیاس کرتے چلے جاؤ اور یہ مشہور دخل ہمارے دعوی کو نقصان نہیں پہنچاتا۔ ہم نے ہر ایک کی اصطلاح رکھ دی ہے اور مثل مشہور ہے اصطلاحات (کا نام رکھنے) میں کوئی جھگڑا نہیں لہذا حقیقت مابہ الامتیاز کے معنی میں اس طرح کی ہے جوکہ ہم نے بیان کی جبکہ امکان وجوب اور امتناع کے مقابلے میں آپڑا لہذا ضروری طور پر وجود اور عدم کو اس کی حقیقت سے خارج خیال کرنا چاہیئے ورنہ تقابل سے ہاتھ اٹھا لینے چاہیئں۔

دسویں بات

دسویں تمہید یہ ہے کہ ملک اضافی

چہ یک طرفش مالکی مزور است و یک طرفش مملوک
و اوصاف انتزاعیہ انضافیہ قابل تقسیم نباشند
آری اوصاف انضمامیہ گو بذات خود مورد قسمت
نباشند اما بتقسیم منقسم و انقسام آن منقسم شوند۔
آب را اگر تقسیم کنند حرارت و برودتش ہم
بالتبع منقسم شود۔ اما فوقیت و تحتیہ وغیرہ
اوصاف اضافیہ ازیں انقسام آب منقسم نشوند۔
پس اگر آب زیر سقفی بود و نصف آب را از
آوند گرفتہ بآوند دیگر اندازند و بیروں برند
تاہم تحتیت سابقہ ہمانطور بتمامہا بنصف باقی
منتسب شود و نصفیکہ بیروں بردہ اند معری
از وصف تحتیت بیروں آید۔

الغرض اگر تغیری بجانب موصوف پدیدار
آید اوصاف اضافیہ انتزاعیہ ہمانساں بحال
خود باشند و اوصاف انضمامیہ از تغیر
لاحق بموصوفات متغیر شوند۔ از حرکت
تخت تحتیت منتقل نشود و از انتقال
حار حرارت منتقل گردد۔ دریں بارہ اوصاف

امور میں سے ہے اس کے ایک طرف مزوری طور
پر مالک ہے اور ایک طرف مملوک ہے اور انتزاعیہ[1]
انضافیہ اوصاف تقسیم کے قابل نہیں ہوتے ہیں ہاں
انضمامیہ اوصاف گو بذات خود مورد تقسیم نہیں
ہوتے لیکن مقسم کے تقسیم کرنے اور اس کے تقسیم
ہو جانے کی وجہ سے منقسم ہوتے ہیں۔ پانی کو اگر تقسیم
کریں تو اس کی حرارت (اگر وہ گرم ہے) اور اس کی برودت
بالطبع (اگر وہ ٹھنڈا ہے) تقسیم ہو جاتی ہے۔ لیکن
فوقیت اور تحتیت وغیرہ اضافی اوصاف اس پانی
کی تقسیم سے تقسیم نہیں ہوتے لہذا اگر پانی چھت کے
نیچے ہو اور آدھے پانی کو تقسیم سے لے کر دوسرے
برتن میں ڈال دیں اور باہر لے جائیں تو پھر پہلی تحتیت
اسی طرح پوری کی پوری باقی نصف پانی کے ساتھ منتسب
ہو جائیگی اور نصف پانی جو باہر لے گئے ہیں تحتیت
کی صفت سے بالکل خالی ہو جائیگا۔

الغرض اگر کوئی تغیر موصوف کی جانب
ظاہر ہوگا تو انتزاعی اور اضافی اوصاف
اسی طرح اپنے حال پہ ہوں گے اور انضمامی اوصاف
موصوفات کو لاحق ہونے والے تغیر سے متغیر ہو
جائیں گے۔ تخت کی حرکت سے تحتیت منتقل
نہیں ہوتی اور گرم چیز کے منتقل ہونے سے حرارت

[1] انتزاعیہ امور کے متعلق پہلے کسی خط کے حاشیے میں بیان کیا گیا ہے وہ امور ہوتے ہیں جو دو یا کئی
چیزوں کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً فرش اور چھت کے ذریعہ بلندی اور پستی کا پیدا ہونا
امر انتزاعی ہے۔ مترجم

انضمامیہ شبیہ زمان و زمانیات اعنی حرکات
اند کہ بانتقال و حرکت ظرف اعنی زمانہ
مظروف اعنی حرکات منتقل و متحرک شود۔
و اوصاف انتزاعیہ مشابہ مکان و مکانیت
کہ بانتقال مظروف ظرف از جائے بجائے
نرود۔ و سر دریں سخن ایں است کہ در حقیقت
اوصاف انضمامیہ اوصاف حال و قائم و ذو
مرتبہ فوقیت و تحتیت اولاً بالذات بعد لحاظ
طرف ثانی صفت چیز سقف و فرش و زمین
و آسمان است نہ صفت سقف وغیرہ۔
تا از حرکت و انتقال آں حرکت و انتقال
آں حرکت و انتقال اوصاف و از تغیر
آں تغیر اوصاف لازم آید۔ و غرضم از چیز
فرش وغیرہ بعد مجرد است نہ سطح حاوی
کہ آں خود در تغیر و حرکت تابع حاوی
است و بدیں سبب نتواں گفت کہ ایں
قسم اوصاف از اوصاف ذاتیہ یا لوازم
وجود اوست۔ لیکن با ایں ہمہ ایں قدر
یاد باید داشت کہ بعد مذکور را نیز موصوف
ایں اوصاف بحیثیت ذات نتواں گفت۔
بلکہ در اصل ایں قسم اوصاف بتوسط
ہیئتی کہ چیز را حاوی باشد لاحق می شود۔
و مفادش بعد تجرید نظر ازاں سطح حاوی می آید

منتقل ہو جاتی ہے اس بارے میں انضمامی اوصاف
زمانہ اور زمانہ والی چیزوں یعنی حرکات کے مشابہ
ہیں کہ ظرف یعنی زمانہ کی حرکت اور انتقال سے
مظروف یعنی حرکتیں منتقل اور متحرک ہو جاتی ہیں
اور انتزاعی اوصاف مکان اور مکان والی چیزوں
کے مانند ہوتے ہیں۔ کیونکہ مظروف کے انتقال کی
وجہ سے ظرف ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں چلا جاتا
ہے اور اس بات میں راز یہ ہے کہ حقیقت میں انضمامیہ
اوصاف حال[1] اور قائم ہوتے ہیں اور انتزاعیہ
اوصاف محل اور مقام اور مرتبہ ہوتے ہیں نہ کہ حال اور
قائم ہوتے ہیں

اور مرتبے والے
کا وصف۔ اولاً فوقیت اور تحتیت بالذات طرف
ثانی کے لحاظ کے بعد زمین و آسمان، فرش اور سقف
کے چیز کی صفت ہیں نہ کہ سقف وغیرہ کی صفت کہ اس
کے منتقل ہونے اور حرکت کرنے سے اوصاف کا انتقال
اور حرکت اور اس کے تغیر سے اوصاف کا تغیر لازم
آئے اور میری غرض فرش وغیرہ کے چیز سے بُعدِ مجرد
ہے نہ کہ سطح حاوی کہ وہ خود تغیر اور حرکت میں تابع
حاوی ہے اور اس سبب سے نہیں کہہ سکتے کہ اس
قسم کے اوصاف ذاتی اوصاف یا اس کے وجود
کے لوازم میں سے ہیں۔ لیکن ان سب باتوں کے
باوجود اس قدر یاد رکھنا چاہیے کہ بُعدِ مذکور کو بھی

[1] کسی جگہ میں حلول کرنے والی چیز کی حال کہتے ہیں۔

اگر فرق است ہمیں قدر است، کہ دیگراں جسم را حاوی گویند و ما مکان جسم حاوی را در اصل حاوی دانیم کہ احتواء و حواء کہ مرادف ظرفیت است صفت مکان باشند نہ تمکین گو در بادی النظر صفت تمکین ہم معلوم شود۔

ذات کی حیثیت سے ان اوصاف سے موصوف نہیں کہہ سکتے بلکہ اصل میں اس قسم کے اوصاف اس ہیئت کے ذریعہ سے جو کہ چیز کو حاوی ہوتی ہے لاحق ہوتے ہیں اور اس کا مفاد اور چیزوں سے نظر ہٹا کر وہی حاوی سطح نکلتا ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ دوسرے لوگ جسم کو حاوی کہتے ہیں اور ہم جسم حاوی کے مکان کو اصل میں حاوی جانتے ہیں کیونکہ احتواء اور حواء جو کہ ظرفیت کے مرادف ہے مکان کی صفت ہے نہ کہ تمکین کی۔ گو ظاہر نظر میں تمکین کی صفت بھی معلوم ہوتی ہو۔

چوں عدم انقسام حقائق ممکنہ و اوصاف انتزاعیہ اضافیہ بوضوح پیوست ایں ہم واضح شدہ باشد کہ موصوفات اوصاف انتزاعیہ اضافیہ اگر از قسم ہیاکل ممکنہ باشند لاجرم ہمہ وصف بہمہ موصوف منتسب شود۔ اندریں صورت اگر چیزے ایں قسم باعتبار دو مختلفین موصوف اوصاف متضائفہ باشد مثل فوقیت و تحتیت چنانکہ ما باعتبار زمین فوقیم و باعتبار آسمان تحت ہر دو وصف متضائف بتمامہا بہمہ آں موصوف لاحق شود۔ ایں نیست کہ یکے بیک نصف و دیگرے بیک نصف۔ چوں از مشاہدۂ احوال خویش خود ظاہر است کہ ما اگر فوقیم ہمہ تن

جب حقائق ممکنہ اور اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کا تقسیم نہ ہونا واضح ہو گیا تو یہ بھی واضح ہو گیا ہو گا کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کے موصوفات اگر ممکنہ اجسام و اشکال کی قسم سے ہوں گے تو ضروری طور پر پورا وصف پورے موصوف کے ساتھ متعلق ہو گا۔ اس صورت میں اگر اس قسم کی کوئی چیز دو مختلف اعتبار سے فوقیت اور تحتیت جیسے متضائفہ[1] اوصاف سے موصوف ہو گی جیسا کہ ہم زمین کے اعتبار سے اوپر ہیں اور آسمان کے اعتبار سے نیچے تو دونوں متضائف اوصاف تمام کے تمام اس تمام موصوف کے ساتھ لاحق ہوں گے۔ یہ نہیں ہے کہ ایک، ایک نصف کیساتھ اور دوسرا ایک نصف کے ساتھ

۱؎ متضائف ایسے دو مفہوم کہلاتے ہیں جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے باپ کا سمجھنا بیٹے پر اور بیٹے کا سمجھنا باپ پر موقوف ہے اسی طرح اونچائی کا سمجھنا نیچائی پر اور نیچائی کا سمجھنا اونچائی پر موقوف ہے۔ مترجم

فوقیم و اگر تحتیم ہمہ تن تحت - حاجت زیادہ قلم فرسائی نیست -

الغرض یک موضوع بہر ہزار قضیہ موضوع تواں شد ہمچنیں یک محمول بہر ہزار قضیہ محمول تواں شد - وحدت موضوع مانع تعدد محمول نیست - و وحدت محمول مانع تعدد موضوع نی - اگر ہمچنیں در یک قضیہ زیادہ از یک نسبت نباشد چنانچہ بدیہی است ۔

اعتراض واگر کدامی ذکی کج طبع را بدل آید کہ قضیہ کلیہ یک قضیہ باشد و باز بقدر افراد موضوع نسب متعددہ از ہماں یک نسبت زاید اگر دراں قضیہ زیادہ از یک نسبت نباشد ایں تعدد نسبت را وجہی نیست - و اگر نسب متعددہ دراں کلیہ بودند دعوی وحدت نسبت سراسر غلط باشد - - در جوابش اگرچہ امثال معترض را می رسد کہ گوید نمی پذیریم کہ قضیہ کلیہ چنانکہ بظاہر واحد است ہمچناں بالمعنی ہم واحد است والعبرۃ للمعانی ۔

لاحق ہو یہ بات خود اپنے مشاہدے سے ظاہر ہے کہ ہم اگر فوق ہیں تو تمام جسم کے اعتبار سے فوق ہیں اور اگر تحت ہیں تو ہمہ تن تحت ہیں - زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے -

الغرض ہزار قضیوں کے لیے ایک موضوع، موضوع ہو سکتا ہے اور اسی طرح ایک محمول ہزاروں قضیوں کے لیے محمول ہو سکتا ہے - موضوع کا ایک ہونا محمول کے کئی ہونے کو مانع نہیں ہے اور محمول کا ایک ہونا کئی موضوع ہونے کو مانع نہیں مگر اسی طرح ایک قضیہ میں ایک نسبت سے زیادہ نسبت نہ ہوگی جیسا کہ واضح رہے -

اعتراض اور اگر کسی کج طبیعت ہوشیار آدمی کے دل میں یہ بات پیدا ہو کر قضیہ کلیہ ایک قضیہ ہوتا ہے اور پھر موضوع کے افراد کے بقدر متعدد نسبتیں اسی ایک نسبت سے پیدا ہوتی ہیں اگر اس قضیئے میں ایک سے زیادہ نسبت نہ ہو تو اس نسبت کے کئی ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اگر متعدد نسبتیں اس کلیہ میں تھیں تو نسبت کے ایک ہونے کا دعوی سراسر غلط ہوگا اس کے جواب میں اگرچہ معترض جیسے لوگوں کو حق پہنچتا ہے کہ وہ کہیں کہ ہم اسی بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ قضیہ کلیہ[1] جیسا کہ بظاہر ایک ہے اسی طرح معنی میں بھی ایک

---

[1] قضیہ کلیہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں موضوع کے تمام افراد پر حکم لگایا جاتا ہے - جیسے کل انسان حیوان کہ یہ قضیہ کلیہ ہے اس میں انسان موضوع ہے جس پر حیوان ہونے کا اطلاق ہے - مترجم

جواب مگر آنکہ جواب است ایں است کہ موصوف باوصاف اضافیہ انتزاعیہ ہیاکل و ہیئات باشد نہ ذوہیئت ورنہ لازم آید کہ بانقسام موصوف منقسم شود کہ اتصاف را جز تبعیت موصوف چارہ دگر نیست۔ الغرض لازم است کہ وصف تابع موصوف باشد۔ اگر او واحد است ایں ہم واحد باشد و اگر او متعدد و منقسم است ایں ہم متعدد و منقسم باشد۔ ورنہ موصوف گفتن و دعوئ اتصاف غلط باشد۔ آری اگر مورد اوصاف اضافیہ انتزاعیہ فقط ہیاکل باشند ومحل اوصاف انضمامیہ فقط ذوہیئت کہ در آغوش ہیاکل و ہیئت باشد۔ قصہ تبعیت اوصاف و متبوعیت موصوفات ہمہ صحیح گردد چہ ذوہیئت کہ ہمانا کلی طبعی است قابل انقسام است حصص متباینہ کثیرہ کہ در افراد باشند ثمرۂ ہمیں اقسام است۔ پس می باید کہ اوصاف ایں قسم موصوفات بالتبع منقسم شوند۔

تکثر ہیاکل ہیاکل را دانی کہ ازیں قسم تکثر اعنی تکثر انقسامی برکراں داشتہ اند۔ اوصافش نیز ازیں قسم تکثر و تعدد بہرہ ندارند۔

ہے اور اعتبار معانی کا ہے۔

جواب مگر جو جواب ہے وہ یہ ہے کہ اضافیہ انتزاعیہ اوصاف کا موصوف شکلیں اور ہیئتیں ہوتی ہیں نہ کہ شکل والا ورنہ لازم آئے گا کہ موصوف کے تقسیم ہونے سے وہ اوصاف بھی تقسیم ہو جائیں۔ کیونکہ اتصاف کے لیے موصوف کے تابع ہونے کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہے۔ الغرض ضروری ہے کہ صفت موصوف کے تابع ہو اگر موصوف واحد ہے تو یہ بھی واحد ہوگی اور اگر موصوف کئی اور منقسم ہیں تو صفات بھی متعدد اور منقسم ہوں گی ورنہ موصوف کو موصوف کہنا اور متصف کرنے کا دعویٰ غلط ہوگا۔ ہاں اگر اضافیہ انتزاعیہ کے اوصاف کے وارد ہونے کی جگہ فقط شکلیں ہوں اور انضمامیہ اوصاف کا محل فقط شکل والا ہو جو کہ شکلوں اور ہیئتوں کے آغوش میں ہو تو پھر اوصاف کے تابع ہونے اور موصوفات کے متبوع ہونے کا قصہ صحیح ہوگا۔ کیونکہ ہیئت والی کہ وہی کلی طبعی ہے انقسام کے قابل ہے ایک دوسرے کے مغایر حصے جو کہ افراد میں ہوتے ہیں وہ اسی انقسام کا نتیجہ ہیں لہٰذا چاہیے کہ اس قسم کے موصوفات کے اوصاف تابع ہو کر منقسم ہو جائیں۔

اور شکلوں کے متعلق آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے تکثر یعنی تقسیم کی وجہ سے تکثر سے ان شکلوں کو علیحدہ رکھا ہے ان کے اوصاف بھی اس قسم کے تکثر اور تعدد سے کوئی حصہ نہیں رکھتے۔

تکثر انطباعی

آری تکثری است دیگر که
که آنرا باصطلاح خود به
تکثرِ انطباعی و تعدد انعکاسی و کثرت جلوہ تعبیر کنیم - آں چیست تعدد مرایا و مظاہر شی - پس اگر چیزی واحد در مظاہر کثیرہ منطبع شود ایں تعدد یکه بوجه کثرت انطباعات بنام آوردہ اند تعددی دیگر باشد - ایں قسم تعدد در جزئیات ہم باشد - شکل من و تو دراں واحد بآئینہ ہائے کثیرہ منطبع تواں شد بلکہ سوائے جزئیات در چیزی دیگر نبود - ایں تکثر خود دلیل آنست کہ ایں جا گنجائش تکثر انقسامی نیست - ورنہ ہماں آش در کاسه باشد چہ اگر مورد تکثر انطباعی مورد تکثر انقسامی ہم بود لازم آید کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ بانقسام اضافیہ بانقسام موصوف منقسم شوند ورنہ قصۂ اتصاف غلط باشد - چناں چہ لشنیدی مگر مقابل کلی طبعی مشار الیہ کہ جزئی باشد آں دگر است - آں غیر قابل التقسیم است کہ بحساب کلی طبعی جزء لا یتجزی باشد وایں جزئیت کہ از اوصاف ہیاکل و ہیئات است ایں دگر است - مگر از انجا کہ سوائے وجود مطلق ہمہ را تحدیدی ضرور است کہ باقتران وجود و عدم پیدا شود و مرادم از ہیئت

تکثر انطباعی

ہاں ایک اور تکثر ہے کہ اس
کو اپنی اصطلاح میں تکثر
انطباعی اور تعدد انعکاس اور کثرت جلوہ کے نام سے ہم تعبیر کرتے ہیں - وہ (تکثر انطباعی) کیا ہے تعدد مرایا اور مظاہر شئی ہے - پس اگر ایک چیز مظاہر کثیرہ میں منعکس ہوگی تو یہ تعدد جو انطباعات کی کثرت کی وجہ سے جس کا ہم نے نام تجویز کیا ہے ایک دوسرا تعدد ہوگا - اس قسم کا تعدد جزئیات میں بھی ہوتا ہے - ہماری اور تمہاری شکلیں بہت سے آئینوں میں آن واحد میں منعکس ہو سکتی ہیں بلکہ جزئیات کے سوا کسی دوسری چیز میں نہیں ہو سکتیں - یہ تکثر خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں پر تکثر انقسامی کی گنجائش نہیں ہے - ورنہ معاملہ جوں کا توں رہے گا کیونکہ اگر تکثر انطباعی کا کا محل، تکثر انقسامی کا محل بھی ہو تو لازم آتا ہے کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ موصوف کے منقسم ہونے کے ساتھ تقسیم ہو جائیں ورنہ اتصاف کا قصہ غلط ہوگا - جیسا کہ تم نے سن لیا لیکن کلی طبعی مذکورہ کی مقابل جو کہ جزئی ہے وہ اور ہے - وہ ناقابل تقسیم حصہ ہے جو کہ کلی طبعی کے حساب سے جزء لا یتجزی[1] ہوگا - اور یہ جزئیت جو کہ ہیاکل اور ہیئات کے اوصاف سے ہے یہ دوسری جزئیت ہے مگر چونکہ وجود مطلق کے

---

[1] جزء لا یتجزی اس حصے کو کہتے ہیں کہ جس کے پھر جزء نہ ہو سکیں - مترجم

و ہیاکل ہمیں است - از زیر تا بالا سوا از وجود
مطلق ہمہ در آغوش ہیکل باشند - اما چوں
بالا از وجود مطلق نیز محدود است - زیراکہ
از تحدیدش لازم آید کہ بالائیش مفہومی و
مصداقی است کہ پارہ ازاں تراشیدہ نامش
وجود نہادہ اند - و ایں عموم مفہوم از وجود
کہ در بادی النظر قادح دریں دعوی است
جوابش خود گفتہ ام -

سو اسب کے لیے حد بندی ضروری ہے جو وجود
اور عدم کے ملنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور
میری مراد ہیئات اور اشکال سے یہی ہے
نیچے سے لے کر اوپر تک وجود مطلق کے سوا تمام
کے تمام ہیکل کی آغوش میں ہیں لیکن چونکہ وجود
مطلق سے اوپر کوئی ایسا مفہوم جسکا مصداق متحقق
ہو نہیں ہے اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ وجود مطلق
بھی محدود ہے کیونکہ اس کی حد بندی سے لازم آتا ہے
کہ اس کے اوپر کوئی مفہوم اور مصداق ہے کہ اس کا
ایک حصہ تراش کر اس کا نام وجود رکھ دیا اور وجود کا یہ عام مفہوم ہوکر
ظاہر نظر میں اس دعویٰ کے لیے حارج ہے اس کا جواب میں نے خود دیدیا ہے

غرضم از مصداق متحقق احتراز از ہمیں قسم
مفہومات مصنوعہ عقل انتزاع پیشہ و وہم
مفترض است - چہ دریں عموم تحکم بکار رفتہ
عموم حقیقی نیست - آں ایں است کہ چیزی موجود
در ہمہ افراد ساری باشد - پس خود بفرمایند
کہ آں کدام موجود است کہ در وجود و عدم ہمہ
سرایت کردہ باشد -

میری غرض متحقق ہونے والے مصداق سے
انہی مفہومات سے بچنا ہے جو فرض کرنے والے
وہم اور انتزاع کرنے والی عقل کے من گھڑت
ہوتے ہیں کیونکہ اس عموم میں تحکم کا عمل ہونے کی
وجہ سے عموم حقیقی نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی
موجود چیز تمام افراد میں سرایت کر رہی ہو - لہٰذا
آپ خود فرمائیں - کہ وہ کونسا موجود ہے کہ وجود
و عدم تمام میں سرایت کیے ہوئے ہو -

بالجملہ اطلاق حقیقی نصیب وجود مطلق
است باقی جملہ حقائق و مفہومات ازیں اطلاق
بے بہرہ اند - اگر باعتبار حقائق چند عام اند
باعتبار حقیقتی دگر خاص ہم باشند مگر ظاہر
است کہ دریں چنیں مواضع خصوص از آثار
آں ہیئت و تحدید باشد و عموم از آثار دو ہیئت

بالجملہ (وجود کا) حقیقی اطلاق، وجود مطلق
(خداوند تعالیٰ) کے حصے میں ہے باقی تمام حقائق
اور مفہومات اس اطلاق سے بے بہرہ ہیں اگر
چند حقائق کے اعتبار سے عام ہیں تو کسی دوسری
حقیقت کے اعتبار سے خاص بھی ہیں - مگر ظاہر
ہے کہ ان جیسے مقامات میں خصوصیت اس ہیئت

و محدود وقتیکہ قطع نظر از حد مذکور کنند۔

پس از استماع ایں تقریر معماء گذشتہ اعنی اینکہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ اوصاف محل و مقام اند مگر بواسطۂ ہیئت و ہیکل نیز منحل شدہ باشد۔ بالجملہ از ہر پہلو مطلب ما واضح است۔

اکنوں میگویم کہ در آغوش ہیئت مذکور کہ جزئیتش خوب دانستی گاہی مادہ کلاں باشد گاہی خرد و نہایت خردی تا بایں است کہ انقسام را قبول نکند۔ پس اگر در ہیئت جزئی مادہ ہم جزئی است آں را از ہر طرف کہ بینند جزئی باشد۔ آری تکثر انطباعی در نظر ظاہر پرستاں وہم کلیت افگند۔ مگر مارا چہ زیاں۔ اگر ایں تکثر انطباعی را نیز یکی از انحاء کلیت قرار دہند ما نیز بسر و چشم نہیم۔ چہ آں را کہ جنس گویند یعنی اطلاقش بر قلیل و کثیر روا داشتہ اند و اکثر کلیش گویند۔ نزد ما از ہمیں قسم است زیرا کہ مظہر را صغیر گردانند یا کبیر ہیئت و شکل ہماں باشد کہ بود۔ و ازیں جا است کہ تصویر مرد دراز بالا اگر بر کاغذی کوتاہ کشند صورت ہماں باشد۔

اور تحدید کے آثار میں سے ہوگی اور عمومیت شکل والے اور محدود کے آثار میں سے ہوگی۔ مگر اس وقت جبکہ مذکورہ حد سے قطع نظر کرلیں۔

اس تقریر کو سننے کے بعد گزشتہ معما بھی یعنی یہ کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ، ہیئت وہیکل کے واسطے سے محل اور مقام کے اوصاف ہیں، حل ہوگیا ہوگا۔ بہر حال ہر پہلو سے ہمارا مطلب واضح ہے۔

اب میں کہتا ہوں کہ ہیئت مذکورہ کی آغوش میں جس کی جزئیت کو آپ نے خوب جان لیا کبھی ایک بڑا مادہ ہوتا ہے اور کبھی چھوٹا اور اس کی انتہائی چھوٹائی اس درجے تک ہے کہ تقسیم ہونے کو قبول نہیں کرتی۔ پس اگر جزئی کی ہیئت میں مادہ بھی جزئی ہے تو اس کو جس طرف سے دیکھیں گے وہ جزئی ہی ہوگی، ہاں تکثر انطباعی ظاہر نظر رکھنے والوں کی نگاہ میں کلیت کا وہم پیدا کرتی ہے لیکن ہمارا کیا نقصان۔ اگر اس تکثر انطباعی کو بھی کلیت کے اقسام میں سے ایک قسم قرار دیں تو ہم بھی اس بات کو بسر و چشم قبول کریں گے کیونکہ جس کو جنس کہتے ہیں کہ جس کا اطلاق قلیل و کثیر سب پر درست ہے اور اکثر اس کو کلی کہتے ہیں تو وہ ہمارے نزدیک اسی قسم سے ہے کیونکہ مظہر کو چھوٹا کردیں یا بڑا اس کی ہیئت و شکل وہی ہوگی جو کہ تھی اور یہیں سے ثابت ہے کہ اگر لمبے آدمی کی تصویر کسی چھوٹے کاغذ پر کھینچیں تو صورت وہی ہوگی جو کہ ہے۔

غرض این تکثر اگرچہ در بادی النظر لاحق ہیئت باشد امانظر بازان معانی دانستہ باشند کہ صورت ہماں یک است ورنہ شناختن ذی تصویر از تصویر محال بود۔ البتہ ذی صورت متعدد شد۔ والعاقل یکفیہ الاشارہ۔

خلش دیگر ازیں تقریر شاید خلشی دیگر بدل کسی زائیدہ باشد و آں اینست کہ اضافات را بحضرت رفیع الدرجات ہم رسائی است۔ اگر مورد آں ہمیں ہیئات باشند ہر آں ذات پاک ہیئت از کجا باید آورد۔ مگر آں کہ بر رہبری عقل می رود خود دانستہ باشد کہ ذات بحت از اضافات و انتزاعات وراء الوراء ثم وراء الوراء است و چوں نباشد او غنی عن العالمین است و اضافت را مضاف با مضاف الیہ باید و ہر یکی ازیں روئے احتیاج سوئے دگر دارد۔ غرض او فرد محض است۔ اضافت کہ از آثار ترکیب است تا بذات او تعالیٰ چہ یارا کہ برسد۔ زیادہ ازیں چہ گویم و ازیں قدر ہم می ترسم۔ مگر معاملہ با آں عزیز است با دیگراں چہ کار۔

غرضیکہ یہ تکثر اگرچہ ظاہری نظر میں ہیئت کو لاحق ہوتا ہے لیکن حقیقتوں کو تاڑنے والے جانتے ہوتے ہیں کہ صورت وہی ایک ہے ورنہ تصویر والے کو تصویر سے پہچاننا محال ہو جائے گا البتہ تصویر والا شخص متعدد ہو گیا اور عقلمند کو اشارہ ہی کافی ہے۔

دوسری خلش اس تقریر سے شاید کسی کے دل میں دوسری خلش پیدا ہوئی ہو اور وہ یہ ہے کہ اضافتوں[1] کی رفیع الدرجات (خدا) کی بارگاہ میں بھی رسائی ہے تو اگر ان اضافتوں کا محل یہی ہیئتیں ہوں تو اس خدا کی پاک ذات کے لیے ہیئت کہاں سے آئے گی لیکن جو شخص عقل کو ساتھ لے کر چلتا ہے وہ خود جان لے گا کہ ذات خداوندی اضافات اور انتزاعات سے وراء الوراء اور وراء الوراء ہے اور کیوں نہ ہو وہ تمام جہانوں سے بے پروا ہے اور اضافت کے لیے مضاف اور مضاف الیہ درکار ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے۔ وہ خداوند تعالیٰ تو صرف فرد ہے اور اضافت جو کہ ترکیب کے آثار میں سے ہے اس کی خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں پہنچنے کی کیا مجال۔ اس سے زیادہ میں اور کیا کہوں اور اتنا کہنے سے بھی میں ڈرتا ہوں مگر مجھے تو آپ کے ساتھ

[1] یعنی مثلاً رزق دینے کی نسبت رازق کے ساتھ اور خلق کی نسبت خالق کے ساتھ وغیرہ وغیرہ۔ مترجم

خلاصۂ مطلب اکنوں وقت آنست کہ از خلاصۂ مطلب گفتہ از نتیجۂ ایں تطویل لاطائل آگاہانم۔

اینکہ کلی بر افراد خود صادق می آید ایں از ہماں تکثر انطباعی آں ہیئت است کہ گرد کلی طبعی گردیدہ۔ و بر سر ہر حصہ ازاں جان خود نثار می کند۔ و از بالا بزیر می افتد۔ کلی طبعی اگرچہ در خارج موجود باشد چنانچہ تحقق افراد در خارج نشانی ازاں است مگر نہ بایں معنی کہ ہمہ آں در ہمہ افراد است۔ ورنہ تعدد و تبائن را علت از کجا آرند و نہ بایں معنی کہ منحصر در افراد خارجی است ورنہ افراد مقدرہ را گنجائش نباشد بلکہ حصص چند بقدر تعداد در افراد باشد و باز ہم ہمچو قاعدہ زاویہ غیر متناہی باشد۔ حصص غیر متناہیہ باقی باشند و ازیں وجہ گنجائش افراد غیر متناہیہ ہماں ساں باشد کہ بود۔ اندریں صورت اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار کلی طبعی نباشد ورنہ بہمہ نہج در کلی و افراد او وحدت بودے ہمچنیں از افراد ہم تبائن برخاستی چہ مفاد حمل ھُوَ ھُوَ کہ در اطلاق باشد وحدت است و ایں ممکن نیست کہ باعتبار کلی طبعی وحدت باشد و باعتبار

معاملہ پڑا ہے دوسروں سے کیا مطلب (لہٰذا بے خوف ہو کر لکھ دیا ہے)

خلاصۂ مطلب اب ہم اس مقام پر پہنچ چکے ہیں کہ مطلب کا خلاصہ بتا کر اس تطویل لاطائل کے نتیجے سے آپ کو آگاہ کریں۔

یہ بات کہ کلی اپنے افراد پر صادق آتی ہے تو یہ اس ہیئت کے اسی تکثر انطباعی کی وجہ سے ہے جو کہ کلی طبعی کے گرد گھومتا ہے اور اس کے ہر ہر حصے پر جان چھڑکتا ہے اور اوپر سے نیچے گرتا ہے۔ کلی طبعی اگرچہ خارج میں موجود ہوتی ہے چنانچہ افراد کا تحقق خارج اس کی نشانی ہے مگر نہ اس معنی میں موجود ہے کہ تمام کی تمام کلی طبعی تمام افراد میں ہے ورنہ تعدد اور تبائن کے لیے علت کہاں سے لائیں گے اور نہ اس معنی میں کہ (کلی طبعی) افراد خارجی میں منحصر ہے ورنہ افراد مقدرہ کے لیے گنجائش نہ ہوگی بلکہ چند حصے افراد کی تعداد کے بقدر افراد میں ہوں گے اور پھر بھی غیر متناہی الساقین زاویہ کی طرح کہ دو طرف سے حد بندی کے باوجود تیسری طرف سے غیر متناہی ہوتا ہے، غیر متناہی حصے باقی رہتے ہیں اور اسی وجہ سے غیر متناہی افراد کی گنجائش کی وجہ اسی طرح رہے گی جیسی کہ تھی۔ اس صورت میں کلی کا جزئیات پر اطلاق کلی طبعی کے اعتبار سے نہ ہوگا ورنہ ہر صورت میں کلی اور اس کے افراد میں وحدت ہوتی۔ اسی طرح افراد سے بھی تبائن

ہیئت اعنی کلی جنسی اختلاف و تباین بود۔
زیرا کہ ہیئت در غیر وجود از ضروریات کلی
طبعی است ہر جا کہ اوست ہیئت نیز بروست
و تا وجود مطلق ہیئت را رسائی نیست پس
جائیکہ وجود باشد بر ہماں اطلاق باشد و ازیں
جاست کہ الانسان نوع گویند و زید نوع نتواں
گفت۔ زیرا کہ نوعیت از عوارض مجموعہ حصص
کلی طبعی است۔ جائیکہ فقط یک حصہ باشد
اطلاق ایں قسم القاب درست نبود۔ آری اگر
گویند کہ اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار کلی جنسی
اعنی ہیئت کلی طبعی است روا باشد چہ آنرا
از قلیل و کثیر بحث نیست۔ از کمی حصہ کہ مادہ
و مظہر اوست در وکمی نیاید۔ بالجملہ چارہ بجز ایں
نیست کہ تکثر انقسامی و اوصاف انضمامی را بہر
کلی طبعی و اجزاء آں دارند و تکثر انطباعی و
اوصاف انتزاعی اضافی را بہر ہیئت و کلی
جنسی و تنزلات او گزارند و ازیں جا فہمیدہ
باشی کہ اگر مجموعہ مادہ و صورت را گیرند باز ہر
دو تکثر ممتنع خواہد بود مادہ مانع تکثر انطباعی
بود و صورت مانع تکثر انقسامی باشد لیکن
دانی کہ ایں اجتماع بی ملاحظہ نسبت التصاق
یکی بدیگری متصور نیست۔ اندریں صورت
ایں تعین و تقدینہ کہ اصلا تعدد را مجال و
گنجائش نماند، در نظر باریک بیں ثمرہ ایں
نسبت فیما بین بود کہ اشارہ بداں کردیم

اٹھ جاتا کیونکہ ھو ھو کے حمل کا مفاد جو کہ
اطلاق میں ہوتا ہے وحدت ہے اور یہ ممکن نہیں
ہے کہ کلی طبعی کے اعتبار سے وحدت ہو اور ہیئت
یعنی کلی جنسی کے اعتبار سے اختلاف اور تباین ہو۔
کیونکہ وجود کے علاوہ چیزوں میں ہیئت کلی طبعی
کی ضروریات سے ہے۔ جہاں وہ ہے ہیئت بھی
اس پر ہے اور وجود مطلق تک ہیئت کی رسائی
نہیں ہے پس جس جگہ وجود ہوگا اسی اطلاق پر
ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ
الانسان نوع کہتے ہیں اور زید نوع نہیں
کہہ سکتے کیونکہ نوعیت کلی طبعی کے حصوں کے
مجموعہ کے عوارض سے ہے جس جگہ فقط ایک حصہ ہو
گا۔ وہاں اس قسم کے القاب کا اطلاق درست نہ
ہوگا۔ ہاں اگر کہیں کہ جزئیات پر کلی کا بولا جانا
کلی جنسی یعنی کلی طبعی کی ہیئت کے اعتبار سے
ہے تو درست ہوگا کیونکہ اس کو قلیل و کثیر سے
بحث نہیں ہے حصے کی کمی سے جو کہ اس کا مادہ
اور مظہر ہے اس میں کمی نہیں آتی ہے بالجملہ
اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ تکثر انقسامی اور
اوصاف انضمامی کو کلی طبعی اور اس کے اجزاء کے
لیے رکھیں
اور
تکثر انطباعی اور اوصاف انتزاعی اضافی کو
ہیئت اور کلی جنسی اور اس کے تنزلات کے
لیے چھوڑ دیں اور یہیں سے آپ نے سمجھ لیا ہوگا

نظر بریں ضرور است کہ بنسبت نسبت بعدم تکثر و امتناع آں از ہر قسم کہ باشد اقرار کنیم و گوئیم کہ بذات خود نسبت نہ قابل ایں است نہ قابل آں۔ و ایں قول مخالف آں نیست کہ نسبت را اگر ارتباط است با ہیاکل است کہ تعلق بعنوان است نہ بمعنون اعنی بحیثیت مجموعی گرفتہ اند

ورنہ

تعلق یک نسبت بحیثیت تکثر محال بود مگر اگر نسبت فیمابین ہیاکل بود چنانکہ در صورت وحدت موضوع و محمول وحدت نسبت ضروری است ہمچنیں از تکثر انطباعی موضوع و محمول تکثر انطباعی آں و از تکثر انطباعی یکی تکثر انطباعی یک طرفش ضرور است۔ یعنی مادہ ہئیت موضوع را مثلاً اگر تقسیم کنند بالضرور ہئیت بالائی بر اجزاء ہم نزول خواہد فرمود۔ بدیں سبب در یک جانب نسبت تکثر نمایاں خواہد گردید۔ مگر طرف ثانی ہمساں ساں بر وحدت خود باشد۔ و ایں ضیق وحدت یک طرف و وسعت تکثر جانب دیگر بعینہ وحدت را ہم محفوظ و وسعت قاعدہ محفوظ ماند۔ نظر بریں اگر از طرفی کہ وحدت است بر کنند و قطع نمایند باعتبار ہمہ اجزاء ______ متکثرہ منقطع و منقطع گردد و ایں بداں ماند کہ دہ کس چوبی را از یک طرف

کہ اگر مادے اور صورت کے مجموعے کو لیں تو پھر دونوں تکثر ممتنع ہو جائیں گے مادہ تکثر انطباعی کے لیے مانع ہوگا اور صورت تکثر انقسامی کے لیے مانع ہوگی لیکن آپ جانتے ہیں کہ یہ اجتماع ایک کی دوسرے کے ساتھ نسبت اتصاف کے ملاحظے کے بغیر متصور نہیں ہے۔ اس صورت میں یہ تعین اور ٹھیٹ یکتہ کہ تعدد کو اس میں بالکل مجال اور گنجائش نہیں رہتی باریک بین نظر میں اس فیمابین نسبت کا ثمرہ ہوگا جس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا۔ اس کے پیش نظر ضروری ہے کہ عدم تکثر اور اس کے ہر قسم کے امتناع کی نسبت کے متعلق ہم اقرار کریں اور کہیں کہ بذات خود نسبت نہ اس کے قابل ہے اور نہ اس کے قابل۔ اور یہ قول اس کے مخالف نہیں ہے کہ نسبت کا اگر ربط ہے تو وہ شکلوں کے ساتھ ہے کیونکہ عنوان کے ساتھ تعلق ہے نہ کہ معنون کے ساتھ یعنی مجموعی حیثیت سے لیا ہے ورنہ تکثر کی حیثیت سے یک نسبت کا تعلق محال ہوگا۔ لیکن اگر شکلوں کے درمیان نسبت ہوگی جیسا کہ وحدت موضوع اور محمول کی صورت میں وحدت نسبت ضروری ہے اسی طرح موضوع و محمول کے تکثر انطباعی سے اس نسبت کا تکثر انطباعی ضروری ہے اور ایک کے انطباعی تکثر سے اسکے ایک طرف کا انطباعی تکثر ضروری ہے یعنی موضوع کی ہئیت کے مادے کو مثلاً اگر ہم تقسیم کریں تو ضروری ہے کہ اجزاء پر بالائی ہئیت نزول کرے گی۔ اس سبب

گرفتہ طرف ثانیش بر زمین نصب کنند یا بدیواری چسپانیدہ باشند و باز ازاں جدا کنند آں چوب بحساب ہمہ گیرندگاں جدا افتد۔ جدا کنندہ اش یک کس از ویشاں باشد یا ہمہ کساں باشند یا کس دیگر۔ اکنوں وقت آنست کہ از نتیجہ ایں تقریرہا آگاہ شوی۔

سے نسبت کی ایک جانب میں تکثر نمایاں ہوگا۔ مگر دوسری طرف اسی طرح اپنی وحدت پر رہے گی اور یہ وحدت کی تنگی ایک طرف اور تکثر کی وسعت دوسری جانب مخروطی شکل کے سر کی وحدت کی تنگی اور مخروطی چیز کی جڑ کی وسعت کے مشابہ ہوگی اس کے پیش نظر اگر ایک طرف سے کہ جس طرف ا وحدت ہے اس کو اکھاڑ ڈالیں اور کاٹ دیں تو تمام کثیر اجزا کے اعتبار سے (وحدت) اکھڑ جائیگی اور کٹ جائیگی اور اس کی مثال ایسی ہے کہ دس آدمی ایک لکڑی کو ایک طرف سے پکڑ کر اس کی دوسری نوک زمین میں گاڑ دیں یا دیوار پر چسپاں کر دیں اور پھر اس سے جدا کریں تو وہ لکڑی تمام پکڑنے والوں کے حساب سے جدا گرے گی۔ حالانکہ اس کا جدا کرنے والا ان میں سے ایک ہوگا یا تمام ہوں گے یا اور کوئی شخص۔ اب وقت آن پہنچا ہے کہ اس تقریر کے نتیجے سے آپ کو آگاہی حاصل ہو۔

پس از مقدمات دہ گانہ

عزیز من چوں ایں مقدمات دہ گانہ ممہد شد بشنو کہ ملک بر مالی اگر عارض شود دفعۃً عارض شود۔ ایں نیست کہ مثل سفیدی و سیاہی و حرارت و برودت شیئاً فشیئاً مال را در گیرد۔ البتہ ایں چنیں باشد کہ مالی گرفتند و باز مالی دگر را زیر تصرف آوردند۔ ہمچنیں اموال کثیرہ را بتجدد و تدریج مالک شوند۔ اما مال واحد وقتیکہ مملوک شود دفعۃً واحدۃً مملوک شود و وجہش ہماں است کہ ایں وصف از اوصاف انتزاعی است و اوصاف انتزاعی اضافی را تجسس کردہ بنگر

دس مقدمات کے بعد

میرے عزیز جب یہ دس مقدمات تمہیدی طور پر طے ہو گئے تو سنئے کہ اگر کسی مال پر ملکیت عارض ہوگی تو اچانک عارض ہوگی، یہ نہیں کہ سفیدی و سیاہی اور حرارت و برودت کی طرح تھوڑا تھوڑا کر کے مال کا احاطہ کرے، بلکہ اس طرح ہو کہ ایک مال کو لیا اور پھر دوسرے مال کو تصرف میں لائے اسی طرح بہت سے اموال کے تو بتو طور پر درجہ بدرجہ مالک بنیں لیکن ایک مال جس وقت کہ مملوک بنے گا تو ایک دفعہ ہی مملوک بنے گا اور اس کی وجہ وہی ہے کہ یہ وصف انتزاعی اوصاف میں سے ہے اور انتزاعی اوصاف کو تجسس

کہ ہمہ را ہمیں شان است۔ اگر عارض شوند یک دفعہ عارض شوند و اگر زائل شوند یک دفعہ زائل شوند، فوقیت، تحتیت، قدامیت، خلفیت ہمہ را ہمیں حلال است، و سرش ہمیں است کہ ایں اوصاف قابل انقسام نبوند و ازیں جاست کہ پس از عروض یک ملک گنجائش عروض مثل او ملک دگر نبود اگر باشد ملکی بالا تر از اں یا کمتر ازاں بود۔ مثلاً ملک باری تعالیٰ و ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ املاک دیگراں ظلال ملک باری جل مجدہ و ملک نبوی صلے اللہ علیہ وسلم اند۔ ملک او تعالےٰ و نبی او صلے اللہ علیہ وسلم بملک دیگراں و ملک دیگراں بملک او تعالےٰ و ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجتمع است۔ آری ایں امر ممکن است کہ دہ کس کم و زیادہ بیک دفعہ بر مالی دست اندازند چنانچہ در غنیمت باشد لیکن اندریں صورت مجموعہ ہمہ زورہا موجب ملک بود نہ ہر ہر زور و میدانی کہ اندریں انتساب ملک بکل مجموعی بود نہ کل افرادی تا تکثر لازم آید۔ باقی ماند تکثر املاک ورثہ کثیر پس از موت مورث آں خود ظاہر است کہ ایں ہمہ قائم مقام آں یک ملک اند و ہمچنیں مشتریان متعدد را کہ از یک بائع بخرند قائم مقام آں یک داں۔ و از آنجا

کر کے دیکھئے کہ تمام کی یہی پوزیشن ہے اگر وہ اوصاف انتزاعی عارض ہوتے ہیں تو دفعتہً عارض ہوتے ہیں اور اگر زائل ہوتے ہیں تو ایک دفعہ ہی زائل ہو جاتے ہیں، فوقیت، تحتیت، قدامیت، (آگے ہونا) خلفیت (پیچھے ہونا) تمام کا یہی حال ہے اور اس کا راز یہی ہے کہ یہ اوصاف تقسیم ہونے کو قبول نہیں کرتے۔ اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ ایک ملکیت کے عارض ہونے کے بعد اس جیسی دوسری ملک کے عارض ہونے کی گنجائش نہیں رہتی۔ اگر ہوتی ہے تو اس سے بالاتر یا اس سے کمتر درجہ کی ہوگی۔ مثلاً باری تعالیٰ کی ملکیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت (پر غور کرو) کہ دوسروں کی ملکیتیں باری تعالیٰ جل مجدہ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیتوں کے سائے ہیں۔ اس اللہ تعالیٰ اور اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک دوسروں کی ملک کے ساتھ اور دوسروں کی ملک اس خدا تعالیٰ کی رسول اللہ علیہ وسلم کی ملک کے ساتھ اکٹھی ہیں۔ ہاں یہ بات ممکن ہے کہ اگر دس آدمی یا کم اور زیادہ ایک ہی دفعہ میں کسی مال پر دست اندازی کریں جیسا کہ غنیمت میں ہوتا ہے لیکن اس صورت میں تمام زوروں کا مجموعہ ملک کا موجب ہوگا نہ کہ ہر ہر زور الگ الگ، اور آپ کو معلوم ہے کہ اس صورت میں ملک کا تعلق مجموعی کل کی طرف ہوگا نہ کہ افرادی کل کی طرف کہ اس سے ملک کا تکثر لازم آجائے باقی رہا مورث کے مرنے کے بعد کثیر وارثوں

کہ دانستہ شد کہ اوصاف انتزاعیہ را دست
بداماں محل و مقام و ہیئت آں است نہ
حال و قائم۔ اگر محل و مقام بحال خود است
اوصاف مذکورہ نیز بحال خود باشند، در
حال و قائم وحدت ماند یا تکثر پدیدار
آید خود فہمیدہ باشی اگر سنگی زیر سائبانی
بر فرشی باشد و او را بردارند و بجائش
سنگ دیگر نہند تحتیت و فوقیت باعتبار
فرش و سائبان ہماں باشد اگرچہ معروضش
دگر است۔ و ہمچنیں اگر فرش مذکور را
از زیر سنگ چناں بکشند کہ سنگ را از
حیز خود حرکتی لاحق نشود و فرشی دگر
زیر او گسترانند یا سائبان را از بالا بکشو
نہادہ سائبانی دگر بہر سایہ آرند فوقیت
سائبان و تحتیت فرش ہماں است کہ بود
ہمچنیں اگر سائبان و فرش اول یک پارچہ
عریض و طویل بود و سائبان و فرش ثانی
را از پارچہائے چند ساختہ باں مقدار رسانیدہ
باشند یا برعکس تاہم اوصاف معلومہ بوجہ
بقائے حیز و محل بحال خود ہمچناں باشند کہ
بودند۔ چوں وجہ ایں بقائے اوصاف ہماں
است کہ اوصاف انتزاعیہ یعنی اضافیہ
را ربط بمحل و مقام است، نہ ہمچو اوصاف
انضمامیہ بحال و قائم در ملک نیز ہمیں قاعدہ
ملحوظ خاطر باید داشت۔ از تبدل مالکان

گئے، املاک کا کثیر ہونا تو وہ خود ظاہر ہے کہ یہ تمام
ورثہ اس ایک مالک کے قائمقام ہیں اور اسی طرح
متعدد خریدار کہ ایک بیچنے والے سے خریدتے ہیں
اس ایک بائع کے قائمقام سمجھئے اور گذشتہ بیان
سے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ انتزاعیہ اوصاف
کا علاقہ محل اور مقام اور اس کی ہیئت کے ساتھ
پر ہے نہ کہ حال ـــ اور قائم کے۔ اگر محل اور
مقام اپنے حال پر ہے تو اوصاف مذکورہ بھی اپنے
حال پر ہوں گے۔ حال اور قائم میں وحدت رہے یا
کثرت ظہور میں آئے یہ تو خود تم نے سمجھ لیا ہوگا اگر
ایک پتھر کسی شامیانے کے نیچے کسی فرش پر ہو اور
اس کو اٹھائیں اور اس کی جگہ دوسرا پتھر رکھیں
تو تحتیت اور فوقیت فرش اور سائبان کے
اعتبار سے وہی ہوگی اگرچہ اس کا معروض پتھر
دوسرا ہو گیا ہے اور اسی طرح اگر فرش مذکور
کو پتھر کے نیچے سے اس طرح کھینچ لیں کہ پتھر کو
اپنی جگہ سے کوئی حرکت پیش نہ آئے اور اس
کے نیچے دوسرا فرش بچھا دیں یا سائبان کو اوپر
سے اتار کر دوسرا سائبان سائے کے لیے لائیں تو
سائبان کی فوقیت اور فرش کی تحتیت وہی ہے
جو کہ تھی۔ اسی طرح اگر پہلا سائبان اور فرش ایک
پارچہ عریض و طویل ہو جائے اور دوسرے سائبان
اور فرش کو چند پارچوں سے بنا کر اسی مقدار کو پہنچا
دیا جائے یا اس کے برعکس کر دیں تو پھر بھی اوصاف
معلومہ حیز اور محل کے باقی رہنے کی وجہ سے اپنے

ملک متبدل نشوند۔ آری تبدل سراپا و مظاہر
موجب غلط کاریہا می شود۔ و ہمچنیں از تعدد
مالکان کہ در صورت میراث و اشتراء کثیر
از واحد متخیل است ملک متعدد نشود
پیشتر در مقام واحد قائم نیز واحد بود۔
و اکنوں مقام واحد است ، اما قائمان
چند ہم پیوستہ آں مقام را پر کردہ اند۔
و وقت تقسیم باعتبار تنزل و تکثر انطباعی
تہمت ملک بہر ہر قائم می بندند۔ ورنہ قصہ
دگرگوں است۔ پس اگر یکی از مالکان
طرف ثانی نسبت و اضافت ملک را کہ
جانب وقوع است از مملوک بردارد یا
گوئیم مملوک را از محل مملوکیت برآید یا نسبت
ملک را بشکند یا محل مالکیت را برہم زند بہر
طور یکہ خواہی بگو۔ و ایں طرف مملوک قابل
تنزل افرادی و تکثر انطباعی آں در افراد
و اجزاء آں نبود لاجرم محل مملوک خالی از
نسبت ملک ہمہ مالکان شود۔ چنانچہ
ہویدا است۔ چوں در مالکیت و مملوکیت
بنی آدم بنسبت بنی آدم قصہ ہمیں است
از عتق شریکی از شرکاء عتق جملہ حصص
لازم آید چہ تعدد حصص در واقع بجانب
قائمان محل مالکیت بود نہ محل مملوکیت۔ زیراکہ

حال پر اسی طرح رہیں گے جیسے کہ پہلے تھے چونکہ
ان اوصاف کے باقی رہنے کی وجہ وہی ہے کہ
اوصاف انتزاعیہ کی۔ یعنی (اوصاف) اضافیہ کا محل
اور مقام کے ساتھ ربط ہے نہ کہ اوصاف انضمامیہ
کی طرح (کہ ان کا ربط) حال اور قائم کے ساتھ ہے
ملک میں بھی یہی قاعدہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہیئے۔
مالکوں کے بدلنے سے ملک نہیں بدلتی ہے۔ ہاں سراپا
اور مظاہر کا تبدل غلط کاریوں کا موجب بنتا ہے
اور اسی طرح مالکوں کے کئی ہونے سے جو کہ ایک آدمی
سے بہت سے خریدار اور ورثہ کی میراث اور خرید
کی صورت میں متخیل ہے۔ ملک متعدد نہیں ہو جاتی۔
پہلے ایک مقام میں قائم بھی واحد تھا اور اب مقام
تو ایک ہے لیکن کئی قائم نے آپس میں مل کر اس مقام
کو پر کیا ہے اور تقسیم کے وقت تنزل اور تکثر انطباعی
کے اعتبار سے ملک کی تہمت ہر ہر قائم پر لگا دیتے
ہیں۔ ورنہ قصہ اور ہی طرح ہے پس اگر طرف ثانی
کے مالکوں میں سے ملک کے تعلق اور نسبت کو جو
وقوع کی جانب ہے مملوک سے کوئی ایک مالک
منقطع کر دے یا یوں کہہ دیں کہ مملوک کو مملوکیت
کے درجے سے نکال دے یا ملکیت کے تعلق کو توڑ
ڈالے یا مالکیت کے مقام کو برہم کر دے ، جس طرح
سے چاہو کہو۔ اور اس طرف مملوک تنزل افرادی[1]
کے قابل ہو اور اس کا تکثر انطباعی اس کے اجزاء

---

[1] جس کے افراد مختلف درجے کے ہوں۔ مترجم

قائمِ محلِ مملوکیت چناں واحد است کہ وہم تعدد ہم دراں بے جا است و ہمیں است کہ تقسیم نتواں کرد۔

اور افراد میں ہو تو ضروری طور پر مملوک کا محل تمام مالکوں کی ملک کی نسبت سے خالی ہو جائیگا۔ چنانچہ ظاہر ہے، جب بنی آدم کی بلنسبت بنی آدم کی مالکیت اور مملوکیت کے بارے میں صورت یہ ہے تو حصہ داروں میں سے ایک حصہ دار کے آزاد کردینے سے تمام حصوں کا آزاد ہونا لازم ہے کیونکہ حقیقت میں حصوں کا تعدد مالکین کی جانب میں مالکیت کا محل ہوگا نہ کہ مملوکیت کا محل۔ کیونکہ مملوکیت کی جگہ میں کھڑا ہونے والا ایسا واحد ہے کہ تعدد کا وہم بھی اس میں بے جا ہے اور یہی مطلب ہے کہ اس کو تقسیم نہیں کرسکتے۔

دو شبہات | اکنوں دو شبہ قابل لحاظ باقی است یکی آنکہ ایں چہ تحکم است کہ از احتمال خامس چشم پوشیدہ میبردی اگر کسی گوید کہ در عتق یک حصہ از حصص چند مالک حصہ مذکور از اں مقام می خیزد نہ طرف نسبت را از مملوک جدا می سازد و نہ نسبت را می شکند و نہ مقام مالکیت یا مملوکیت را برہم می زند و نہ مملوک را از مقامش می راند۔ جوابش چہ باشد۔

دیگر اینکہ عدم انقسام منحصر در ارقاء نیست رحی و بیر و حمام نیز قابل تقسیم نباشند مابہ الامتیاز چیست کہ ایں حکم مخصوص بہر رقیق ماند۔ و تا بہ رحی و بیر و حمام سرایت نکرد۔

جواب اوّل | جواب اول ایں است کہ

دو شبہے | اب دو شبہات قابل غور باقی ہیں۔ اوّل۔ ایک تو یہ کہ یہ کیا زبردستی کا حکم ہے کہ پانچویں احتمال سے آنکھ بند کرکے جاتے ہو اگر کوئی کہنے لگے کہ چند مالکوں کے حصوں میں سے ایک حصے کے آزاد کرنے میں حصہ مذکور اس مقام سے اٹھتا ہے نہ کہ نسبت کی طرف کو مملوک سے جدا کرتا ہے اور نہ نسبت کو توڑتا ہے اور نہ مالکیت یا مملوک کے مقام کو منتشر کرتا ہے اور نہ مملوک کو اس کے مقام سے ہٹاتا ہے۔ اس کا جواب کیا ہے۔

دوسرا شبہ ۔ دوسرا شبہ یہ ہے کہ تقسیم نہ ہونا غلاموں میں منحصر نہیں ہے پن چکی کنواں اور حمام بھی قابل تقسیم نہیں ہوتے (تو پھر) مابہ الامتیاز کیا ہے کہ یہ خاص حکم رقیق (غلام) کے لیے تو رہتا ہے اور پن چکی، کنویں اور حمام پر لاگو نہیں ہوتا۔

پہلا جواب | اوّل کا جواب تو یہ ہے کہ مقام

قیام مالک از مقام مالکیت خود مستلزم احتمالات
باقی است - چنانکہ احتمالات باقیہ باہم مستلزم
یک دیگر اند - اگر فرق است ہمیں قدر
است کہ در احتمالات مذکورہ ثبوت عتق
جملہ حصص بدیہی مے نماید و در احتمال خامس
بیک بار استلزام عتق جملہ حصص بذہن
نمی آید -

شرح معما شرح ایں معما بطرز اختصار ایں است کہ حقیقت مقام
چناں کہ دانستی ہماں ہیئات و ہیاکل است
کہ مذکور شد وے دانی کہ ہیئت را در وجود
خود ذہنی باشد یا خارجی از ذو ہیئت چارہ
نیست مگر آں ذو ہیئت گاہی از اقسام
قوابل باشد گاہی از اقسام مقبول اگر از اقسام
قوابل است و باز او را در خارج ثباتی
و تحقق باشد - چنانکہ تحرک و انتقال و
تغیر را نہ پذیرد در انجام توان گفت
کہ قیام از آں مقام موجب زوال آثار آں
مقام است از خود نہ علت لبطلان و انعدام
آں مقام - و اگر از اقسام مقبولات است
یا از اقسام قوابل است مگر در معرض تحرک
است قیام از اں مقام موجب لبطلان و
انعدام آں مقام باشد - اول امثلہ ایں اقسام
عرض کردہ بہ نتیجہ ایں تمہید مطلع خواہم کرد -
باطن سبو وغیرہ آوندہا ذو ہیئت است

مالکیت سے مالک کا کھڑے ہو جانا باقی
احتمالات کو مستلزم ہے جیسا کہ باقی احتمالات آپس
میں ایک دوسرے کو مستلزم ہیں۔ اگر فرق ہے
تو صرف اتنا ہے کہ مذکورہ احتمالات میں تمام حصوں
کے آزاد ہونے کا ثبوت واضح دکھائی دیتا ہے اور
پانچویں احتمال میں یکبار میں ہی تمام حصوں کا
آزاد ہو جانا ذہن میں لازم نہیں آتا ہے -

معمے کا حل اس معمے کی شرح مختصر طور پر یہ ہے کہ مقام کی حقیقت
جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے وہی ہیئتیں اور
ہیکل ہیں جن کا ذکر ہو چکا اور آپ جانتے ہیں
ہیں کہ ہیئت کے لیے اپنے وجود میں خواہ وہ
وجود ذہن میں ہو یا ذہن سے باہر ہیئت والے
کا ہونا ضروری ہے مگر وہ ہیئت والا کبھی تو قوابل
کی قسموں میں سے ہوتا ہے اور کبھی اقسام مقبول
میں سے اگر اقسام قوابل میں سے ہے اور پھر اس
کے لیے خارج میں ثبات اور تحقق اس طرح کا ہو
کہ وہ حرکت اور منتقل ہونے اور تبدیلی کو قبول
نہیں کرتا ہے اس جگہ کہا جا سکتا ہے کہ اس مقام
سے نکل جانا اپنے سے اس مقام کے آثار کے زوال
کا موجب ہے نہ کہ اس مقام کے معدوم اور باطل
ہو جانے کی علت ہے اور اگر مقبولات کی اقسام
میں سے ہے یا قوابل کی اقسام میں سے ہے مگر حرکت
کی جگہ میں ہے تو اس مقام سے علیحدہ ہو جانا اس
مقام کے معدوم اور باطل ہونے کا موجب ہوگا-

مگر قابل و قابل تحرک و پارہای بعد خالی
بشرطیکہ بعد را وجودی باشد در خارج یا
در وہم ذو ہیئت است از اقسام قابل غیر
متحرک و اجزاء زمانہ نیز از اقسام قابل
است و متحرک - باقی آب وغیرہ اشیاء کہ
در آوندہا باشند ذو ہیئت است - مگر
از اقسام مقبول -

اکنوں بشنو کہ در قابل قار الذات غیر
متحرک اعنی مکان و غیر قار الذات متحرک اعنی
زمان انفصال اجزاء خود میدانی کہ ممکن نیست
اگر بالفرض یک جزء را معدوم یا خارج از مقام
تصور کنی می باید کہ ہمہ را معدوم یا خارج تصور
کنی زیرا کہ یکی را بدیگری از اجزاء این قسم
چناں گرہ دادہ اند کہ بکشاید - و تار و پود
آنہا چناں کمزور نیست کہ بگسلد - باقی
ماند مقبول و قابل متحرک قار الذات مثل
آوندہا وغیرہ دریں قسم انفصال اجزاء یکے
از دیگرے خود مشہور است -

و ایں ہم متیقن کہ بخروج جزوی از اجزاء
ہیئت اجتماعی از وجود بعدم رود - و از تحقق
بطلان منقلب شود - شکل الثانی و دیگر .

اوّل ان قسموں کی مثالیں عرض کر کے اس تمہید
کے نتیجے سے اطلاع دوں گا۔

صراحی وغیرہ برتنوں کے اندر کی سطح ایک شکل
رکھتی ہے مگر قابل اور قابل حرکت ہے اور (اس ہیئت
سے) خالی بعد کے ٹکڑے بشرطیکہ بعد کا خارج یا
وہم میں وجود ہو - ذو ہیئت ہیں اور اقسام قابل
غیر متحرک میں سے ہیں اور زمانے کے اجزاء بھی
اقسام قابل سے ہیں اور متحرک میں باقی پانی وغیرہ
چیزیں جو کہ برتنوں میں ہوتی ہیں وہ بھی ذو ہیئت
ہیں مگر اقسام مقبول سے ہیں۔

اب سنئے کہ قابل قار الذات غیر متحرک
یعنی مکان میں اور غیر قار الذات متحرک یعنی زمان
میں اپنے اجزاء کے جدا ہونا آپ خود جانتے
ہیں کہ ممکن نہیں ہے - اگر بالفرض ایک جزء کو
معدوم یا اپنے مقام سے خارج تصور کرو گے -
تو پھر چاہیئے کہ تمام کو معدوم یا خارج تصور
کرو کیونکہ ایک کو اجزاء میں سے دوسرے کے
ساتھ اس طرح سے نہیں باندھا ہے کہ کھل جائے
اور ان کا تانا بانا ایسا نہیں ہے کہ ٹوٹ جائے باقی
رہے برتنوں وغیرہ کی طرح متحرک قار الذات
مقبول اور قابل تو اس قسم میں ایک کے اجزاء کا
دوسرے سے جدا ہونا خود آنکھوں کے سامنے ہے -

اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ اجزاء میں
سے ایک جزء کے نکل جانے سے وجود کی مجموعی
شکل ختم ہو جاتی ہے اور وجود ہست سے نیست

اشکال را بنگر کہ از انعدام یک جزء یا انفصال
آں ہیئت اول بالکلیہ سر بعدم نہد و رخت
ببطلان کشد و چوں نکشد کہ تحقق و بطلان
آں ہمہ موقوف بر تحقق و بطلان مادہ معین
است ۔ غرض تحقق و بطلان اشکال را از
تحقق و بطلان مادہ چارہ نیست ۔ بتحقق آں دفعۃً
واحدۃً متحقق شود و ببطلان یکی ہم از اجزاء
مادہ دفعۃً واحدۃً منعدم گردد ۔ ازیں تحقق
و بطلان دفعی کہ صریح بر توقف مذکور دلالت
دارد خود پی بردہ باشی کہ حال مالکیت بنی
آدم و مملوکیت اوشاں چیست ۔

چوں مالک و مملوک کہ معروض مقام مالکیت
و مملوکیت [illegible] م مقبول اند نہ از اقسام
قابل، ورنہ مقبولی بہر ایشاں حی بالبیت، و باز
انفصال یک جزء از مادہ ملکیت و مملوکیت
اعنی عتق یک حصہ مسلم ورنہ اعتراض راچہ
مقام بود ۔ خود ہر کس را اقرار ایں امر ضروری
است کہ از عتق یک حصہ از حصص متعددہ
مقام مالکیت و مملوکیت برہم خوردہ رخت
ببطلان کشید ۔ غرض بطلان مقام مالکیت و

میں بدل جاتا ہے انسان کی شکل اور دوسری
شکلوں کو دیکھئے کہ ان شکلوں کے ایک جزء کے
معدوم ہو جانے یا علیحدہ ہو جانے سے شکل کی
وہ حالت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور کچھ بھی نہیں
رہتی اور کیوں شکل برباد ہو جاتی ہے اس لیے
کہ ان سب شکلوں کا وجود اور باطل ہونا مقررہ
مادہ کے باطل ہونے اور وجود میں آنے پر موقوف
ہے ۔ غرض یہ کہ شکلوں کے بگڑنے اور بننے کے
لیے مادے کے باطل ہو جانے اور اس کے تحقق کے بغیر
کوئی چارہ نہیں ہے مادے کے پائے جانے سے یک
دفعہ ہی شکل آموجود ہوتی ہے اور اس مادے کے اجزاء
میں سے ایک جزء کے ختم ہو جانے سے شکل یکبارگی ختم ہو جاتی
ہے (مادے کے) اس فوری باطل ہونے اور وجود میں
آنے سے کہ صاف طور پر مذکورہ توقف پر دلالت رکھتا
ہے، آپ اس نتیجے پر پہنچ گئے ہوں گے کہ انسانوں کی
مالکیت اور مملوکیت کا کیا حال ہے ۔

جب مالک اور مملوک جن کو مالکیت اور مملوکیت
کا مقام عارض ہے اور وہ مالک اور مملوک معروض
ہیں، مقبول کی اقسام سے ہیں نہ کہ قابل کی ورنہ ان کے
لیے کوئی مقبول ہونا چاہیئے تھا اور پھر مالکیت اور
مملوکیت کے مادے سے ایک جزء کا جدا ہونا یعنی
ایک حصے کا آزاد ہونا مسلم ہو گیا ورنہ اعتراض کا
کیا موقع ہو سکتا ہے تو پھر ہر شخص کو اس بات کا اقرار
ضروری ہے کہ کئی حصوں میں سے ایک حصے کے آزاد
ہو جانے سے مالکیت اور مملوکیت کا مقام درہم برہم

مملوکیت بطور یکہ باشد و ہمچنیں انقطاع و
انتقام نسبت فیما بین و سلب بہر طوریکہ
باشد و خروج یکی ازیں دو از مقام خود
موجب عتق جملہ اجزاء است و ایں بداں
ماند کہ خس و خاشاک فرش را بہ روبند و
جاروب کشیدہ بروں افگنند۔ ازیں جاروب
کشی ہرچند مقصود صفائی فرش و ازالہ
نسبت فوقیت آں از فرش باشد لیکن
نسبت تحتیت کہ با سائبان داشت آں ہم
ہمراہ او بعدم می رود۔ با بطلان نسبت
اولیٰ باطل می شود۔

ہو کر نیست و نابود ہو گیا۔ غرض یہ کہ مالک اور
مملوک ہونے کا مقام جس طریقے سے بھی باطل ہو جائے
اور اسی طرح مالک اور مملوک کے آپس میں ملکیت
کے کسی طرح بھی تعلق ختم اور جاتے رہنے اور ان
دونوں مالک اور مملوک کا اپنے مقام سے کھسک جانا
تمام اجزاء کے آزاد ہو جانے کا موجب ہے اور یہ
اسی طرح ہے جیسا کہ فرش کے کوڑے کرکٹ کو صاف
کریں اور جھاڑو دیکر باہر پھینک دیں تو اس
جھاڑو دینے سے ہرچند فرش کی صفائی مقصود ہے
اور فرش کے اوپر کوڑے کی فوقیت کے تعلق کو دور
کرنا ہے اس کے ساتھ کوڑے کی سائبان کے نیچے کی
تحتیت بھی ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے اور کوڑے کی
پہلی نسبت یعنی فوقیت کے ساتھ دوسری نسبت یعنی
تحتیت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

خلش خطرہ

واگر ازیں تقریر بدلت ایں
خطرہ بخلد کہ اندریں صورت
می بایست کہ در اشیاء قابل التقسیم ہم گنجائش
تقسیم نبودی زیرا کہ ملک خود قابل تجزی نیست
و از انفصال یک جزء بطلان ہمہ اعنی بطلان
مقام مالکیت و مملوکیت ضروری است۔

خطرے کا کھٹکا

اور اگر اس تقریر سے
آپ کے دل میں یہ شبہ
کھٹکنے لگے کہ اس صورت میں چاہتے تھا کہ قابل
تقسیم اشیاء میں بھی تقسیم کی گنجائش نہ ہوتی کیونکہ
ملک خود ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہے اور ایک
جزء کے علیحدہ ہونے سے تمام کا بطلان یعنی مالکیت
اور مملوکیت کے مرتبے کا ضروری ہے۔

جواب

جوابش ایں است کہ ملک و ہیاکل
را بدلائل قطعیہ دانستی کہ قابل
انقسام نیست۔ ما اگر از طرف خود مے گفتیم الزام
بذمہ ما بود۔ ما ایں سخن از خانہ خود نیاوردہ ایم۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ ملکیت اور
ہیکلوں کے متعلق قطعی دلائل سے
آپ نے جان لیا ہے کہ وہ تقسیم ہونے کے قابل نہیں
ہیں اگر یہ بات ہم اپنی طرف سے کہتے تو اس کا الزام

زاد بوم این همه خیالات براهین بینه است
نه اوهام و تخمینات من و این طرف تعلق ملک
بجز هیاکل متصور نیست و حال آں این است
باقی ماند این انقسام بظاهر اگرچه انقسام ملک
و مقام مذکور است اما آنکه دیدهٔ صاف
و در دل انصاف دارد بمعونت تقریر گذشته
خود خواهد گفت که این انقسام ماده مقام
مالکیت و مقام مملوکیت باشد نه انقسام
عین محل و مقام چوں اجزاء ماده قابل انطباع
هیئت جملہ ماده باشد چنانکه اطلاق
جنس بر قلیل و کثیر در همیں قسم باشد تکثر
انطباعی پدید آید لیکن می دانی که در تکثر
انطباعی انقسام و انفصال اجزاء از یک
دیگر نباشد چه تکثر انطباعی مقابل تکثر انقسامی
است ۔ در یک ماده اجتماع آں محال
باشد ۔ لهذا دریں صورت پر ضرور است که
همه اجزائے آں هیئت نے ارکان آنها
فراهم باشند ۔ باز چوں غور بکار بردیم
در تقسیم همیں ساں یافتیم ۔

شرح معما

شرح این معما این است که قبل تقسیم همه اجزاء یعنی هر
هر جزو مکان وغیره اشیاء قابل تقسیم مملوک
هر هر کس از مالکان بود این نتواں گفت که

ہم پر تھا مگر ہم یہ بات اپنے گھر سے نہیں لائے
ہیں ۔ ان تمام خیالات کے پیدا ہونے کی جگہ روشن
دلائل ہیں نہ کہ میرے تخمینے اور اوہام ۔ اور اس
طرف ملک کا تعلق اور اس کا حال یہ ہے کہ ملک شکلوں
کے سوا متصور نہیں ہوتی ہے باقی رہا یہ تقسیم ہونا
تو بظاہر یہ اگرچہ ملک اور مذکورہ مقام کی تقسیم
ہے لیکن جو شخص آنکھ صاف اور دل میں انصاف
رکھتا ہے وہ گذشتہ تقریر کی روشنی میں خود پکار
اُٹھے گا کہ مادے کا یہ منقسم ہو جانا مالکیت اور
مملوکیت کا مقام ہے نہ کہ بعینہ محل اور مقام کا
انقسام ۔ جب مادے کے اجزاء تمام مادے کی شکل
کے منطبع ہونے کے قابل ہو جیسا کہ جنس کا قلیل
و کثیر پر بولا جانا اسی قسم میں داخل ہے تو تکثر
انطباعی ظاہر ہوگا ۔ لیکن آپ کو معلوم ہے کہ تکثر
انطباعی میں اجزاء کا ایک دوسرے سے جدا اور
تقسیم ہونا نہیں ہوا کرتا ہے کیونکہ تکثر انطباعی تکثر
انقسامی کے مقابلے میں ہے ۔ ایک مادے میں اس
کا جمع ہونا محال ہوتا ہے اس صورت میں بہت ضروری
ہے کہ ہیئت کے تمام اجزاء نہیں (بلکہ) ان کے
ارکان فراہم ہوں ۔ پھر جب ہم نے غور کیا تو ہم نے
تقسیم میں معاملہ یونہی پایا ۔

معمے کی تفصیل

اس معمے کی شرح یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے
تمام اجزاء یعنی مکان وغیرہ اشیاء قابل تقسیم کا ہر
ہر جزء مالکوں میں سے ہر ہر آدمی مملوک تھا ۔ یہ نہیں

این ازاں این است و آں از آں که این خود تقسیم باشد - باز حاجت تقسیم نیست و نه این احتمال را مجال است که مملوک هر شریک جدا است اما معلوم نیست که حصه او کدام است و حصه این کدام - چه این را نیز موجبی بکار است - آں کدام امر است که باعث انقسام گردیده - اما جهل یا نسیان و ذهول باعث تقسیم ثانی است - نه بلکه اشتراک را کل سه صور است -

۱- یکی احراز با تحصیل جمله شرکاء یک مال را

۲- دوم اشترا چند کس از یک بائع

۳- سوم استحقاق ورثه چند از مورث

در جمله صور همه را با همه نسبت برابر باشد - اندریں صورت خواهیم یا نخواهیم اقرار این امر ضرور است که فیما بین شرکاء مبادله و بیع وقت تقسیم واقع می شود - یک شریک مالکیت خود را که به نسبت یک جزء میداشت - بمالکیت شریک ثانی که در جزء دیگر بود بخرید و ازیں سبب هر دو شریک را در هر هر جزء دو قسم مالکیت فراهم آمد یکی مالکیت خود که از پیشتر میداشت - دوم مالکیت شریک ثانی که اکنوں بخرید - نظر بریں تمام مالکیت

کہہ سکتے کہ یہ اس کی ملکیت سے ہے اور وہ اس کی ملکیت سے کیونکہ ایسا کہنا خود تقسیم ہے پھر تقسیم کی ضرورت ہی نہیں اور نہ اس احتمال کی گنجائش ہے کہ ہر حصہ دار کی مملوک چیز جدا ہے. لیکن معلوم نہیں ہے کہ اس کا حصہ کونسا ہے اور اس کا حصہ کونسا. کیونکہ اس (حصے کے تشخص) کے لیے کوئی سبب درکار ہے تو وہ کونسا امر ہے جو تقسیم ہونے کا باعث ہوا۔ لیکن جہالت یا بھول اور غفلت دوسری تقسیم کا باعث ہیں، نہیں بلکہ شرکت کی کل تین صورتیں ہیں۔

۱۔ ایک تو تمام شرکاء کا ایک مال کو حاصل کرنا اور جمع کرنا۔

۲۔ دوسرے ایک بیچنے والے سے چند آدمیوں کا خریدنا۔

۳۔ تیسرے ایک مرنے والے کے چند وارثوں کا حق دار ہونا۔

تمام تینوں صورتوں میں تمام کی آپس میں نسبت برابر ہوگی۔ اس صورت میں ہم چاہیں یا نہ چاہیں اس بات کا اقرار ضروری ہے کہ حصہ داروں میں مبادلہ اور بیع تقسیم کے وقت واقع ہوتی ہے۔ ایک حصہ دار اپنی ملکیت کو جو کہ ایک جزء کی بنسبت رکھتا تھا دوسرے شریک کی ملکیت کو جو کہ دوسرے جزء میں رکھتا تھا خریدی اور اس سبب سے دونوں حصہ داروں کو ہر ہر جزء میں دو قسم کی مالکیت حاصل ہوئی - ایک اپنی ملکیت جو پہلے سے رکھتا تھا دوسرے شریک ثانی کی مالکیت جس کو اب خرید لیا۔

ومملوکیت بجمیع اجزاء فراہم آمد - آری
مادہ مالکیت ومملوکیت پیشتر کلاں بود و
اکنوں کوتاہ شد۔ لیکن پیشتر گفتیم کہ ایں
صغر وکبر در تکثر الطباعی ضرر ندارد تصویر
ملکہ را بیں کہ بر روپیہ چہ قدر کوتاہ است
وبا ایںہمہ صورت ہماں است -

غرض عتق را بر تقسیم وتقسیم را بر عتق
قیاسی نتواں کرد - اکنوں جواب شبہ ثانی
ہم بشنو-

جواب شبہ ثانی

رحی وحمام وبیرا عتق کردن نتوانیم

چہ حقیقت عتق ایں است کہ معتق بصیغہ
مفعول بطور خود بر بدن خود تصرف کند
وایں جائے متصور است کہ ملکہ تصرف
ومالکیت ہم داشتہ باشد- پس چیزے
کہ از اصل ملکہ مالکیت داشت وبوجہی
مملوکیت بروچناں عارض شد کہ آب از
اصل بارد است، اما بوجہی معروض حرارت
گردد، قابلیت عتق دارد ودیگر اشیاء
قابل الملک قابلیت عتق ندارند تا گوئیم
کہ فلاں چیز را اگر ایک کس از شرکاء از ملک
خود بیروں خواہد کرد وآزاد خواہد نمود از
ملک شرکاء دیگر ہم بروں خواہد شد-
وآزاد خواہد گردید-

اس مقام کو نظر میں رکھتے ہوئے مالکیت اور
مملوکیت اس کے تمام اجزاء سمیت حاصل ہو گئی
ہاں مالکیت اور مملوکیت کا مادہ پہلے بڑا تھا اب
چھوٹا ہو گیا لیکن ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ چھوٹائی
اور بڑائی تکثر الطباعی کو نقصان نہیں پہنچاتا۔
ملکہ (وکٹوریا) کی تصویر کو دیکھیے کہ روپیہ پر کتنی
چھوٹی ہے لیکن اس کے باوجود صورت وہی ہے۔
غرض یہ ہے کہ عتق (غلام) کو تقسیم پر تقسیم
کو عتق پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اب دوسرے شبہ
کا جواب بھی سنیئے -

دوسرے شبہ کا جواب

این چکی اور حمام اور کنوئیں کو ہم

آزاد نہیں کر سکتے کیونکہ عتق کی حقیقت یہ ہے
کہ مُعتَق مفعول کے صیغے کے ساتھ اپنے طور پر
اپنے جسم پر تصرف کرتا ہے اور اس جگہ یہ متصور
ہے کہ تصرف اور مالکیت کا ملکہ بھی رکھتا ہو۔
پس جو چیز کہ اصل سے مالکیت کا ملکہ رکھتی
تھی اور کسی وجہ سے اس پر مملوکیت ایسی عارض
ہوئی جیسا کہ پانی اصل میں ٹھنڈا لیکن کسی وجہ سے
حرارت اس پر عارض ہو جائے تو ایسی ملکیت
عتق کی قابلیت رکھتی ہے اور دوسری قابل
ملکیت چیزیں عتق کی قابلیت نہیں رکھتیں
کہ ہم کہنے لگیں۔ کہ اگر فلاں چیز کو شرکاء میں سے
ایک شریک اپنی ملکیت سے علیحدہ کر دے گا اور
آزاد کر دے گا تو وہ ضرور دوسرے حصے داروں

ایں ازاں ایں است و آں از آں کہ ایں خود تقسیم باشد ۔ باز حاجت تقسیم نیست و نہ ایں احتمال را مجال است کہ مملوک ہر شریک جدا است اما معلوم نیست کہ حصہ او کدام است و حصہ ایں کدام ۔ چہ ایں را نیز موجبی بکار است ۔ آں کدام امر است کہ باعث انقسام گردیدہ ۔ اما جہل یا نسیان و ذہول باعث تقسیم ثانی است ۔ نے بلکہ اشتراک را کل سہ صور است ۔

۱۔ یکی احراز یا تحصیل جملہ شرکاء یک مال را

۲۔ دوم اشتراء چند کس از یک بائع

۳۔ سوم استحقاق ورثہ چند از یک مورث

در جملہ صور ہمہ را با ہمہ نسبت برابر باشد ۔ اندریں صورت خواہیم یا نخواہیم اقرار ایں امر ضرور است کہ فیما بین شرکاء مبادلہ و بیع وقت تقسیم واقع می شود ۔ یک شریک مالکیت خود را کہ بہ نسبت یک جزء میداشت ۔ بمالکیت شریک ثانی کہ در جزء دیگر بود بخرید و ازیں سبب ہر دو شریک را در ہر ہر جزء دو قسم مالکیت فراہم آورد یکی مالکیت خود کہ از پیشتر میداشت ۔ دوم مالکیت شریک ثانی کہ اکنوں بخرید ۔ نظر بریں مقام مالکیت

کہہ سکتے کہ یہ اس کی ملکیت سے ہے اور وہ اس کی ملکیت سے کیونکہ ایسا کہنا خود تقسیم ہے پھر تقسیم کی ضرورت ہی نہیں اور نہ اس احتمال کی گنجائش ہے کہ ہر حصہ دار کی مملوک چیز جدا ہے ۔ لیکن معلوم نہیں ہے کہ اس کا حصہ کونسا ہے اور اس کا حصہ کونسا ۔ کیونکہ اس (حصے کے تشخص) کے لیے کوئی سبب درکار ہے تو وہ کونسا امر ہے جو تقسیم ہونے کا باعث ہوا ۔ لیکن جہالت یا بھول اور غفلت دوسری تقسیم کا باعث ہیں، نہیں بلکہ شرکت کی کل تین صورتیں ہیں ۔

۱۔ ایک تو تمام شرکاء کا ایک مال کو حاصل کرنا اور جمع کرنا ۔

۲۔ دوسرے ایک بیچنے والے سے چند آدمیوں کا خریدنا ۔

۳۔ تیسرے ایک مرنے والے کے چند وارثوں کا حق دار ہونا ۔

تمام تینوں صورتوں میں تمام کی آپس میں نسبت برابر ہوگی ۔ اس صورت میں ہم چاہیں یا نہ چاہیں اس بات کا اقرار ضروری ہے کہ حصہ داروں میں مبادلہ اور بیع تقسیم کے وقت واقع ہوتی ہے ۔ ایک حصہ دار اپنی ملکیت کو جو کہ ایک جزء کی بنسبت رکھتا تھا دوسرے شریک کی ملکیت کو جو کہ دوسرے جز میں رکھتا تھا خریدی اور اس سبب سے دونوں حصہ داروں کو ہر ہر جزء میں دو قسم کی مالکیت حاصل ہوئی ۔ ایک اپنی ملکیت جو پہلے سے رکھتا تھا دوسرے شریک ثانی کی مالکیت جس کو اب خرید لیا ۔

و مملوکیت بجمیع اجزاء فراہم آمد - آری مادہ مالکیت و مملوکیت پیشتر کلاں بود و اکنوں کوتاہ شد۔ لیکن پیشتر گفتیم کہ ایں صغر و کبر در تکثر انطباعی ضرر ندارد و تصویر ملکہ راہبیں کہ بر روپیہ چہ قدر کوتاہ است و با ایںہمہ صورت ہماں است -

غرض عتق را بر تقسیم و تقسیم را بر عتق قیاس نتواں کرد - اکنوں جواب شبہ ثانی ہم بشنو -

جواب شبہ ثانی

رحی و حمام و بیر را عتق کردن نتوانیم

چہ حقیقت عتق ایں است کہ معتق بصیغہ مفعول بطور خود بر بدن خود تصرف کند و ایں جای متصور است کہ ملکہ تصرف و مالکیت ہم داشتہ باشد - پس چیزے کہ از اصل ملکہ مالکیت داشت و بوجہی مملوکیت بر وچناں عارض شد کہ آب از اصل بارد است، اما بوجہی معروض حرارت گردد، قابلیت عتق دارد و دیگر اشیاء قابل الملک قابلیت عتق ندارند تا گوییم کہ فلاں چیز را اگر ایک کس از شرکاء از ملک خود بیروں خواہد کرد و آزاد خواہد نمود از ملک شرکاء دیگر ہم بروں خواہد شد- و آزاد خواہد گردید-

اس مقام کو نظر میں رکھتے ہوئے مالکیت اور مملوکیت اس کے تمام اجزاء سمیت حاصل ہو گئی ہاں مالکیت اور مملوکیت کا مادہ پہلے بڑا تھا اب چھوٹا ہو گیا لیکن ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ چھوٹائی اور بڑائی تکثر انطباعی کو نقصان نہیں پہنچاتا - ملکہ (وکٹوریا) کی تصویر کو دیکھیے کہ روپیہ پر کتنی چھوٹی ہے لیکن اس کے باوجود صورت وہی ہے

غرض یہ ہے کہ عتق (غلام) کو تقسیم پر اور تقسیم کو عتق پر قیاس نہیں کر سکتے - اب دوسرے شبہ کا جواب بھی سنیے -

دوسرے شبہ کا جواب

اپنی چکی اور حمام اور کنوئیں کو ہم

آزاد نہیں کر سکتے کیونکہ عتق کی حقیقت یہ ہے کہ معتق مفعول کے صیغے کے ساتھ اپنے طور پر اپنے جسم پر تصرف کرتا ہے اور اس جگہ یہ متصور ہے کہ تصرف اور مالکیت کا ملکہ بھی رکھتا ہو۔ پس جو چیز کہ اصل سے مالکیت کا ملکہ رکھتی تھی اور کسی وجہ سے اس پر مملوکیت ایسی عارض ہوئی جیسا کہ پانی اصل میں ٹھنڈا لیکن کسی وجہ سے حرارت اس پر عارض ہو جائے تو ایسی ملکیت عتق کی قابلیت رکھتی ہے اور دوسری قابل ملکیت چیزیں عتق کی قابلیت نہیں رکھتیں کہ ہم کہنے لگیں۔ کہ اگر فلاں چیز کو شرکاء میں سے ایک شریک اپنی ملکیت سے علیحدہ کر دے گا اور آزاد کر دے گا تو وہ ضرور دوسرے حصے داروں

غرض ایں جا خروج از ملک بطوریکہ مشابہ ملک باشد خود مقصود نیست تا خروج از ملک جملہ شرکاء بخروج از ملک یک شریک لازم آید ، اگر بالفرض تسلیم ہم کنیم تا وقتیکہ شرکاء باقی دست ازاں باز نداشتہ اند نتواں گفت کہ آں ہمہ آزاد شد ۔ بلکہ اندریں صورت آں چیز یک بار از ملک جملہ شرکاء خارج شدہ باز بملک جدید در ملک متصرفاں کہ دست باز نداشتہ اند آمد زیرا کہ علت ملک کہ قبضہ بود موجود است و مانعی بمیان نے ۔ اگر مملوک اوشاں نگوئیم چہ گوئیم ، مگر حدوث ملک ارقاء را بجز یک صورت اعنی اخذ کافر از دار الحرب صورتے دیگر نیست ، تا گوئیم کہ یکبار از ملک خارج شدہ بود ۔ اما بملک ثانی باز بتصرف دیگراں آمد ۔

چوں ازیں خرخشہ دامن بسلامت بردیم و عدم تجزی ملک و عتق متحقق شد و تجزی اعتاق نیز واضح گردید چہ قصد معتق متعلق بحصہ خود می شود و تصرف فقط دراں میکند اگرچہ بالتبع عتق ہمہ لازم آید ۔ لازم آں است کہ پیشتر رویم وازیں جا قدم برداریم ۔

کی ملکیت سے بھی نکل جائے گی اور آزاد ہو جائیگی ۔

غرض یہاں پر ملکیت سے اس طرح نکل جانا کہ ملک کے مشابہ ہو جائے خود مقصود نہیں ہے تاآنکہ ایک شریک کی ملکیت سے نکل جانے کی وجہ سے تمام شرکاء کی ملکیت سے نکل جانا لازم آجائے اور اگر بالفرض ہم تسلیم بھی کرلیں لیکن پھر بھی جب تک کہ دوسرے حصہ دار اس سے ہاتھ نہ اٹھالیں نہیں کہہ سکتے کہ وہ تمام آزاد ہو گیا بلکہ اس صورت میں وہ چیز ایک دفعہ تمام حصے داروں کی ملکیت سے نکل کر پھر جدید ملکیت ہو کر ان تصرف کرنے والوں کی ملکیت میں آگئی جنہوں نے اس کی ملکیت سے ہاتھ نہیں اٹھایا ہے کیونکہ ملکیت کی علت ہو کر قبضہ تھا موجود ہے اور کوئی مانع درمیان میں نہیں ہے اگر ہم ان کی مملوک نہ کہیں تو کیا کہیں ، مگر غلاموں کی ملکیت کے پیدا ہونے کی صرف ایک صورت یعنی دار الحرب سے کافر کو حاصل کرنے کے سوا اور کوئی دوسری صورت نہیں ہے تاکہیں کہ یکبار ملکیت سے خارج ہو گیا تھا لیکن پھر دوسروں کے تصرف کی وجہ سے ملک ثانی میں آگیا ۔

جب اس خرخشے سے سلامتی کے ساتھ ہم دامن بچا کر لے گئے اور ملک اور عتق میں تقسیم نہ ہونا ثابت ہو گیا اور اعتاق کی تجزی بھی واضح ہو گئی کیونکہ آزاد کرنے والے کا ارادہ اپنے حصے سے متعلق ہوتا ہے اور وہ صرف اپنے حصے میں کرتا ہے ۔ اگرچہ بالتبع تمام حصے کا عتق لازم آتا ہے اس لیے ضروری ہے

تعریف عتق

عزیز من انجام کتابت و دیگر صور عتق اگرچہ برابر باشد مگر اگر در مبدا و آغاز بنگری ابتداء عتق اخراج است از مقام مملوکیت یا امری دیگر کہ قریب این باشد چنانکہ دانستی و آغاز کتابت بیع و شراء است۔ اینجا بوجہ شراء غلام مکاتب بعد اداء بدل کتابت بدن و جسم خود می گردد و تصرف مالکانہ خاطر خواہ میکند و آنجا محل خالی یافتہ قابض می شود و مالک می گردد۔ این سخن را اگرچہ در اول امر کسی باور ندارد مگر بعض از مقدمات ہمیں غرض عرض کردہ بودیم قبضہ روح بر بدن بدیہی است و باز نافع بودن بدن ہم ہویدا است۔ چہ منافع بدن انسانی اول از ہمہ منافع بالا است۔ دوم ثبوت رقیت ارقاء بہر آنقدر دلیلی است روشن۔ آری انتفاع از قبل عروض حیات از طرف روح متصور نیست۔ مگر ازیں قدر قبضہ بر روح ثابت نشود تا گویند کہ محل رقیت روح است نہ بدن۔ چہ تا بارواح جز خالق ارواح کسی را رسائی نیست تصرفات و دستکاری ہا بجز خدا تعالیٰ از کسی

کہ ہم آگے چلیں اور یہاں سے قدم اٹھائیں۔

عتق کی تعریف

میرے عزیز کتابت[1] اور عتق کی دوسری صورتیں انجام کے اعتبار سے اگرچہ برابر ہیں لیکن اگر ابتداء اور آغاز میں غور کرو تو عتق کی ابتداء مملوکیت یا اور کسی دوسرے امر سے جو مملوکیت کے قریب ہو خارج کر دینے کا نام ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے اور کتابت کا آغاز خرید و فروخت ہے۔ کتابت میں خریدنے کی وجہ سے مکاتب غلام کتابت کا روپیہ ادا کرنے کے بعد اپنے بدن اور جسم کا خود مالک بن جاتا ہے اور خاطر خواہ مالکانہ تصرفات کرتا ہے اور وہاں محل کو خالی پاکر قابض ہو جاتا ہے اور مالک بن جاتا ہے اس بات کو اگرچہ ابتدائی امر میں کوئی باور نہیں کرتا مگر بعض مقدمات ہم نے (آغاز مکتوب میں) اسی غرض سے عرض کیے تھے۔ روح کا جسم پر قبضہ واضح ہے اور پھر جسم کا نافع ہونا بھی ظاہر ہے۔ کیونکہ انسانی جسم کے منافع اول تو تمام منافع سے بالا ہیں۔ دوسرے غلاموں کی غلامی کا ثبوت اتنی بات کے لیے روشن دلیل ہے۔ ہاں روح کی طرف سے زندگی کے عارض ہونے سے پہلے نفع حاصل کرنے کا تصور بھی نہیں ہو سکتا مگر روح پر اتنی سی بات سے قبضہ ثابت نہیں ہوتا تا کہ کہیں کہ غلامی کا محل روح ہے نہ کہ جسم کیونکہ روحوں تک خالق

---

[1] کتابت سے مراد مکاتب غلام سے طے شدہ روپیہ یا کوئی چیز لے کر آزاد کر دینے کا نام ہے۔ مترجم۔

در ارواح متصور نیست - آری اجسام را اکراہ می باشد - محبت بدن روح را ذلیل می گرداند - از تکلیف جسمانی بدرد آید و از دور با یثار ثمرات جسمانی جسم را از تعذیب و تعذیر باز دارد -

الغرض جسم در حق روح نافع تام است و در حق دیگراں بوجہ اکراہ نافع می شود - خود از قبضہ بنی آدم دور است و جسم او در قید اوشاں ماسوا او خود مملوک اوشاں نیست مالک خود نتواں شد کہ قبضہ ضرورت تغایر حاشیتین اضافت ملک مانع از تسلیم آں است دستش از جسم کوتاہ نیست تا وہم عدم ملک رہ زند بلکہ قبضہ دیگراں نیز بطوریکہ نفع دہد موقوف بر قبضہ اوست - نظر بریں مالکیت او بنسبت جسم بدرجہ اولیٰ باشد - چنانچہ در کلام اللہ نیز

"لَا اَمْلِكُ اِلَّا نَفْسِیْ وَ اَخِیْ"

اشارہ بدیں جانب کردہ اند

باقی از اقتران و عطف اخی از جا نباید رفت کہ اینجا مثل

ارواح کے سوا کسی کو رسائی حاصل نہیں ہے۔ خدا تعالیٰ کے سوا روحوں میں کس کے لیے تصرفات اور دستکاریاں متصور نہیں ہیں۔ ہاں جبر اور زبردستی ہوتی ہے جسم کی محبت روح کو ذلیل کر دیتی ہے۔ جسم کی تکلیف سے روح کو بھی درد ہوتا ہے اور دُور سے جسمانی ثمرات کے ایثار کی وجہ سے جسم کو سزا اور تکلیف دینے سے روکتی ہے۔

الغرض روح کے حق میں جسم مکمل طور پر نفع بخش ہے اور دوسروں کے حق میں زبردستی کی وجہ سے نافع ہوتا ہے۔ خود روح بنی آدم کے قبضے سے دور ہے اور بنی آدم کا جسم ان کی قید میں اسیر ہے خود ان کا مملوک نہیں ہے اپنا مالک کبھی نہیں ہو سکے گا کہ ملک کی اضافت کی دونوں جانبوں کا ضرورت کے باعث متغایر ہونے کا معاملہ اس کے مان لینے سے مانع ہے اس کا ہاتھ جسم سے کوتاہ نہیں ہے تا آنکہ عدم ملکیت کا وہم راستے میں آڑے آئے۔ بلکہ دوسروں کا قبضہ بھی اس طور پر کہ نفع دے اس کے قبضے پر موقوف ہے۔ اس پر نظر کرتے ہوئے اس کی مالکیت جسم کی بنسبت اولیٰ درجے میں ہوگی۔ چنانچہ کلام الٰہی میں بھی

"وہ نہیں مالک ہوں میں مگر اپنے نفس اور اپنے بھائی کا"

باقی اخی کے عطف اور اتصال کی وجہ سے پائے ثبات میں لغزش نہیں ہونی چاہیے کہ اس جگہ

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ

چوں نوشیدن فعلی است بذات خود مباح و منع ازاں مبنی بر وصفی از اوصاف خمر است، در خمر منشاء رجسیت خود در خمر فہمیدند و بنجاست ظاہری او حکم فرمودند و در انصاب و ازلام و میسر باعتبار ذات نجاستی نیست بالبداہت - چہ ایں ہمہ اجسام اند پاک و صاف مثل دیگر اجسام - منشائے نجاست آں فعلی باشد کہ ایں اشیاء آلۂ آں باشد و میدانی کہ افعال و منشاء آں از اخلاق و عقائد در خور نجاست نتوانند شد - نظر بریں نجاست انصاب وغیرہ مشابہ بنجاست بول و براز نشد ہمچنیں وجہ ملکیت خویش قبضہ بر تن خویشتن است و وجہ مالکیت بر اور اطاعت اوشاں بوجہ معلوم -

بالجملہ قبضہ روح بر بدن خود از جملہ قبضہا بالا است مارا بر خس و خاشاک و دیگر جمادات و نباتات ہم آنچناں قبض

سوائے اس کے نہیں کہ شراب، جوا اور بتوں کے تھان اور پانسے کے تیر ناپاک ہیں شیطان کے عمل سے ہیں۔

چونکہ پینا بذات خود ایک مباح[1] فعل ہے اور اس سے منع کرنا خمر کے اوصاف میں سے ایک وصف پر مبنی ہے اس لیے خمر (شراب) میں اس کی ناپاکی کا خمر میں منشا خود خمر کی ذات میں سمجھا اور اس کی ظاہری نجاست کا حکم فرما دیا اور بتوں کے تھان اور پانسے کے تیر اور جوئے میں (انکی اپنی) ذات کے اعتبار سے بظاہر کوئی نجاست نہیں ہے کیونکہ یہ تمام اجسام دوسرے جسموں کی طرح پاک اور صاف ہیں۔ ان کی نجاست کا منشا کوئی ایسا فعل ہے کہ یہ چیزیں اس فعل کا ذریعہ ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ افعال اور ان کا منشا یعنی اخلاق و عقائد ظاہری نجاست کے لائق نہیں ہو سکتے۔ اس بناء پر انصاب وغیرہ کی نجاست پیشاب پاخانے کی نجاست کی طرح نہ ہوئی۔ اسی طرح اپنی مالکیت کی وجہ اپنے جسم پر قبضہ ہے اور بھائی (ہارون پر موسیٰ علیہ السلام) کی مالکیت کی وجہ معلوم کے سبب ان کے بھائی کی اطاعت ہے۔

بالجملہ روح کا اپنے بدن پر قبضہ، تمام قبضوں سے بالا ہے ہمیں گھاس پھونس اور دوسرے جمادات اور نباتات پر بھی اس جیسا قبضہ

---

[1] جس کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہو - مترجم

حاصل نیست کہ روح را بر بدن بلکہ چناں کہ قبضۂ ارواح بر ابدان خود از ہمہ قبضہا برتر است ہا قبضۂ دیگراں براں ابدان از ہمہ قبضہا کمتر است - چوں کمی قبضۂ بوجہ تعارض قبضۂ ارواح است - چہ ہر شئے متعارض ضد خود ضعیف شود - چنانچہ از تعارض حرارت و برودت و نور و ظلمت ہویدا است بحسن عتق پی بردہ باشی و اگر ایں تضاد ہنوز نفہمیدہ باشی تضاد حرکت صاعدہ و ہابطہ پیش نظر کردہ مطابق فرما۔

چوں ایں قدر متحقق شد کہ جسم مقبوض و مملوک است و روح مقبوض و مملوک نیست بلکہ خود بجمیع الوجوہ بر بدن خود قابض را مالکیت ارواح بنسبت ابدان شبہ نماندہ باشد۔ آری بایں وجہ کہ تسلیم بدن بدیگراں بطوریکہ بے معونت روح ازاں منتفع توانند شد نمی توانند۔ و دانی کہ قطع نظر از تعلق روح ببدن و تحریک او بدن عنصری جیفہ بیکار است کہ مالیت را نسزد و ہمیں است کہ بیع میتہ ممنوع شد و بیع خود روح را از آں ہم ممنوع تر۔ چہ بیع معنی است اضافی کہ بے تحقیق جانبین متحقق نتواں شد و حاصل بطلان ہمیں عدم تحقق

حاصل نہیں ہے جیسا کہ روح کو بدن پر حاصل ہے بلکہ جیسا کہ روحوں کا قبضہ اپنے جسموں پر تمام قبضوں سے برتر ہے۔ دوسروں کا ان جسموں پر قبضہ تمام قبضوں سے کمتر ہے چونکہ قبضے کی کمی ارواح کے قبضے کے تعارض کی وجہ سے ہے، کیونکہ ہر چیز اپنی ضد کے تقابل کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی ہے، جیسا کہ حرارت اور برودت اور نور اور ظلمت کے ایک دوسرے کے تقابل کی وجہ سے ظاہر ہے، آزادی کی اچھائی کو آپ نے سمجھ لیا ہوگا اور اگر اس تضاد کو ابھی نہیں سمجھا تو صاعدہ (اوپر کو بلند ہونے والی) اور ہابطہ (نیچے کو جانے والی حرکت) کے تضاد کو پیش نظر رکھ کر مطابقت کیجئے۔

جب اتنی بات ثابت ہو گئی کہ جسم مقبوض اور مملوک ہے اور روح مقبوض اور مملوک نہیں ہے بلکہ خود تمام وجوہ کے ساتھ اپنے بدن پر قابض ہے تو روحوں کے جسموں کی بہ نسبت مالک ہونے میں شبہ باقی رہ گیا ہوگا۔ ہاں اس وجہ سے جسم کا دوسروں کو اس طرح سپرد کر دینا کہ روح کی مدد کے بغیر اس سے نفع حاصل کر سکیں تو نہیں کر سکتے۔ کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ روح کے بدن سے تعلق اور روح کے جسم کو حرکت میں لانے سے قطع نظر مادی جسم بیکار مردار ہے جو مالیت کے لائق نہیں اور یہی وجہ ہے کہ مردار جانور کی بیع ممنوع ٹھہری اور روح کی بیع خود بھی اس سے بھی زیادہ ممنوع ہے کیونکہ بیع کے معنی اضافی ہیں۔

است - بیع میتہ اگر باطل بود - اعتبار
معنی باطل بود یعنی بوجہ فقدان مالیت مبادلہ
مال بالمال کہ حقیقت بیع است متحقق
نمی شود - باعتبار ظاہر باطل نبود چہ بظاہر
نسبت د حاشیتین او ہمہ موجود بودند
دور بیع خود ظاہر است کہ بظاہر نیز اطراف
مفقود اند - باقی ماند اینکہ بیع خود نباشد
بلکہ بیع بدن بشرط اعانت روح باشد -

جواب جوابش این است کہ بیع بالشرط
النافع لاحد المتعاقدین اگر
بمبطل یا باطل نباشد در فساد او کلام نتوان
کرد بالجملہ در بیع بدن بشرط اعانت روح
صحت بیع کجا - با این ہمہ شرط اعانت خود
بعینہ شرط اذلال خود است پیش نظر دیگران
کہ بالیقین حرام است وازین جا است کہ
سوال ہم حرام شد - غرض تعبد کہ حقیقتش
زیادہ از تذلل نباشد حق خداوند حق است
حق دیگران نیست و نہ اجازت صرف آں
بہر دیگران - آری نعماء دیگر را اگر بکار
دیگران کنند موجب مرضات الٰہی باشد
ازین جا دانستہ باشی کہ آبرو فقط بہر خدا
است باقی ہر چہ ہست بہر عباد - مگر چوں
صرف آبرو گاہی بخدمت جسمانی باشد و گاہی

کہ بائع اور خریدار کے تحقق کے بغیر ثابت نہیں
اور بطلان بیع کا نتیجہ یہی عدم تحقق ہے - مردار کی بیع
اگر باطل ہوتی ہے تو معنی کی وجہ سے باطل ہوتی ہے
یعنی مال کے بدلے مال کی مالیت کے نہ ہونے کی وجہ
سے جو کہ بیع کی حقیقت ہے ثابت نہیں ہوتی ہاں
ظاہر کے اعتبار سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ ظاہر میں
بیع اور بائع اور مشتری سب موجود تھے اور بیع میں
خود ظاہر ہے کہ بظاہر اطراف (بائع مشتری) موجود
نہیں ہیں - باقی رہی یہ بات کہ بیع خود نہیں ہوگی -
بلکہ جسم کی بیع روح کی اعانت کی شرط پر ہوگی -

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ بائع اور
مشتری دونوں میں سے ایک کے لیے
نافع ہونے کی شرط کے ساتھ بیع اگر باطل کرنے والی
یا باطل نہ ہو نہ سہی لیکن اس کے فساد میں کلام
نہیں - بالجملہ روح کی مدد کی شرط کے ساتھ جسم کی
بیع میں بیع کا صحیح ہونا کہاں ہے، با ایں ہمہ اپنی
اعانت کی شرط بعینہ اپنے ذلیل کرنے کی شرط ہے
دوسروں کے پیش نظر یقیناً حرام ہے اور یہیں
سے ہے کہ سوال بھی حرام ٹھہرا (کہ اس میں ذلت ہے)
غرض عبادت کرنا کہ اس کی حقیقت تذلل سے
زیادہ نہیں خدائے حق کا حق ہے دوسروں کا حق
نہیں ہے اور نہ دوسروں کے لیے اس کے صرف
کی اجازت ہے ہاں اگر دوسری نعمتوں کو دوسروں
کے کام میں خرچ کریں تو وہ اللہ کی خوشنودیوں کا
باعث ہوں گی یہاں سے آپ نے جان لیا ہوگا کہ آبرو

بصرف مال بالعرض امور دیگر ہم معروض عبادت
می شوند مگر چوں اذلال خویشتن پیش نظر دیگراں
بہر دنیا حرام باشد بیع بدن خود بشرط اعانت
خود روح را حرام بود و باطل۔ آری در خریدن
بدن خود از دیگراں محذوری نیست لیکن
چنانکہ در دیگر عقود تسلیم ثمن اول مستحب
است ودر سلم واجب ہمچنیں تقدیم تسلیم
مبیع در عقود دیگر موجل باشد اگر واجب
نیست در اصل بودن آں کلام ہم نباشد۔
ایں جا نیز معاملہ بہ تاجیل ثمن می باشد
با ایں ہمہ اداء ثمن بر تسلیم مبیع موقوف۔ اگر
تسلیم مبیع نکنند خلاف موجب عقد باشد۔
زیرا کہ اقتضاء عقد آں است کہ بین المملوکین
مبادلہ متحقق شود و ایں جا یک طرف چیزی
موجود نیست آری اگر تسلیم مبیع کنند
کسب کردہ اند۔ ثمن ادا می تواں کرد۔ لہذا
ضرور افتاد کہ اوّل مبیع را تسلیم کنند۔ پس
ازاں ایں تفویض اگر موجب ملک مشتری
اعنی مکاتب شد فبہا جملہ مکاسب اوّل
مملوک او باشند و پس از اداء آں بحساب
نجوم کتابت مملوک مولیٰ شوند غرض حدوث
ملک مکاسب در دست مکاتب باشد
بریں مذہب تصحیح معاملہ کتابت بوجہ احسن
بظہور پیوست آری بطور حنفیہ وغیرہم
یک شبہ قوی بدل می خلد وآں اینکہ۔

فقط اللہ کے لیے ہے باقی جو کچھ ہے وہ بندوں
کے لیے ہے مگر چونکہ کبھی جسم کی خدمت میں
بھی صرف ہوتی ہے اور کبھی مال میں بھی تو واسطے
کے طور پر دوسرے امور بھی عبادت کے معروض
ہوتے ہیں مگر چونکہ اپنے آپ کو دنیا کی خاطر دوسروں
کی نظروں کے سامنے ذلیل کرنا حرام ہے اس لیے
اپنے جسم کی بیع روح کے لیے اپنی اعانت کی شرط
کے ساتھ حرام اور باطل ہے۔ ہاں اپنے جسم کو
دوسروں سے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن
جیسا کہ دوسرے خرید وفروخت کے معاہدوں میں پہلے
قیمت کا بائع کو سپرد کر دینا مستحب ہے اور بیع
سلم میں واجب ہے اسی طرح ان عقود میں جو دست
بدست ہوتے ہیں۔ بیچی گئی چیز کا خریدار کے
سپرد کر دینا اگر واجب نہیں ہے تو اس کے اصل ہونے
میں کلام بھی نہیں ہے۔ یہاں بھی معاملہ قیمت کی مدت
مقررہ پر ہوتا ہے۔ با ایں ہمہ قیمت کا ادا کرنا مبیع
کے سپرد کرنے پر موقوف ہے اگر مبیع کو خریدار کے
سپرد نہ کریں تو عقد کے تقاضے کے خلاف ہوگا۔
کیونکہ بیع کے منعقد ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں
مملوکہ چیزوں میں تبادلہ متحقق ہو جائے اور یہاں
پر ایک طرف چیز موجود نہیں ہے ہاں اگر مبیع کو
حوالے کر دیں تو قیمت کا روپیہ کما کر ادا کر سکتے
ہیں۔ لہذا ضروری طور پر یہ بات آن پڑی کہ پہلے
مبیع کو سونپ دیں۔ اس کے بعد یہ سپردگی اگر
خریدار یعنی مکاتب کی ملکیت کا موجب ہوگئی تو

خوب ہے تمام مکاسب اوّل اس کی مملوک ہوں گے اور اس کے ادا کرنے کے بعد کتابت کے قسطوں کے حساب سے آقا کے مملوک ہوں گے غرض کمائیوں کے ملک کا پیدا ہونا مکاتب کے ہاتھ میں ہے اس مذہب پر کتابت کے معاملے کی تصحیح احسن طریقے سے ظاہر ہوگی، ہاں مذہب حنفیہ وغیرہم کے مطابق ایک زبردست شبہ دل میں کھٹکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ:۔

شبہ قوی عقد کتابت و تفویض بمقتضاء آں اگر موجب ملک مکاتب است لازم آید کہ بمجرد تفویض و تسلیم مکاتب آزاد شود و اینکہ فقہاء نوشتہ اند کہ بہ کتابت ملک ید زائل شود اما ملک رقبہ زائل نشود غلط باشد و اگر ایں تفویض سرمایہ ملک او نشد واجب است کہ مکاسب مکاتب پس از کتابت نیز ہمچو سابق و ہمچو وقت عجز مملوک مولیٰ باشند۔ و معنی ایں عقد ادا شدن نتواند۔

جواب شبہ جواب ایں شبہ موافق ایں تقریر اوّل نیست کہ دریں معاملہ ہمچناں کردہ اند کہ در قصہ ولیدہ زمعہ و ابن او۔ یعنی نظر بر تسلیم ظاہر و قواء اکتساب بایں خیال کہ ذو مرہ سوی را در بارہ اخذ صدقہ حکم اغنیاء دادہ اند و ایں قواء نیز ہمچو مال شمردہ اشارہ بتحقق حکم مبادلہ

شبہ قوی کتابت اور تفویض کا معاہدہ اس کے مقتضاء کے مطابق اگر مکاتب کے ملک کا موجب ہے تو لازم آتا ہے کہ سپردگی اور تسلیم کے ہوتے ہی مکاتب آزاد ہو جائے اور یہ جو فقہاء نے لکھا ہے کہ کتابت سے ہاتھ[1] کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے لیکن گردن کی ملکیت زائل نہیں ہوتی غلط ہے۔ اور اگر یہ تفویض اس کی ملک کا سامان نہ ہوئی تو واجب ہے مکاتب کی آمدنیاں کتابت کے بعد بھی پہلے کی طرح اور عجز کے وقت کی مانند آقا کی مملوک رہیں۔ اور اس معاہدے کا روپیہ ادا نہ ہو سکے۔

جواب شبہ اس تقریر کے مطابق اس شبہ کا اوّل جواب تو یہ ہے کہ اس معاملے میں اسی طرح کیا ہے جیسا کہ ولیدہ زمعہ اور اس کے بیٹے کے قصے میں یعنی ظاہر جسم کے صحیح سلامت ہونے اور کمانے کی قوتوں پر نظر رکھ کر اس خیال سے کہ طاقتور تندرست کو صدقہ لینے کے بارے میں مالداروں کا حکم دیا ہے اور

[1] مراد آمدنی۔ مترجم

کردہ اند قبض را در حق مکاتب موجب ملک دانند و انجام کار موجب عتق شمرند و باعتبار احتمال عجز و عدم ادا ہنوز صحت مبادلہ در محل توقف است۔ خصوصاً نظر بافلاس مکاتب می باید کہ انتظار ادا کنند و بالفعل معاملہ را ناتمام دانند اگر ادا کرد وقت ادا تمام شد و مبادلۃ الملک بالملک متحقق شد ورنہ منفسخ شمارند۔

ان قوتوں کو بھی مال کی طرح خیال کیا ہے۔ مبادلہ کے حکم کے تحقق کی طرف اشارہ کیا ہے، قبضے کو مکاتب کے حق میں موجب ملک جانتے ہیں اور آخر کار آزادی کا موجب شمار کرتے ہیں اور عاجز ہونے اور ادا نہ کر سکنے کے احتمال کی وجہ سے ابھی مبادلے کی صحت محل توقف میں ہے۔ خاص طور پر مکاتب کے افلاس پر نظر رکھتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ادا کرنے کا انتظار کریں اور اس وقت معاملہ کو نامکمل سمجھیں اگر (مکاتب غلام نے روپیہ) ادا کیا تو ادا کرتے وقت معاملہ مکمل ہو گیا اور ملک کا بدلہ ملک کے ساتھ متحقق ہو گیا اور اگر ادا نہ کیا تو معاملے کو منسوخ سمجھیں۔

الغرض مراعات جانب مکاتب آں است کہ او را آزاد شمارند و مراعات جانب مولیٰ آں است کہ قبل ادا او غلام پندارند مگر ایں جوابی است کہ خود نمی پسندم اگرچہ بعید از قواعد شرح نباشد۔

الغرض مکاتب کے لیے رعایت یہ ہے کہ اس کو آزاد سمجھیں اور مالک کی رعایت یہ ہے کہ روپیہ ادا کرنے سے پہلے اسکو غلام سمجھیں مگر یہ ایسا جواب ہے جس کو میں خود پسند نہیں کرتا ہوں اگرچہ شرع کے اصول کے خلاف نہیں ہے۔

جواب دیگر

جواب دیگر کہ ازیں بہتر است کہ ملک رقبہ چیزی مستلزم ملک منافع و ثمرات و مفادات آں نیست علت ملک و منافع نسبت احداث و رابطہ فاعلیت مالک است ورنہ اشجار ارض مغصوب و زمین ودیعۃ ہمہ مملوک مالک زمین بودے و ہمچنیں صورت اجارہ اراضی ہیچ نمی بود۔ علیٰ ہذا القیاس ثمرۂ درخت موہبہ کہ حق بائع داشتند نیز ہمیں جانب

دوسرا جواب

دوسرا جواب جو کہ اس سے بہتر ہے یہ ہے کسی اصل چیز کا مالک ہونا اس کے مفادات، منافع اور فوائد کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے بلکہ ملک اور منافع کی علت مالک کے فاعل ہونے کا تعلق اور مالک ہونے کی نسبت کا پیدا کرنا ہے ورنہ غصب کی گئی اور امانت رکھی گئی زمین کے درخت تمام زمین کے مالک کی مملوک ہو جاتے۔ اور اسی طرح زمینوں کے ٹھیکے پر دینے کی صورت

مشیر است وایں طرف مرد را از زوجین مولود لہ گفتن کہ خبر از شائبہ مالکیت او بنسبت اولاد می دہد۔ نیز از ہمیں جا است۔ آری جائیکہ جہت فاعلیت درخور مالکیت نباشد آنجا جہت قابلہ علت ملک باشد وازیں جا است کہ صاحب فحل مالک بچہ نشود۔ بلکہ بجانب مالک مادہ انتساب مالکیتش رود۔ ہمچنیں اولاد اماء منکوحہ مملوک مولیٰ اماء باشند چہ مالکیت پدر بنسبت اولاد از مالکیت مولیٰ بنسبت امۃ بدرجہا ضعیف است۔ مولیٰ اختیار بیع دارد و پدر را ایں اختیار نباشد۔ اندریں صورت تعلق حق مولیٰ باجزاء نطفہ از تعلق حق پدری قوی تر بود و میدانی کہ در مکاسب انسانی فاعلیت بجانب روح است بدن را زیادہ ازیں نتواں گفت کہ آلہٗ اوست۔

بالکل نہ ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس نخل موبّر[1] کا پھل جس کو بائع کا حق رکھا ہے وہ بھی اسی جانب اشارہ کرتا ہے اور اس طرف خاوند بیوی میں سے مرد کے لیے بیٹے کو کہنا (کہ اس کا ہے نہ کہ بیوی کا) اولاد کے متعلق مالک ہونے کے شائبہ کی خبر دیتا ہے وہ بھی یہیں سے نکلتا ہے ہاں جس جگہ فاعلیت کا پہلو مالکیت کے قابل نہ ہو وہاں پر جہت قابلہ ملک کی علت ہوگی اور یہیں سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ سانڈ کا مالک بچہ کا مالک نہیں ہوتا بلکہ مادہ کے مالک کی جانب اس بچے کی مالکیت کی نسبت ہوگی اسی طرح منکوحہ باندیوں کی اولاد باندیوں کے مالک کی مملوک ہوگی کیونکہ اولاد کی بنسبت باپ کی مالکیت، باندی کی بہ نسبت آقا کی مالکیت سے بدرجہا کمزور ہے۔ مولیٰ بیچنے کا اختیار رکھتا ہے اور باپ کو (اولاد بیچنے کا) یہ اختیار نہیں ہے اس صورت میں نطفے کے اجزاء کے ساتھ آقا کے حق کا تعلق باپ ہونے کے حق کے تعلق سے زیادہ قوی رہے گا اور آپ جانتے ہیں کہ انسان کے افعال میں کام کرنے کا تعلق روح کی جانب سے ہے بدن کو اس سے زیادہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ (اس کا) ایک آلہ ہے۔

جواب دیگر: جواب دیگر کہ باریک تر ازیں است ایں است کہ روح را با بدن خود رشتہ مالکیت

دوسرا جواب: دوسرا جواب کہ اس (گزشتہ جواب) سے زیادہ دقیق ہے یہ ہے کہ روح کو اپنے بدن کے ساتھ

[1] نر کھجور کے درخت کو مادہ کھجور کے درخت کے ساتھ لگانا تابیر کہلاتا ہے نخل موبّر شادی کیا گیا درخت۔ مترجم

در عین حالت غلامی حاصل است چه قبض
وتصرف که دلیل مالکیت است بوجه اتم
چنانکه دانستی موجود بود - غایت ما فی الباب
بدن مذکور هم مملوک روح بود وهم مملوک
موالی چنانچه همچو احکام

وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مِنَ الْعَمَلِ
مَا لَا يُطِيقُونَ

او کما قال ازین خبر میدهد اگر
حق روحانی هم باین ابدان تعلق نمیداشت
همچو جمادات در موالی هم بهر طور ما مختار بودیم
وآنکه درحق بهائم وارد است -

بادروا بها نقیها

وازین ارشاد حق بهائم هم همین طور به
ثبوت پیوست مخالفت ما نیست ما که
گفته ایم که در بهائم شائبه مالکیت نیست
اما ضعیف تر در بنی آدم اصل مالکیت است
اما بوجه شبه ببهائم چنانکه فرموده اند -

أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

مورد مملوکیت شده - مالکیت اوشان
بهر طور برابر مالکیت اهل اسلام است -
اما شبه مذکور عارض حال اوشان شده

مالکیت ہونے کا تعلق عین غلامی کی حالت میں
بھی حاصل ہے کیونکہ جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا کہ
قبضہ اور تصرف جو کہ مالکیت کی دلیل ہے بوجہ
اتم موجود رہتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس بارے
میں مذکورہ جسم روح کا بھی مملوک ہوتا ہے چنانچہ
حسب ذیل حکم یعنی

غلاموں کو ایسے کام کرنے کی تکلیف مت
دو جس کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔

یا جیسا آنحضورؐ نے فرمایا اس بات کی خبر بھی
دیتا ہے اگر روحانی حق بھی ان جسموں کے ساتھ تعلق
نہ رکھتا تو جمادات کی طرح غلاموں کے مالکوں کے
بارے میں بھی بہر صورت ہم مختار ہوتے اور وہ جو
چوپاؤں کے حق میں (حدیث میں) آیا ہے۔

اونٹنیوں کو اتنا مت تھکاؤ کہ وہ دبلی ہو جائیں۔

اور اس ارشاد سے چوپاؤں کا حق بھی اسی طرح
ثابت ہو گیا ہمارے مخالف نہیں ہے ہم نے کب
کہا ہے کہ بہائم میں مالک ہونے کا شائبہ نہیں ہے
مگر بہت زیادہ ضعیف درجے میں۔ بنی آدم
میں اصل مالکیت ہے لیکن بہائم کے مشابہ ہونے
کی وجہ سے جیسا کہ (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا ہے۔

کافر لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ وہ ان سے
بھی زیادہ گمراہ ہیں۔

مملوکیت کا محل بن گئے ہیں۔ ان کی مالکیت
بہر صورت مسلمانوں کی مالکیت کے برابر ہے لیکن
مذکورہ مشابہت ان کے حال کو عارض ہو کر ان کی

مالکیت اوشاں راچناں می پوشد کہ برودت
آب را حرارت عارضہ یا ظلمت ارض را نور
عارض - بالجملہ بوجہ قوت مالکیت اوشاں
ومساوات آں بمالکیت اہل اسلام درخور
مبادلہ شد و در بہائم ایں قوت وتساوی
مفقود است وچوں نباشد عقل کہ اصل
متصرف است وعاقد اگر می باشد ہماں می
باشد - در بہائم مفقود است وشاید بمطالعہ
آب حیات دریافتہ باشی کہ ملک بمعنی مابہ
الملک ہماں قوت عاقلہ است بشرطیکہ قوت
عاملہ آلہ او باشد -

الغرض روح را بہ بدن در عین حالت
غلامی ہم تصرف حاصل است وآں تصرف ہم
چنانکہ دانستی زیادہ از تصرف وقبض دیگراں
است ہر و نہایت کار دیگراں در قبض بر
بدن مساوی روح معلوم باشند - بہرحال
خالی ازیں نباشد کہ ملک مشترک باشد ومیدانی
کہ استخدام شریک مملوک مشترک را باعتماد ملک
خود باشد - اندریں صورت منافع ومکاسب
حالت کتابت اگرچہ ملک مولیٰ بحال خود باشد
ہمہ از آں مکاتب باشند -

اجتہاد بمقابلہ فقہا

غرض دریں صورت ملک رقبہ مستلزم

مالکیت کو اس طرح چھپا لیتی ہے جیسی کہ عارضی
حرارت پانی کی برودت کو یا زمین کی تاریکی کو عارض
ہونے والا نور چھپا لیتا ہے فی الجملہ ان کی مالکیت
کی قوت کی وجہ سے اور مسلمانوں کی مالکیت کے
ساتھ اس کی مساوات مبادلہ کے لائق ہو گئی - اور
چوپاؤں میں یہ قوت اور مساوات مفقود ہے
اور مفقود کیوں نہ ہو عقل جو کہ اصل تصرف کرنے
والی ہے اور عاقد اگر ہوتی ہے تو وہی ہوتی ہے
وہ عقل چوپاؤں میں مفقود ہے اور شاید آب حیات
(مصنفہ مولانا محمد قاسم) کے مطالعہ سے تم نے
پتہ چلا لیا ہوگا کہ ملک مابہ الملک کے معنی میں وہی
عاقلہ قوت ہے بشرطیکہ قوت عاملہ اس کی آلہ کار ہو -

الغرض روح کو جسم پر عین غلامی کی حالت
میں بھی تصرف حاصل ہے اور وہ تصرف جیسا کہ تمہیں
معلوم ہو چکا دوسروں کے اس پر تصرف اور قبضے
سے زیادہ ہے - زیادہ سے زیادہ دوسروں کا
دخل جسم پر قبضے کے بارے میں روح کے برابر
معلوم ہوتا ہے بہرحال اس بات سے خالی نہیں
کہ ملک مشترک ہو اور آپ جانتے ہیں کہ شریک
کا مشترک مملوک سے خدمت لینا اپنی ملک کے
اعتماد پر ہوتا ہے اس صورت میں کتابت کے
زمانے کی آمدنیاں تمام مکاتب کی ملکیت ہوں
گی اگرچہ اس پر آقا کی ملکیت اپنے حال پر قائم رہے

فقہا کے مقابلے کی اجتہادی قوت اور مولانا محمد قاسم

غرض اس صورت میں ملک رقبہ

ملک مکاسب نباشد پس اگر فقہا ایں چنیں
گفتہ اند ما نیز ہمچنیں می گوئیم مگر برائے تسکین خاطر
ناظراں ایں قدر زیادہ می گوئیم کہ در تہائی
و تناوب شرکاء ہم ہر شریک در نوبت
شریک دیگر معطل می ماند ہمچنیں در کتابت
نیز مولی کہ شریک روح در ملک بدن است
از حق خود محروم ماند۔ فرق اگر ہست
ایں است کہ غلام مشترک بوجہ احترام شرکاء
نوبت بنوبت بکار جملہ شرکاء کمر خدمت
بندد و ایں جا روح غلام را احترام نیست
تا نوبتی برائے او مقرر کنند۔ مگر اگر گوئیم
کہ نوبت بہر اوشاں مقرر است بے جا
نباشد۔ آخر ایں ہمہ مراعات اوشاں کہ
کلام اللہ و حدیث از آں پر است اگر
نوبت اعنی حق اوشاں نیست دگر چیست۔
اندریں صورت ایں ممانعت باز پرس
از مکاتب کہ خبر حریت بدہد و بہ تسلیم
حق خود نبود بلکہ رخصت تصرف در حصہ
حق روحانی باشد اگرچہ تصرف دراں حصہ
و حق مانع از تصرف مولیٰ در حق خود بود
مگر دانی کہ ایں استیعاب و منع نہ تنہا
مخصوص بایں مقام است در استخدام و
انتفاع جملہ اشیاء مشترکہ خصوصاً غیر قابل
التقسیم ہمچنیں باشد۔

آمدنیوں کی ملکیت کو موجب نہیں ہے۔ پس
اگر فقہاء نے یہ کہا ہے تو ہم بھی یہی کہتے ہیں لیکن
ناظرین کی تسکین خاطر کے لیے اتنا زیادہ کہتے ہیں
کہ شرکاء کی کسی چیز میں باری باری میں ہر شریک
دوسرے شریک کی باری میں معطل رہتا ہے۔
اسی طرح کتابت میں بھی آقا جو کہ ملکیت بدن میں
روح کا شریک ہے اپنے حق سے محروم رہ جائے
گا۔ فرق اگر ہے تو یہ ہے کہ مشترک غلام تو شرکاء
کے احترام کی وجہ سے باری باری تمام شرکاء کے
کام میں کمر خدمت باندھے گا اور یہاں غلام کی
روح کا کوئی احترام نہیں ہے کہ اس کے لیے
کوئی باری مقرر کریں۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ
ان کے لیے بھی باری مقرر ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ آخر
یہ سب انکی رعایتیں کہ کلام اللہ اور حدیث
ان سے بھری پڑی ہے اگر نوبت یعنی ان کا حق
نہیں ہے تو پھر کیا ہے۔ اس صورت میں مکاتب
سے جواب طلبی کی یہ ممانعت کہ ہاتھ کی آزادی کی
خبر دیتی ہے اپنے حق کو چھوڑنا نہیں ہے بلکہ روح
کے حق اور حصے میں تصرف کی اجازت ہے اگرچہ
اس حصے اور حق میں تصرف کرنا آقا کے اپنے
حق میں تصرف کرنے سے مانع ہو جائے۔ مگر
آپ جانتے ہیں کہ یہ حق لینا اور ممانعت نہ صرف
اس مقام کے لیے مخصوص ہے بلکہ تمام مشترکہ چیزوں
سے نفع حاصل کرنے اور خدمت لینے میں خاص طور پر
ناقابل تقسیم چیزوں میں اسی طرح ہوتا ہے۔

اکنوں فہمیدہ باشی کہ

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم

اعنی بجہت آنکہ نہ ملک قابل تقسیم است و نہ حقیقت رقیق قابل انقسام چنانکہ رقیق مشترک ہمہ مملوک ہر ہر کس از شرکاء باشد مکاتب نیز قبل ادائے بدل کتابت ہمچناں بر اشتراک سابق بود چنانکہ تمامہ مملوک روح است، ہمچناں تمامہ مملوک مولیٰ باشد و ازیں جا دانستہ باشی کہ بایں تفویض ملک روحانی قائم مقام ملک مولیٰ نشدہ۔ و وجہش ایں است کہ تسلیم علی الاطلاق موجب ملک نباشد بلکہ اگر عوض ثانی حقیقۃً یا حکماً بملک بائع یا مشتری باشد در مال مفوض ملک قابض متعلق شود۔ و جائیکہ عوض ثانی بملک قابض نیست نہ حقیقۃً و نہ حکماً ملک او باو متعلق نشود چناں چہ پیشتر باں اشارہ کردہ ام۔ و ایں جا میدانی کہ حال ہمیں است۔ قبل کتابت غلام مالک چیزی یا شیٔ نبود تا مالک حقیقی بنسبت بدل کتابت دانیم یا مالک حکمی شناسیم۔ یعنی اگر اموال مملوکہ او از جنس بدل کتابت بودی مے گفتیم کہ مالک حقیقی است و اگر اموال مملوکہ مکاتب از جنس دگر بودی مالک حکمی مے دانستیم اکنوں کہ نہ ایں است نہ آں مبادلۃ الملک بالملک متحقق نشد تا ایں

اب آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ

مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک اس کے ذمے ایک درہم بھی باقی رہے۔

یعنی اس سبب سے کہ نہ ملک قابل تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام) کی حقیقت تقسیم کے قابل ہے۔ اور جیسا کہ مشترک غلام حصہ داروں میں سے ہر ہر شریک کا مملوک ہوتا ہے مکاتب بھی کتابت کے بدلے کو ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق شرکت پر ہے اور جیسا کہ تمام کا تمام روح کا مملوک ہے لہٰذا اسی طرح تمام کا تمام مولیٰ کا مملوک ہوگا اور یہیں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ اس کی سپردگی سے روحانی ملک مولیٰ کی ملک کے قائم مقام نہیں ہو گئی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مطلقاً سپردگی ملکیت کی موجب نہیں ہو جاتی بلکہ اگر عوض ثانی حقیقی یا حکمی طور پہ بائع یا مشتری کی ملک میں ہو تو سپرد کیے گئے مال میں ملک قابض سے متعلق ہوتی ہے اور جس جگہ عوض ثانی قابض کی ملک میں نہیں ہے نہ حقیقی طور پہ اور نہ حکمی طور پہ تو اس کی ملک اس سے متعلق نہیں ہوتی چنانچہ اس سے پہلے میں نے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور یہاں آپ کو معلوم ہے کہ حال یہی ہے کتابت سے پہلے غلام کسی چیز یا شئے کا مالک نہ تھا تاکہ بدل کتابت کی نسبت سے اسکو حقیقی یا حکمی مالک پہچانیں۔ یعنی اگر اس کے مملوکہ اموال بدل کتابت کی جنس سے ہوتے تو ہم کہتے کہ مالک حقیقی ہے

قبض موجب ملک شدی و مے دانی کہ انتقال ملک از مالکی بمالکی دگر در عقد معاوضہ بعد تحقق و وجود عوضین باشد۔ حقیقتہً اگر نباشد حکماً باشد۔ اندریں صورت ایں قبض مودع و مستعیر باشد۔

اور اگر مکاتب کے مملوکہ اموال دوسری جنس سے ہوتے تو ہم اس کو حکمی مالک جانتے اب جبکہ نہ یہ ہے نہ وہ تو ملک کے ساتھ ملک کا تبادلہ متحقق نہ ہوا تا آنکہ یہ قبضہ ملکیت کا موجب ہوتا اور آپ کو معلوم ہے کہ ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف عقد معاوضہ میں ملک کا انتقال عوضین کے وجود اور تحقق کے بعد ہوتا ہے اگر حقیقی طور پر نہ ہو تو حکمی طور پر انتقال ہوگا۔ اس صورت میں یہ قبضہ مودع (جس کے پاس امانت ہو) اور مستعیر (عاریت پر لینے والے) کے قبضے کے مشابہ ہوگا۔

سخن باریک وسخنی کہ باریک است ایں است کہ ایجاد حقیقت تسلیم حق خود نمی باشد بلکہ مقصود بالذات بگذاشتن واگذاشتن حق مکاتب باشد چناں کہ دانستی آری واگذاشتن حق مکاتب مستلزم رفتن در حق مولیٰ بالاضطرار میگردد۔ پس نہ مولیٰ را دادش مقصود است و نہ مکاتب را ہنوز گرفتنش منظور او فقط۔ بر حق خویشتن قابض شدہ البتہ حق مولیٰ از دست او بدیں سبب بدر رفتہ۔ آری اگر مکاتب زیادہ از حق خود گرفتی آنگہ ایں شبہ بجائے خود بود۔ و خود دانستہ کہ حق مکاتب ہم مثل حق مولیٰ ہمہ جسیم او است کہ قابل انقسام نیست کہ حصص او شاں متعین شوند چوں ہمہ غلام مکاتب حق روح مکاتب بود و او زیادہ ازاں نگرفتہ چگونہ گوئیم کہ

دقیق بات اور وہ بات جو دقیق ہے یہ ہے کہ اس جگہ حقیقت میں اپنا حق چھوڑ دینا نہیں ہوتا بلکہ مقصود بالذات اپنے حق کے چھوڑنے سے مکاتب کے حق کو واگذار کر دینا ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے ہاں مکاتب کا حق اضطراری طور پر مولیٰ کے حق کے چلے جانے کو لازم ہو جاتا ہے پس نہ تو مولیٰ کو اس کا دینا مقصود ہے اور نہ مکاتب کو ابھی تک اس کا لینا منظور ہے۔ وہ فقط اپنے حق پر قابض ہوا ہے البتہ مولیٰ کا حق اس کے ہاتھ سے اس سبب سے نکل گیا۔ ہاں اگر مکاتب اپنے حق سے زیادہ لیتا تو اس وقت یہ شبہ برمحل تھا۔ اب آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مکاتب کا حق بھی مولیٰ کے حق کی مانند اس کا تمام جسم ہے جو قابل تقسیم نہیں ہے کہ ان کے حصے مقرر ہو سکیں۔ چونکہ مکاتب غلام پورے کا پورا، مکاتب کی روح کا حق ہوتا ہے اور اس

حق مولیٰ را گرفتہ در امثال ایں قسم افعال
وامور مدار کار بر نیت باشد۔ و ازیں جہت
ایں بداں ماند کہ چار رکعت نماز گذاری۔ اگر
نیت نفل کنی فرض ادا نشود و اگر نیت فرض
کنی نفل نباشد۔ چوں وجہش اینست کہ یک
نماز قابل انقسام بایں دو وصف نیست۔
اگر یکے را موجود انگاریم دیگراں را معدوم
محض انگاریم مگر وجود ایں دو مفہوم در
ذات چنانکہ باعتبار نیت است ہمچنیں
تحقق قبض حق روحانی یا قبض حق مولیٰ باعتبار
نیت باشد و مے دانی کہ ایں جا خود مختاری
مکاتب قبل اداء بدل کتابت است و بدل
کتابت را دانی کہ بر حق روحانی لازم آید نہ
بر حق مولیٰ نظر بریں ایں قبض نیز لغرض اکتساب
از حق خود باشد نہ از حق مولیٰ تا ملک مولیٰ در
مکاسب لازم آید و شبہ مذکور را گنجائش
خلش ماند۔ اندریں صورت تسلیم مبیع از طرف
بائع وقتی باشد کہ بدل کتابت ادا شود۔
وازیں جا دانستہ باشی کہ دریں معاملہ نیز
بر خلاف آں اصل نرفتہ اند کہ گفتہ اند کہ
اول تسلیم ثمن می باید کرد اگرچہ جوابش باعتبار
ظاہر نیز شنیدہ۔ بالجملہ بوجہ تضاد جہتین
وقت اکتساب نظر بر یک جہت باشد
والحکم۔

انما الاعمال بالنیات

نے اس سے زیادہ نہیں لیا تو پھر ہم کس طرح کہیں کہ
مولیٰ کے حق کو لے لیا اس قسم کے افعال اور امور میں
دارومدار نیت پر ہوگا اور اس سبب سے یہ اس طرح
کی بات ہے کہ آپ چار رکعت نماز ادا کریں۔ اگر
نفل کی نیت کروگے تو فرض ادا نہیں ہوتا اور اگر
فرض کی نیت کروگے تو نفل ادا نہ ہوگا۔ چونکہ
اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک نماز ان دو وصفوں کے
ساتھ تقسیم کے قابل نہیں ہے۔ اگر ایک کو ہم موجود
خیال کریں تو دوسری کو محض معدوم خیال کریں گے۔
مگر ان دو مفہوموں کا وجود ذات میں جیسا کہ نیت
کے اعتبار سے ہے اسی طرح روحانی حق کے قبضے
کا تحقق یا مولیٰ کے حق کا قبضہ نیت کے اعتبار
سے ہوگا اور آپ کو معلوم ہے کہ یہاں مکاتب
کی خود مختاری بدل کتابت کے ادا کرنے سے پہلے
بدل کتابت کو ادا کرنے کی غرض سے ہے اور بدل
کتابت کو آپ جانتے ہیں کہ روحانی حق پر لازم آتا
ہے نہ کہ مولیٰ کے حق پر۔ نظر بریں یہ قبضہ بھی اپنے
حق کے حاصل کرنے کی غرض سے ہے نہ کہ مولیٰ
کے حق کی غرض سے کہ کسب کی ہوئی چیزوں
میں مولیٰ کی ملکیت لازم آئے۔ اور مذکورہ شبہ
کو خلش کی گنجائش ہے اس صورت میں مبیع کی
سپردگی بائع کی طرف سے اس وقت ہوگی جبکہ
بدل کتابت ادا ہو جائیگا اور یہیں سے آپ نے
جان لیا ہوگا کہ اس معاملے میں بھی اس قاعدے
کے خلاف نہیں گئے ہیں جو کہ فقہا نے کہا ہے کہ پہلے

ہمچو قصہ صلوٰۃ لشہادت قرینہ و غرض اکتساب بہ نیت۔ اداء بدل کتابت ایں نوبت در حساب مکاتب شمردیم۔

چوں ازیں قدر فراغت یافتیم بمضمون دیگر اشارہ مے کنم۔

اشارہ بمضمون دیگر | باداء نجوم کتابت اگر بقدر موہبی

حصہ مکاتب در بدن خود قائم مے شود۔ معنی

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم

ایں باشد کہ مکاتب اگرچہ باداء نجوم کتابت شریک و سہیم مولیٰ در بدن خود شد مگر چوں مالک کل حصص و مالک ہزارم حصہ ہمہ مالک ہمہ مملوک باشند۔ زیراکہ در ملک و ہم مملوک چنانکہ دانستی تجزی نباشد بمالکیت تدریجی کہ مکاتب را بدست می آید، اولاً آزاد نباید فہمید و بہ عتق لبعض قیاس نباید کرد۔ زیراکہ آنجا قطع نسبت مالکیت و مملوکیت و بہ ہمہ نی ایں مقامات بود و لاجرم دریں صور از عتق لبعض عتق کل لازم آید و اینجا

قیمت ادا کر دینی چاہیئے۔ اگرچہ اس کا جواب بھی ظاہر کے اعتبار سے آپ سن چکے ہیں تاہم دونوں جہتوں کے تضاد کی وجہ سے اکتساب کے وقت نظر ایک جہت پر ہوتی ہے اور بحکم "انما الاعمال بالنیات" نماز کے قصے کی طرح، قرینے کی شہادت کی وجہ سے بدل کتابت ادا کرنے کی نیت سے اکتساب کا مقصد اس مرتبہ مکاتب کے حساب سے ہم شمار کرینگے۔

اتنی بات سے جب ہم نے فراغت پائی تو دوسرے مضمون کی طرف اشارہ کرتا ہوں۔

دوسرے مضمون کیطرف اشارہ | کتابت کی قسطوں کی

ادائی کی گئی قسط کے بعد مکاتب کا حصہ اپنے جسم میں قائم ہوجاتا ہے۔

مکاتب غلام رہتا ہے جب تک کہ اسکے ذمے ایک درہم بھی رہتا ہے۔

کے معنی یہ ہوں گے کہ مکاتب اگرچہ کتابت کی قسطیں ادا کرنے میں اپنے جسم میں مولا کا شریک اور حصہ دار ہوگیا مگر چونکہ تمام حصوں کا مالک اور ہزارویں حصہ کا مالک بھی سب کے سب پورے مملوک کے مالک ہوتے ہیں اس لیے کہ ملک میں بھی اور مملوک میں بھی جیسا کہ تم نے جان لیا تجزی نہیں ہے، تدریجی مالکیت کی وجہ جو کہ مکاتب کو حاصل ہو رہی ہے اس کو آزاد نہیں سمجھنا چاہیئے بعض حصے کے عتق پر قیاس نہ کرنا چاہیئے۔ کیونکہ وہاں پر مالکیت اور مملوکیت کے تعلق کا خاتمہ اور ان مقامات

خود تصحیح و تحقیق آں متعاقہا است و استحکام آں نسبت و اطراف آں است چہ بیع و شرا است کہ بے بقاء نسبت ملک و مقام مالکیت و مملوکیت متحقق نشود۔ نظر بریں چنانکہ در عتق از عتق یک حصّہ عتق ہمہ حصص لازم می آید ہمچنیں ایں جا از بقائے یک حصّہ از ملک ہم کہ شراء مکاتب مصحح آں است بقائے جملہ حصص لازم خواہد آمد و لبقاء ہزارم حصّہ نیز از ہزار حصّہ ہذا عبدٌ لہذا می تواں گفت۔ الغرض اندریں صورت در حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم

و حدیث

اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثًا ورث بحساب ما ادی دیۃ حر

وہم مذہب حنفی توافق و تعانق و تلازم خواہد بود نہ تخالف چنانکہ ظاہر است۔ الغرض در عتق بیکبار ہمہ غلام از ملک موالی می بر آید چنانکہ مصرح دانستی پس ازاں قبض روح بر محل خالی از سر نو پیدا

کا بر ہم ہو جانا پیدا ہو جاتا ہے اور لازمی طور پر ان صورتوں میں بعض حصّے کی آزادی سے تمام جسم کی آزادی لازم آتی ہے اور اس جگہ خود ان مقامات کو قائم رکھنا اور صحیح رکھنا ہے اور اس نسبت اور اس کے اطراف کو مستحکم بنانا ہے کیونکہ یہ بیع و شرا ہو ہے کہ ملک کی نسبت اور مالکیت اور مملوکیت کے مقام کے بغیر متحقق نہیں ہوتی۔ نظر بریں جیسا کہ عتق میں ایک حصّے کے عتق سے تمام حصّوں کا عتق لازم آتا ہے اسی طرح یہاں ملک کے ایک حصّے کے باقی رہنے سے بھی کہ مکاتب کا خرید لینا اس کے حصّے کی صحت پر دلالت کرتا ہے تمام حصّوں کا باقی رہنا لازم آئیگا اور اسکے ہزار حصّوں میں سے ہزارویں حصّے کے باقی رہنے سے بھی اس مولیٰ کا غلام کہہ سکتے ہیں۔

الغرض اس صورت میں حدیث ہذا میں

"مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جب تک اسکے ذمے ایک درہم بھی باقی رہتا ہے۔"

اور حدیث (حسب ذیل) میں

"جبکہ مکاتب کسی حد کو پہنچے یا میراث کو تو وہ دیت حر کے ادا کرنے کے حساب سے وارث ہوگا۔"

اور نیز حنفی مذہب میں موافقت، یک جہتی اور تعلق ہوگا نہ کہ مخالفت جیسا کہ واضح ہے الغرض عتق میں تمام غلام یک بار مالکوں کی ملک سے نکل آتا ہے جیسا کہ آپ نے واضح طور پر جان لیا اس کے بعد خالی محل پر روح کا قبضہ نئے سر سے

پیدا شود موجب ملک گردد و اینجا ملک از
اوّل امر پیدا می شود - یعنی چنانکہ یکس
دیگری فروختند او بر قدر مبیع قائمقام
بائع می شد اینجا مکاتب را در حصص مندرجہ
قائمقام خود سے گردانند و اگر چنانکہ
مجموع ثمن را بمجموع حصص مقابل داشتہ
اند و بیک صفقہ[۱] معاملہ ساختہ اند مکاتب
را وقت اداء جملہ نجوم مالک گویند نہ قبل
آں - اندریں صورت حاجت توجیہ حدیث -

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم

ہیچ نیست - البتہ از طرف حدیث
اذا اصاب المکاتب حداً او میراثاً الخ
خلش می ماند مگر ما بیاد ایں احتمال یک مقدمہ
عرض کردہ ایم - اعنی بعض اوقات اقرار بالبیع
بالاضطرار لازم آید - چوں ایں جا صورت مسئلہ
اینست کہ مکاتب بعد اداء بعض نجوم و قبل
اداء جملہ نجوم، مرد یا کسی او را بکشت دیت
او چہ باشد و میراث او بچہ طور - دعویٰ بیع
اضطراری بے جا نیست - یعنی چوں بعجز خود
مکاتب معاملہ کتابت را اقالہ نکردہ
بلکہ در پی ادا بود کہ مبتلاء بلائے ناگہانی
شد و ازیں جہان بر فت بحساب ما آوی بیع گویند

پیدا ہو جاتا ہے اور ملک کا موجب ہو جاتا ہے
اور یہاں ملک اوّل معاملے سے ہی پیدا ہو جاتی ہے
یعنی جیسا کہ کسی دوسرے آدمی کے ہاتھوں فروخت
کر دیا اور وہ مبیع کے بقدر بائع کے قائمقام ہو جاتا
تھا یہاں مکاتب کو مندرجہ حصّوں میں اپنے قائمقام
بناتے ہیں اور اگر جیسا کہ تمام قیمت کو تمام حصّوں
کے مقابلہ میں رکھا ہے اور ایک ہی دفعہ میں معاملہ
کیا ہے مکاتب کو تمام قسطیں ادا کرنے کے وقت مالک
کہیں گے نہ کہ اس سے پہلے - اس صورت میں حسب ذیل
حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم

کی توجیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے - البتہ حدیث ذیل
اذا اصاب المکاتب حداً او میراثاً الخ
کی طرف سے خلش باقی رہ جاتی ہے - مگر ہم اس
احتمال کے پیش نظر عرض کر آئے ہیں - یعنی بعض
اوقات اضطراری طور پر بیع کا اقرار لازم آتا ہے
چونکہ یہاں مسئلے کی صورت یہ ہے کہ مکاتب بعض
قسطوں کے ادا کرنے کے بعد اور تمام قسطوں کے ادا
کرنے سے پہلے مر گیا یا کسی نے اس کو مار دیا تو اس
کی دیت کیا ہو گی اور اس کی میراث کس طرح ہو گی
اس صورت میں اضطراری بیع کا دعویٰ بے جا نہیں
ہے یعنی جب اپنی مجبوری کی وجہ سے مکاتب نے
کتابت کے معاملے کا اقالہ نہیں کیا بلکہ ادا کرنے

---

[۱] بیع میں ہاتھ پر ہاتھ مارنا - سودا طے کرنا - المنجد

تا انفساخ عقد عاقل بی ضرورت لازم نیاید و
قدر ادا بر ہماں نیت او ماند۔ غرض قبلی
مرگ در قدر ادا بیع گفتہ بحساب او
آزاد گویند و ہمہ معاملہای آزاداں دریں
قدر باو کنند۔ مگر ہرچہ بادا باد بوجہ عدم
انقسام ملک و مملوک ایں تجزی معارض
حدیث المکاتب عبد نباشد۔ بلکہ چنانکہ
فرق حصص وقت استخدام و تہایؤ و تناوب
ظہور کند یا وقت بیع و تقرر قیمت ورنہ
ہماں عبد از آں ہمہ باشد ایں جا فرق مذکور
مثلاً در تعیین دیت باشد کہ قیمت مقتول
باشد ورنہ ہمہ ازاں ہر دو بود۔ بالجملہ نتواں
گفت کہ معاملہ کتابت کہ ہمانا معاملہ بیع
است چنانکہ واضح دانستی بموت او منفسخ
شد۔ زیراکہ موت مانع انفساخ عقد بیع
و اقالہ آں باشد۔ لہٰذا اگر مال بقدر ادا بگذاشت
در بدل کتابت دادہ شود و قبیل حیات در آخر
ساعت عمر حکم عتق بر کنند۔ ازیں مسئلہ
صاف روشن است کہ معاملہ ہمچناں قائم
است و بدل کتابت ہمچو دیگر دیون کہ عوض
بیع و شرا باشند از میراث وغیرہ مقدم
آری اگر در زندگانی خود بعجز خود اعتراف
کرد بوجہ افلاس معاملہ منفسخ شود۔ و وجہ
اقالہ وقت افلاس چوں بیشتر عرض کردہ
ایم حاجت تکرار نیست۔ اندریں صورت

کے پیچھے لگا ہوا تھا کہ بلائے ناگہانی میں مبتلاء
ہو کر اس دنیا سے رخصت ہوا تو ادائی رقم کے
مطابق بیع کہیں گے کہ بے ضرورت عاقل کے عقد
کا فسخ ہونا لازم نہ آئے اور جتنا قسطوں کا روپیہ
ادا کیا ہے وہ اسی نیت پر رہیگا۔ غرض موت
سے ذرا پہلے بقدر ادا بیع کہہ کر اسی کے حساب
سے آزاد کہیں گے اور آزادوں کے سے تمام معاملات
اتنی مقدار میں جتنی مقدار میں کہ اس کو آزاد قرار
دیا ہے کریں گے۔ لیکن ہرچہ بادا باد ملک اور
مملوک کی تقسیم نہ ہونے کی وجہ سے یہ تجزیہ
حدیث المکاتب عبد کے مخالف نہ ہوگا بلکہ
جیسا کہ حصوں کا فرق استخدام (خدمت لینے)
اور تہایؤ (باری باری) اور تناوب (نوبت نوبت)
کے وقت یا بیع اور قیمت کے تعین کے وقت
ظہور میں آئیگا (اس پر عملدرآمد ہوگا) اور نہ
تمام کا تمام غلام سب کی ملکیت میں ہوگا۔ یہاں
مذکورہ فرق مثلاً دیت کی تعیین میں ہوگا جو کہ
مقتول کی قیمت ہے۔ ورنہ سب دونوں کی
ملک ہوگا۔ بالجملہ نہیں کہہ سکتے کہ کتابت کا
معاملہ جو کہ بالکل بیع کا معاملہ ہے جیسا کہ صاف
طور پر آپ نے جان لیا۔ اس کی موت سے فسخ
ہوگیا۔ کیونکہ موت بیع اور اس کے اقالے کے
فسخ ہونے کو مانع ہے۔ لہٰذا اگر مال ادائی کے
برابر چھوڑ گیا تو کتابت کے بدلے میں دیدیا
جائے گا اور زندگی سے ذرا پہلے عمر کی آخری

باز مکاتب نزد کسانیکہ بعدم عتق او قبل اداء نجوم رفتہ اند بملک ید در آید و بدیں سبب مکاسب او بالتبع متصرف مولیٰ و ملک او در آیند۔ بالجملہ ازیں اقالہ ضرورت رد نجوم کتابت بغلام نرسد کہ مال غلام آخر مال مولیٰ باشد اگر رد ہم کردند باز چہ سود ہماں آتش در کاسہ باشد۔

گھڑی میں اس پر آزادی کا حکم صادر کریں گے اس مسئلے سے صاف روشن ہے کہ معاملہ اسی طرح قائم رہا ہے اور بدل کتابت دوسرے قرضوں کی طرح ہو کہ بیع وشرا کے عوض ہوں گے میراث وغیرہ سے مقدم ہوں گے ہاں اگر اپنی زندگی میں اس نے اپنی مجبوری کا اقرار کر لیا تھا تو افلاس کی وجہ سے معاملہ فسخ ہو جائے گا اور افلاس کیوقت اقالہ کی وجہ چونکہ ہم پہلے ہی کر چکے ہیں اس دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس صورت میں مکاتب پھر ان لوگوں کے نزدیک جو کہ قسطوں کے ادا کرنے سے پہلے اس کے آزاد نہ ہونے کے قائل ہیں ملکیت میں آجائے گا۔ اور اس سبب سے اس کی کسب کردہ چیزیں تابع ہو کر مولیٰ کے تصرف اور اس کی ملکیت میں آجائیں گی۔ بالجملہ اس اقالے سے کتابت کی قسطوں کے غلام کو لوٹانے کی ضرورت نہ ہوگی کہ غلام کا مال آخر مولیٰ کا مال ہوتا ہے اگر رد بھی کر دیا تو کیا فائدہ معاملہ جوں کا توں ہے۔

القصہ اقالہ وقت حیات متصور است نہ بعد ممات چوں نوبت اقالہ در حیات نرسیدہ بود و بلائے ناگہانی در گرفت و جاں بجاں آفریں سپرد چارہ بجز ایں نیست کہ بقدر ما ادی بالقاع بیع قائل شوند و بقدر ما ادی آزاد شمارند۔ البتہ اگر بیع اضطراری را در شرع وقت ضرورت اعتباری نبودی ایں بیع بقدر مذکور تحکم بیش نبود مگر ہر کہ فروع غصب و فصول آنرا از کتب

القصہ اقالہ زندگی میں متصور ہوتا ہے نہ کہ مرنے کے بعد۔ جب اقالے کی نوبت زندگی میں ہی نہ پہنچی تھی کہ بلائے ناگہانی نے آن دبوچا اور اس نے جان، جانِ آفریں کے سپرد کر دی تو پھر اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ بقدر ادائی زر بیع کے واقع ہونے کے قائل ہو جائیں اور بقدر ادائی آزاد خیال کریں گے۔ البتہ اگر اضطراری بیع کا ضرورت کے وقت شریعت میں اعتبار نہ ہوتا تو یہ بیع بقدر مذکور زبردستی سے زیادہ نہ تھی لیکن جو شخص غصب اور اس کے ابواب کو فقہ

فقہ یاد داشتنہ باشد در تسلیم این قسم
دعاوی چارہ بجز اعتراف ندارد نہ بینی کہ
جامہ کسی اگر بتحریک ہوا در آوند رنگ رنگریزی
بیفتد صاحب آن جامہ مالک رنگ بقیمت
شود و ظاہر است کہ این التزام تملک بناچاری
است و نیز گفتہ اند اگر غاصب
جامہ کسی بغصب آورد و رنگ کرد صاحب
جامہ را اختیار است خواہد قیمت جامہ
ابیض بگیرد یا قیمت رنگ باو حوالہ کند
و ظاہر است کہ لزوم این بیع بذمہ غاصب
بالاضطرار خواہد بود۔

اینہمہ کہ نوشتہ ام باعتماد تحریر
آن عزیز نوشتہ ام۔ اگر نزد حنفیہ ہمچنین
است کہ دیت مکاتب بقدر ما ادی دیت
احرار باشد فبہا ورنہ آنچہ نوشتہ ام مذہبی
دیگر باشد۔ اکنون مناسب آنست کہ قلم
افگنم مگر اگر از یک شبہ خبر دادہ رہ بجوابش
نمایم از ہمہ اولی باشد۔

شبہ عزیز من پس از استماع این
تقریر اعتراف معاملہ بیع
مابین مکاتب و مولی ضرور است گو دیگران
بسو بیش رہ نہ نمودہ باشند۔ مگر در صورت

کی کتابوں سے یاد رکھا ہو تو وہ اس قسم کے
دعووں کے تسلیم کرنے میں اعتراف کے سوا کوئی
چارہ نہیں رکھتا۔ دیکھتے نہیں کہ اگر کسی کا
کپڑا ہوا کے چلنے سے کسی رنگریز کی ناند میں
گر پڑے تو اس کپڑے کا مالک رنگ کی قیمت
ادا کر کے رنگ کا مالک ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ
رنگ کے مالک ہونے کا لازم ہونا مجبوری کی وجہ
سے ہے اور نیز فقہا نے کہا ہے کہ اگر غاصب
نے کسی کے کپڑے کو غصب کر لیا اور رنگ
دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے چاہے
تو سفید کپڑے کی قیمت لے لے یا رنگ کی قیمت
اس کے حوالے کر دے اور ظاہر ہے کہ اس بیع کا لازم
ہونا غاصب کے ذمہ اضطراری طور پر ہوگا۔

یہ سب کچھ جو میں نے لکھا ہے آں عزیز کی
تحریر کے اعتماد پر لکھا ہے۔ اگر حنفیہ کے نزدیک
ایسے ہی ہے کہ مکاتب کی دیت اس کے بقدر جو
اس نے ادا کیا احرار کی دیت ہے تو فبہا ورنہ
جو کچھ میں نے لکھا ہے دوسرا مذہب ہوگا۔ اب
مناسب یہ ہے کہ قلم رکھ دوں لیکن اگر ایک شبہ
سے خبردار کر کے اس کے جواب کی طرف رہنمائی
کردوں تو سب سے بہتر ہوگا۔

شبہ میرے عزیز اس تقریر کو غور
سے سننے کے بیع کے معاملے
کا اعتراف مکاتب اور مولیٰ کے درمیان
ضروری ہے اگرچہ دوسرے فقہا نے اس کی

تسلیم بیع وجہ بقاء ولاء بظاہر تحکم می نماید زیرا کہ ولاء بائع از غلام مبیع ساقط شود۔ لیکن آنانکہ تقریر پریشانم بنظر تامل خواہند دید در اعتاق وکتابت دریں بارہ فرق نخواہند یافت ۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکہ ولاء جزائے آں احسان است کہ باعطاء تصرفات واختیارات مولاء او باو کردہ است نہ جزائے اخراج از ملک خود کہ حقیقت اعتاق است ۔ چہ جزائے او نجات عن النار وعتق روز قیامت است نہ ولاء ۔ آری باخراج عن الملک اعطاء لازم آید ۔ یا گوئیم در اعتاق ہر دو امر مقصود باشند ۔ جزاء اول عتق من النار باشد وجزاء ثانی ولاء وایں بداں ماند کہ در جہاد اعلاء کلمۃ اللہ مقصود باشد واستخلاص اموال کفار وقبضہ برآں لازم آید ۔ یا ہر دو مقصود باشند ۔ مقصودیت اول خود ظاہر است باقی وجہ مقصودیت ثانی ایں باشد کہ اموال

طرف رہنمائی نہیں کی ہے مگر بیع تسلیم کرنے کی صورت میں حق ولاء[1] کے باقی رہنے کی وجہ بظاہر زبردستی معلوم ہوتی ہے کیونکہ بائع کا حق ولاء فروخت کردہ غلام سے ساقط ہو جاتا ہے ۔ لیکن جو لوگ میری پریشانی تقریر پر غور کی نظر سے دیکھیں گے تو اعتاق اور کتابت میں کوئی فرق نہیں پائیں گے ۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حق ولاء خود احسان کا بدلہ ہے جو اس کے مولیٰ نے اپنے اختیارات اور تصرفات دیکر اس کے ساتھ احسان کیا ہے نہ کہ اپنی ملکیت سے خارج کرنے کی جزاء جو کہ آزاد کرنے کی حقیقت ہے کیونکہ اس کا بدلہ آگ سے نجات اور قیامت کے روز آزادی ہوگی نہ کہ ولاء ہاں ملکیت سے خارج کرنے سے بخشش کرنا لازم آتا ہے یا ہم کہیں گے کہ آزاد کرنے میں دونوں باتیں مقصود ہیں ۔ اول جزاء تو نار جہنم سے آزادی ہوگی اور دوسری جزاء میراث اور یہ اس طرح ہے جیسا کہ جہاد میں اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہوتا ہے اور کفار کا مال حاصل کرنا اور اس پر قبضہ بھی لازم آتا ہے یا دونوں مقصود ہوتے ہیں پہلی مقصودیت

---

[1] ولاء کے کئی معنی آتے ہیں ۔ المنجد کے مرتب اس کے معانی میں لکھتے ہیں ۔ "الولاء محبت ، دوستی ، رشتہ داری ، مدد ، ملکیت ، آزاد کردہ غلام کی میراث ۔ مترجم

مخلوق بہر عبادۃ بودند۔ چنانچہ از تحریرات سابقہ روشن شدہ باشد۔ چوں فی غیر محلہ بودند استخلاص آں ہم ضرور افتاد۔ بہر حال جزاء اول ثواب است و جزاء باقی غنیمت۔ مگر چوں در کتابت از دو جہت اعتاق است اخراج از ملک بعوض است و اخراج من الید بے عوض، از عوض اخروی محروم مانند آری عوض ثانی بحال خود باشد۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم و احکم۔

تو خود ظاہر ہے رہی دوسری مقصودیت کی وجہ یہ ہے کہ مال عبادت کے لیے پیدا کیے گئے ہیں جیسا کہ سابق تحریروں سے واضح ہو گیا ہوگا۔ چونکہ کفار کے اموال اپنے محل میں نہ تھے لہٰذا ان سے اموال کی خلاصی کرانا ضروری ہوا بہر حال پہلی جزا تو ثواب ہے اور جہاد کی دوسری جزا غنیمت کا حصول۔ مگر چونکہ کتابت میں دو جہت سے اعتاق ہے لہٰذا عوض کے ساتھ ملکیت سے خارج کرنا اور قبضے سے عوض کے بغیر خارج کر دینا ہے۔ لہٰذا آخرت کے عوض سے محروم رہیں گے ہاں دوسرا عوض یعنی ولا اپنے حال پر رہیگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

نوٹ:۔ الحمد للہ کہ اس مکتوب کا ترجمہ ۱۹ ر ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ بمطابق ۶ ر مارچ ۱۹۶۹ء بروز جمعرات شروع کیا گیا اور بتاریخ ۲۵ ر ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۲ ر مارچ ۱۹۶۹ء ہفتہ واتوار کی درمیانی شب میں ساڑھے بارہ بجے ختم ہوا۔